

OUR OTHER PUBLICATIONS IN POLITICS

१	राजनीतिक विचारों का इतिहास (Political Thought from Plato to Burke) By Dr Prabhu Dutt Sharma M A, Ph D (U S A) University of Rajasthan, Jaipur	Rs 16 00
२	तुलनात्मक राजनीतिक संस्थाएँ (Comparative Political Institutions) By Dr Prabhu Dutt Sharma, M A, Ph D (U S A)	16 00
३	अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति की विचारभूमि (Theory of International Politics Theory) By Dr Prabhu Dutt Sharma, M A, Ph D (U S A) & H C Sharma M A	16 00
४	राजनीतिक निबन्ध (Political Essays) By Dr Prabhu Dutt Sharma, M A, Ph D (U S A)	10 00
५	भारत में लोक-प्रशासन (Public Administration in India) By H C Sharma, M A	16 00
६	लोक प्रशासन के नये क्षितिज (Principles of Public Administration) By Dr Prabhu Dutt Sharma M A, Ph D (U S A)	20 00
७	तुलनात्मक लोक-प्रशासन (Comparative Public Administration) (With special reference to the Administration in U K U S A, France and U S S R) By H C Sharma	20 00



प्रकाशक

कॉलेज बुक डिपो

त्रिपोलिया, जयपुर

प्रथम संस्करण 1967

सर्वाधिकार प्रकाशकाधीन सुरक्षित

मूल्य बीस रुपये मात्र

मुद्रक

कॉलेज प्रेस

जयपुर

प्राक्कथन

पश्चात्य राजनीति दर्शन के इतिहास में आधुनिक युग अपना एक विशिष्ट स्थान रखता है। एक ओर जबकि वह प्राचीन और मध्ययुगीन राजनीतिक दर्शन की भावभूमि पर खड़ा हुआ अतीत की उपज है तो दूसरी ओर उसमें उन सब के प्रति विद्रोह के अंकुर भी हैं जिनके कारण वे दोनों युग आधुनिक नहीं बन सके। बेंन्याम, मित्त, स्पेन्सर, मार्क्स, हीगल, ग्रीन और गांधी इस इतिहास के इतिवृत केवल नायक मात्र नहीं हैं वरन् उनके विचारों की द्वन्द्वात्मकता ही मानव विचारों के बौद्धिक विकास की वह आत्मा है जिसमें समुचा युग अपनी समग्र परिस्थितियों के साथ प्रतिबिम्बित एवं प्रति-ध्वनित होता सुनाई पड़ता है।

प्रस्तुत रचना इस आधुनिक राजनीतिक विचारों के इतिहास की विद्यार्थियों के हित की दृष्टि में संक्षेप में प्रस्तुत करने के लिए तैयार की गई है। बहुत थोड़े शब्दों में, स्पष्ट ढंग से वे सभी मूल घातें कहने का प्रयास किया गया है जिनका आधार लेकर एक गम्भीर विद्यार्थी अपना अध्ययन अपने आप चला सकता है। भाषा-शैली एवं विवेचना की दृष्टि से भी सरलता, स्पष्टता और बोधगम्यता की ओर विशेष रूप से सचेष्ट रहा गया है।

आशा है विद्यार्थी जगत इसे उपयोगी पायेगा और इसके अनुशीलन से लाभान्वित हो सकेगा।

अनुक्रमशिका

आधुनिक राजनीतिक चिन्तन और उसकी पृष्ठभूमि ...	१
प्राचीनक क्रांति	२
राजनीतिक सिद्धान्तों का ऐतिहासिक विकास	४

PART-FIRST

उपयोगितावादी विचारक (The Utilitarians)

१. जर्मी बेन्थम	११
(Jeremy Bentham)	
उपयोगितावाद की ऐतिहासिक परम्परा	११
उपयोगितावादी सिद्धान्त	१२
जर्मी बेन्थम (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	१६
बेन्थम का उपयोगितावाद एवं सुखवादी मापक-यन्त्र	२०
बेन्थम का राजदर्शन	२७
प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खंडन	२७
समझौतेवादी धारणा का खंडन	२६
बेन्थम की राज्य सम्बन्धी धारणा का उपयोगिता- वादी आधार	२६
बेन्थम की कानून सम्बन्धी धारणा	३०
न्याय-व्यवस्था	३३
बेन्थम के सम्प्रभुता सम्बन्धी विचार	३७
बेन्थम की दण्ड सम्बन्धी धारणा	३७
बेन्थम की अधिकार सम्बन्धी धारणा	३६
बेन्थम के सिद्धान्तों की आलोचना	४०
बेन्थम का मूल्यांकन	४३
२. जॉन स्टुअर्ट मिल	५०
(John Stuart Mill)	
जेम्स मिल (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	५०
(James Mill)	
मिल का मनोविज्ञान	५५

मिल का सरकार का सिद्धांत	५१
मिल का राजनैतिक अर्थशास्त्र	५३
मिल के कानून तथा अंतर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार	५४
मिल का शिक्षा का सिद्धांत	५६
जान स्टुअर्ट मिल (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	५७
मिल के उपयोगितावादी विचार	६५
मिल द्वारा उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा	६५
मिल के उपयोगितावादी विचारों का मल्याकन	७१
मिल के स्वतंत्रता सम्बन्धी विचार	७३
मिल के चिन्तन में व्यक्ति का स्थान	७५
मिल द्वारा प्रतिपादित की गई स्वतंत्रता का स्वरूप	७६
मिल के स्वतंत्रता सम्बन्धी विचारों के दो भाग	७७
मिल की स्वतंत्रता के मूलभूत लक्षण	८२
मिल के स्वतंत्रता सम्बन्धी विचारों की आलोचना	८४
मिल की राज्य सम्बन्धी धारणा	८८
मिल की प्रतिनिधि शासन सम्बन्धी धारणा	९१
प्रतिनिधि शासन के सिद्धान्त	९२
प्रतिनिधि शासन के तत्त्व	९३
प्रतिनिधि सरकार के कार्य	९४
निर्वाचन के विषय में मिल के विचार	९६
मिल के प्रतिनिधि शासन के विचारों की आलोचना	९९
मिल का अनुदाय और स्थान	१०१
जान आस्टिन (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	१०४
(John Austin)	
विधिशास्त्र (Laws)	१०७
जॉर्ज ग्रोटे (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	१०८
(George Grote)	
एलेक्जेंडर बेन (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	१०९
(Alexander Bain)	
Questions	११२
Bibliography	११६

PART-SECOND
आदर्शवादो विचारक
(The Idealists)

३.	इमैनुअल काण्ट	११६
	(Immanuel Kant)				
	आदर्शवाद का अभिप्राय और उसकी ऐतिहासिक परम्परा	११६
	आदर्शवाद के प्रमुख सिद्धान्त	१२१
	काण्ट (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	१२५
	काण्ट का नैतिक इच्छा तथा स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार	१२८
	काण्ट के राजनैतिक विचार	१३१
	काण्ट का व्यक्तिवादी दृष्टिकोण	१३१
	राज्य की आवश्यकता के बारे में काण्ट के विचार	१३२
	काण्ट का सामाजिक समझौता	१३३
	सम्पत्ति पर काण्ट के विचार	१३४
	काण्ट के दण्ड सम्बन्धी विचार	१३५
	काण्ट के अधिकार और कर्तव्य सम्बन्धी विचार	१३५
	राज्य के कार्य-क्षेत्र के बारे में काण्ट के विचार	१३७
	शान्ति पर काण्ट के विचार	१३८
	सम्प्रभुता और कानून पर काण्ट के विचार	१३८
	विश्व-शान्ति और प्रगति के विषय में काण्ट के विचार	१३९
	काण्ट के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन	१४३
	जोहान गोटीलेब फिक्टे	१४५
	(Johann Gotilab Fichte)				
४.	जार्ज विल्हेम फ्रैंड्रिक हीगल	१४६
	(George Wilhelm Friedrich Hegal)				
	हीगल (जीवन परिचय एवं रचनाएं)	१४६
	हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति	१५१
	द्वन्द्वात्मक प्रणाली से अभिप्राय	१५१
	हीगल द्वारा समाज तथा राज्य के विकास का				
	द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा अध्ययन	१५५
	द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता	१५७
	द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना	१५९
	हीगल का व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त	१६२
	राज्य के उद्भव के सम्बन्ध में हीगल के विचार	१६३

राज्य और नागरिक समाज में विभेद	१७२
राष्ट्र राज्य, युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीयवाद	१७५
दण्ड और सम्पत्ति	१७७
संविधान पर हीगल के विचार	१७८
हीगल के इतिहास पर विचार	१८०
इच्छा के विषय में हीगल की कल्पना	१८१
हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा	१८२
हीगल के दर्शन की प्रालोचना	१८०
हीगल का प्रभाव एवं मूल्यांकन	१८८
५. थॉमस हिल ग्रीन	२०३
(Thomas Hill Green)			
ऐतिहासिक पृष्ठभूमि	२०३
ग्रीन (जीवन परिचय एवं रचनाएँ)	२०५
ग्रीन के विचार-दर्शन के स्रोत	२०७
ग्रीन के भाष्यात्मिक सिद्धान्त	२०८
ग्रीन का स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्त	२१४
काण्ट और ग्रीन के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की तुलना	२१६
हीगल और ग्रीन के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की तुलना	२२०
ग्रीन का राजनीतिक दर्शन	२२१
ग्रीन की अधिकार सम्बन्धी धारणा	२२२
प्राकृतिक कानून पर ग्रीन के विचार	२२६
सम्प्रभुता पर ग्रीन के विचार	२३१
प्रतिरोध का अधिकार	२३५
'सामान्य इच्छा' पर ग्रीन के विचार	२३८
राज्य के कार्यों पर ग्रीन का विचार	२४१
राज्य और समाज	२४६
विश्ववन्द्यत्व एवं युद्ध पर ग्रीन के विचार	२४८
शक्तिनिधि शासन पर ग्रीन के विचार	२५१
दण्ड पर ग्रीन के विचार	२५१
सम्पत्ति पर ग्रीन के विचार	२५५
प्रालोचना एवं मूल्यांकन	२५६

६. ब्रेडले एवं बोसांके	२७१
(Bradley and Bosanquet)				
फ्रांसिस हरबर्ट ब्रेडले	२७१
(Francis Herbert Bradley)				
बर्नार्ड बोसांके (जीवन परिचय एवं रचनाएँ)	२७३
(Bernard Bosanquet)				
बोसांके का राज-दर्शन	२७४
बोसांके का इच्छा सिद्धांत	२७५
बोसांके का संस्था सिद्धांत	२७८
बोसांके का राज्य सिद्धांत	२७९
राज्य के कार्यों, व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक				
कार्यों पर बोसांके के विचार	२८३
बोसांके के दण्ड संबंधी विचार	२८५
बोसांके के दर्शन की आलोचना और मूल्यांकन	२८७
ग्रीन और बोसांके	२९०
Questions	२९२
Bibliography	३०१

PART-THIRD

विकासवादी विचारक

(The Evolutionists)

७. हर्बर्ट स्पेंसर	३०५
(Herbert Spencer)				
स्पेंसर (संक्षिप्त जीवन परिचय एवं रचनाएँ)	३०५
स्पेंसर के विचारों के स्रोत	३०९
स्पेंसर का विकासवादी सिद्धान्त	३१२
स्पेंसर की विकासवाद की डार्विन के सिद्धान्त				
से समानता व भिन्नता	३१३
स्पेंसर के अनुसार विकास की प्रक्रिया	३१४
स्पेंसर का सामाजिक सावयव सिद्धान्त	३१८
स्पेंसर के सामाजिक सावयव सिद्धान्त की व्याख्या	३१९
प्राणी और राज्य में विभिन्नताएँ	३२१
स्पेंसर का राजनीतिक चिन्तन	३२२
स्पेंसर की व्यक्तिवादिता	३२३

स्पेन्सर के अनुसार राज्य के कार्य...	३२५
विधायकों के पाप	{ 1 } 1	...	३२८
अधिकारों पर स्पेन्सर के विचार...	३२६
स्पेन्सर के दर्शन की आलोचना	३३१
स्पेन्सर का मूल्यांकन	३३८
१८. बेजहट, वॉलस, मैकडूगल	३४२
(Bagehot, Wallas, Mc Dougall)			
ऐतिहासिक पृष्ठभूमि	३४२
वॉल्टर बेजहट (जीवन-परिचय एवं रचनाएँ)	३४४
(Walter Bagehot)			
बेजहट का मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण	३४५
राजनीतिक विकास के बारे में बेजहट के विचार	३४५
बेजहट का 'अप्रैजो सर्विषात'	३५०
बेजहट का मूल्यांकन	३५१
ग्राहम वॉलस (जीवन-परिचय एवं रचनाएँ)	३५१
(Graham Wallas)			
वॉलस की पद्धति	३५२
मानव क्रियाओं के आधार	३५३
प्रजातन्त्र पर वॉलस के विचार	३५६
शासन में और सरकारी अधिकारियों के बारे में वॉलस के विचार	३५७
वॉलस की आलोचना और उसका मूल्यांकन	३५८
विलियम मैकडूगल (परिचय एवं रचनाएँ)	३६१
(William Mc Dougall)			
मैकडूगल का मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त	३६१
आचरण पर मैकडूगल के विचार	३६३
मानव प्रकृति पर मैकडूगल के विचार	३६३
सामूहिक विचारधारा पर मैकडूगल के विचार	३६४
राष्ट्र के विषय में मैकडूगल के विचार	३६५
मैकडूगल के दर्शन की आलोचना और महत्व	३६६
Questions	३६८
Bibliography	३७१

PART-FOURTH

संवहारावाद-मार्क्स से वर्तमान काल तक

(Proletarian Theory—From Marx to the Present Day)

१. कार्ल मार्क्स और उसके पूर्ववर्ती विचारक ...	३७५
(Karl Marx & His Predecessors)	
परिचयात्मक ...	३७५
कल्पनावादी विचारक ...	३७७
(Utopian Thinkers)	
सेन्ट साइमन ...	३७७
(St. Simon)	
चार्ल्स फोरियर ...	३८०
(Charles Fourier)	
राबर्ट ओवन ...	३८४
(Robert Owen)	
मार्क्स के अन्य पूर्ववर्ती समाजवादी ...	३८६
कार्ल मार्क्स (जीवन परिचय एवं रचनायें) ...	३८७
(Karl Marx)	
मार्क्स के प्रेरणा-सूत्र ...	३८२
मार्क्स का वैज्ञानिक समाजवाद ...	३८५
द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद ...	३८६
द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का मार्क्स का सारांश ...	४०३
द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना ...	४०५
इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या ...	४०६
सिद्धान्त की व्याख्या ...	४१०
मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन ...	४१७
वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त ...	४२२
मैनिफेस्टो (Manifesto) ...	४२७
मार्क्स का कार्यक्रम ...	४३१
वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त का आलोचनात्मक मूल्यांकन ...	४३६
मार्क्स का मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त ...	४४२
मूल्य तथा अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का आलोचनात्मक मूल्यांकन ...	४४६

मार्क्स का राज्य सिद्धान्त	४४८
राज्य सिद्धान्तों की आलोचना	४५३
मार्क्सवाद का मूल्यांकन	४५५

१०. विकासवादी समाजवाद (Progressive Socialism)	४६४
फेबियनवाद (स्थापना एवं कार्यक्रम) (Fabianism)	४६६
फेबियनो के अनुसार समाजवाद का ऐतिहासिक आधार	४६८
फेबियनो के अनुसार समाजवाद का औद्योगिक आधार	४७०
फेबियनो के अनुसार समाजवाद का आर्थिक आधार	४७१
फेबियनों का राज्य के प्रति विश्वास	४७३
फेबियनवाद की आलोचना	४७७
फेबियनवाद की सफलता	४७८
फेबियनो की "राष्ट्रीयता"	४७९
समष्टिवाद अथवा राज्य समाजवाद (Collectivism or State Socialism)	४८०
समष्टिवाद क्यों ?	४८१
समष्टिवादी सिद्धान्त	४८३
समष्टिवादी साधन या तरीके	४८७
समष्टिवाद के पक्ष में तर्क	४८९
समष्टिवाद के विपक्ष में तर्क	४९०
समष्टिवाद का मूल्यांकन	४९५
पुनर्विचारवाद (Revisionism)	४९६
बर्ग्सटाइन का संश्लिष्ट जीवन-परिचय	४९६
बर्ग्सटाइन द्वारा मार्क्स की आलोचना	४९७
जीन जोरेस (Jean Jaurès)	५०३
११. श्रमी संघवाद (Syndicalism)	५०६
फ्रेन्च सिन्डिकलिज्म की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि	५०८
क्रान्तिवादी संघवाद का दर्शन	५०९
संघवाद के साधन	५१४
हड़ताल (Strike)	५१६

व्वन्स या तोड़फोड़ (Sabotage)	५१८
लेबिल तथा बहिष्कार (Label & Boycott)	५१९
संघवादी समाज का चित्र अथवा संगठन	५२०
संघवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन	५२३
संघवाद और साम्यवाद तथा अराजकतावाद	५२६
फ्रांस में 'नवीन श्रम संघवाद' एवं संघवाद का विदेशों में प्रभाव	५२७
संघवादी विचारक	५२९
पिलोटेयर (Pelloutie)	५२९
सोरल (Sorel)	५३०
२. श्रेणी समाजवाद	५३३
(Guild Socialism)			
श्रेणी समाजवादियों द्वारा आधुनिक समाज की आलोचनायें	५३७
श्रेणी समाजवादी दर्शन	५३९
गिल्डों का समाज	५४०
श्रेणी समाजवाद में व्यवस्था	५४२
मजदूरी और कीमत	५४४
श्रेणी समाजवादियों का राजनीतिक सिद्धान्त	५४५
हॉब्सन का मत (Hobson's View)	५४७
कोल का मत (Cole's View)	५४७
टेड यूनियन और गिल्ड्स	५५२
श्रेणी समाजवाद के साधन	५५३
श्रेणी समाजवाद की आलोचना एवं उसका मूल्यांकन	५५५
१३. साम्यवाद	५६२
(Communism)			
लेनिन (संक्षिप्त जीवन परिचय)	५६३
(Lenin)			
लेनिन का मार्क्सवाद से सम्बन्ध	५६८
लेनिन का साम्राज्यवादी मूल्यांकन	५७२
द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के विषय में लेनिन के विचार	५८०
(Lenin on Dialectical Materialism)			
लेनिन की क्रांति-विषयक धारणा	५८३
(Lenin on Revolution)			
लेनिन द्वारा मार्क्सवाद को क्रान्तिकारी बनाना	५८३
लेनिन की क्रांति की टेक्नीक	५८५

लेनिन की दल सम्बन्धी धारणा	५८६
अमजीवीय अधिनायकवाद के विषय में लेनिन के विचार	५९४
अमजीवी क्रांति के यन्त्र के रूप में	५९५
सक्रमणकालीन राज्य के रूप में	५९६
अमजीवीय तानाशाही का व्यावहारिक रूप	५९८
मार्क्स के अनुयायी के रूप में लेनिन का मूल्यांकन	६०२
स्टालिन	६०४
(Stalin)
स्टालिनवाद (Stalinism)	६०५
स्टालिन का एक देश में समाजवाद का सिद्धांत	६०७
स्टालिन की क्रांति सम्बन्धी धारणा	६१४
स्टालिन के बाद	६१६
(After 'Stalin')
चीनी मार्क्सवाद	६१८
साम्यवादी सिद्धान्त	६२२
१४ अराजकतावाद	६३०
(Anarchism)
अराजकतावादी परम्परा	६३१
अराजकतावादी सिद्धांत	६३२
अराजकतावादी विचारक	६३६
विलियम गोडविन	६३६
(William Godwin)
होग्स्किन	६४०
(Hodgskin)
प्रोडोन	६४०
(Proudhon)
साम्यवादी अराजकतावादी	६४४
माइकेल बैकुनिन	६४४
(Michael Bakunin)
प्रिन्स क्रोपोटकिन	६४०
(Prince Kropotkin)
धमनवादी अराजकतावाद	६४६
(Territorial Anarchism)
काउन्ट ली टॉलस्टॉय	६६१
(Count Leo Tolstoy)

अराजकतावाद की आलोचना	६६३
अराजकतावाद का मूल्यांकन	६६७
Questions	६७०
Bibliography	६८३

PART-FIFTH

गांधी, लास्की, फोल और रसल के राजनैतिक विचार (Political Ideas of Gandhi, Laski, Cole and Russel)

१५. महात्मा गांधी	६८७
(Mahatma Gandhi)				
गांधीवाद और गांधी मार्ग	६८७
गांधीजी और उनका जीवन	६९१
गांधीजी पर प्रभाव	६९८
गांधीजी और उनका धर्म	७०१
धर्म और राजनीति	७०८
गांधीजी और ईश्वर	७१३
गांधी दर्शन का आध्यात्मिक पहलू	७१६
गांधीजी और अहिंसा	७२५
गांधीजी और सत्याग्रह	७३२
सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध	७३३
सत्याग्रह की प्रविधि अथवा तकनीक	७३७
विदेशी आक्रमण और युद्ध के विरुद्ध अहिंसा				
एवं सत्याग्रह की उपयोगिता	७४०
गांधीजी के राजनीतिक व आर्थिक विचार	७४२
राज्य के प्रति दृष्टिकोण	७४४
व्यक्ति की स्वतन्त्रता तथा सामाजिक अनुशासन	७५१
गांधी का राष्ट्रवाद और अन्तर्राष्ट्रीयवाद	७६७
राष्ट्रीयकरण और हड़ताल के बारे में गांधीजी के विचार	७६६
गांधीवाद और समाजवाद	७७०
गांधीवाद और मार्क्सवाद	७७६
गांधीवाद का मूल्यांकन	७८०

१६. लास्की, कोल, रसेल	"	७८७
(Laski, Cole, Russell)					
हेरोल्ड जोजेफ लास्की	७८७
(Herold Joseph Laski)					
जीवन-परिचय एवं रचनाएं	७८७
लास्की के राजनीतिक विचार	७८६
राज्य की प्रकृति और सम्प्रभुता सम्बन्धी विचार	७८६
भाषाकारिता की समस्या	८०७
लास्की की अधिकारों विषयक धारणा	८११
लास्की के स्वतन्त्रता और समानता पर विचार	८१७
सम्पत्ति के विषय में लास्की के विचार	८२२
लास्की मार्क्सवाद के रूप में	८२४
प्रजातन्त्र और अन्तर्राष्ट्रियता	८२७
लास्की के दर्शन का मूल्यांकन	८२६
जी० डी० एच० कोल	८३१
(G. D. H. Cole)					
संक्षिप्त जीवन-परिचय एवं रचनाएं	८३१
कोल के राजनीतिक विचार	८३३
कोल का बहुलवाद	८३३
कोल का समाजवाद	८३८
बर्ट्रण्ड रसेल	८४२
(Bertrand Russell)					
संक्षिप्त जीवन-परिचय एवं रचनाएं	८४२
रसेल के प्रमुख विचार	८४४
युद्ध सम्बन्धी विचार	८४५
स्वतन्त्रता विषयक विचार	८४७
रसेल के राज्य सम्बन्धी विचार	८४६
रसेल के सम्पत्ति विषयक विचार	८४३
रसेल के समाजवाद, फासीवाद, प्रजातन्त्र सम्बन्धी विचार	८४४
रसेल का महत्त्व	८४६
Questions	८४७
Bibliography	८६३

आधुनिक राजनीतिक चिन्तन और उसकी पृष्ठभूमि



राजनीतिक चिन्तन के इतिहास के प्रथम ग्रंथ में प्राचीन यूनान के आरम्भ से लेकर वर्तमान तक के राजनीतिक विचार की समीक्षा की गयी थी। आधुनिक राजनीतिक विचारों की पृष्ठभूमि को समझने के संदर्भ में यह अनुप-युक्त नहीं होगा कि हम प्राचीन यूनान में चलकर ही आधुनिक युग तक के राजनीतिक चिन्तन के इतिहास पर एक सरसरी निगाह डालें।

यूनान के नगर-राज्यों के स्वरूप का प्रभाव हमें यूनान के महान राज-नीतिक विचारकों की विचारधारा पर स्पष्टतया दिखलाई पड़ता है। प्लेटो तथा अरस्तु के राजनीतिक विचारों की आधारशिला नगर-राज्य की प्रकृति पर ही टिकी हुई है। रोमन साम्राज्य की स्थापना से नगर-राज्य की स्वतन्त्रता विघ्न-मिष्ट हो गई। नगर-राज्यों की दीवारें गिराकर महान रोमन साम्राज्य का स्वरूप साकार हुआ। स्टोइक्स के विचारों पर मूलतः इम नई म्युनि का प्रभाव पड़ा। तत्पश्चात् इमार्ड धर्म का आविर्भाव हुआ जिससे यूनानी रोमन सम्यता में एक नूतन तत्व का प्रवेश हुआ। जनैः शनैः ईसाई धर्म रोमन साम्राज्य का राजकीय धर्म बन गया। इस तथ्य ने राजनीतिक विचारधारा को एक नई दिशा प्रदान की तथा राजनीतिक विचारक पोपशाही तथा साम्राज्य के स्वरूप के सम्बन्ध में विचार करने लगे। १६वीं शताब्दी में सांस्कृ-तिक पुनर्जागरण और मुबार आन्दोलन हुए तथा पश्चिमी यूरोप के क्षितिज पर राष्ट्र-राज्यों का उदय हुआ। इनके परिणामस्वरूप मध्यकालीन यूरोप का आधुनिकरण प्रारम्भ हुआ तथा राजनीतिक विचारधारा में भी एक नया मोड़ आया। राजनीतिक विचारक राष्ट्र राज्य की प्रकृति एवं स्वरूप का अध्ययन करने लगे। राष्ट्र राज्य का ऐसा स्वरूप सामने आया जो धर्म निरपेक्ष होने के साथ-साथ सर्व प्रभुमत्ता सम्पन्न था। इस शताब्दी में राजनीतिक विचारक राष्ट्र-राज्य के स्वरूप के संभव में ही विचार करते रहे।

१७वीं शताब्दी में मुख्यतया दो राजनीतिक विचारधाराएँ रही। एक और राजनीतिक विचारकों ने राज्य के निरंकुशवाद का समर्थन किया और दूसरी और नागरिकों की स्वतन्त्रता प्रदान करने के लिये निरंकुशवाद पर कठोर प्रहार किया। एक और बीदां और हाक्स ने निरंकुशवाद का समर्थन किया तो दूसरी ओर लॉक ने सांविधानिक राजतंत्र का समर्थन किया। हूरो ने सर्वांगीण सम्पन्न लोकप्रिय मार्क्सवादीयता का पक्ष लिया। माण्टेस्क्यू ने भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के पक्ष में शक्तिशाली पक्ष की। कुछ समय पश्चात् फ्रांस में

एक महान् क्रांति हुई। यह महान् क्रांति 'स्वतन्त्रता, समानता तथा भ्रातृत्व' के सिद्धांतों पर आधारित थी। ये सिद्धांत अल्प समय में ही सम्पूर्ण यूरोप के मूजने लगे। जन साधारण में भी चेतना जाग्रत हुई। उनका मनोबल इतना दृढ़ हो गया कि आगे चलकर उन्होंने नेपोलियन जैसे निरंकुश शक्तियों का भी दृढ़ विरोध किया। यह क्रांति फ्रांस तक ही सीमित नहीं रही बल्कि इसका प्रभाव सम्पूर्ण यूरोप एवं उत्तरी अमेरिका पर भी पड़ा। क्रांतिकारियों की उत्पत्ति बढ़ती देखकर इंग्लैंड में बर्क और अमेरिका में हेमिल्टन तथा मेडीसन जैसे मन्त्रवादियों को धक्का लगा तथा फ्रांस के विरुद्ध एक रुढ़िवादी प्रतिक्रिया का जन्म हुआ। टॉमस पेन ने बर्क के विरुद्ध लोकप्रिय संप्रभुता का प्रबल समर्थन किया। फ्रांसीसी क्रांति तथा लोकतन्त्र के सिद्धांत के गुणों के मध्य विवाद उठ खड़ा हुआ जिसमें अनेक राजनीतिक दार्शनिकों ने भाग लिया। यह क्रांति फ्रांस तक ही सीमित नहीं रही बल्कि पूरे यूरोप तथा अमेरिका तक इसकी लहरें पहुँची। इस क्रांति के परिणामस्वरूप कुछ ऐसी शक्तियों का जन्म हुआ जिन्होंने १९वीं शताब्दी के राजनीतिक विचारों तथा घटनाओं पर गहरा प्रभाव डाला। इसी काल में नेपोलियन बोनापार्ट का प्रादुर्भाव हुआ जिसने शक्ति के आधार पर यूरोप में निरंकुश शासन की स्थापना का तथा जिसने लोकतन्त्र को पूर्णतया घराशाही कर दिया। नेपोलियन द्वारा विजित प्रदेशों में देश-भक्ति और राष्ट्रीय भावना की धारा उबड़ पड़ी, यही आगे चलकर १९वीं शताब्दी में राष्ट्र-राज्य का एक प्रधान तत्व बन गई। इस शताब्दी में सविधान-निर्माण का कार्य इतने बड़े पैमाने पर हुआ जिसका उदाहरण मानव जाति के इतिहास में उससे पहिले नहीं मिलता।

फ्रांस की इस क्रांति के अतिरिक्त एक और महत्वपूर्ण क्रांति हुई जिसका आरम्भ तो १८वीं शताब्दी में हुआ किन्तु जिसके परिणाम १९वीं शताब्दी में परिलक्षित हुए। यह क्रांति एक यांत्रिक क्रांति थी। इस यांत्रिक क्रांति ने मानव जीवन में एक आमूलचूल परिवर्तन कर डाला। यह घटना मानव इतिहास में अपनी सानी नहीं रखती। ऐसा परिवर्तन इससे पूर्व कभी नहीं हुआ था। दो हजार वर्षों से मानव जाति जिस विचार एवं व्यवहार में विश्वास करती चली आ रही थी वह सब इन दो पीढ़ियों में ही बदल गया। नगर-जीवन से होने वाला समस्त परिवर्तन भी इसके सामने लुप्त हो गये। १९वीं और २०वीं शताब्दी के राजनीतिक विचारों को मली प्रकार हृदयगम करने के लिये उस परिवर्तन का ज्ञान लेना अति आवश्यक है जो कि औद्योगिक क्रांति के परिणामस्वरूप हुआ।

औद्योगिक क्रांति—१८वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में आप से चलनेवाले इंजिन का आविष्कार हुआ और उसी क्षण से औद्योगिक क्रांति का आगण्ड हुआ। धीरे-धीरे मशीनों की चलाने के लिये वाष्प-इंजिन का प्रयोग किया जाने लगा। १९वीं शताब्दी में अनेकानेक अन्य आविष्कारों से उसका विकास हुआ। इस विकास का परिणाम यह हुआ कि जिल्पकारी तथा कृषि-प्रधान अर्ध-व्यवस्था छिन्न भिन्न हो गई तथा उसके स्थान पर यांत्रिक उत्पादन पद्धति आ गई। इसमें यन्त्रीकरण तथा केन्द्रीकरण की समस्याएँ पैदा हो गईं। यांत्रिक उत्पादन पद्धति ने एक नवीन सभ्यता का जन्म दिया जो कि नगरों में

केन्द्रित हुई। इस क्रांति के परिणामस्वरूप एक नवीन मध्यम वर्ग का प्रादुर्भाव हुआ। यह नवीन वर्ग अपनी शक्ति से परिचित था तथा इस शक्ति का प्रयोग राजनीतिक उद्देश्यों की सिद्धि के लिये करना चाहता था। यन्त्रकला का इतना महत्व बढ़ा कि उसी के नाम पर इस युग का नामकरण भी कर दिया गया। यन्त्रकला का असीम विकास हुआ; वायुयान, वायरलेस, टेलीविजन, परमाणु तथा उद्‌जन वम आदि सब यन्त्रकला के विकास की सृष्टि हैं।

श्रीलौकिक क्रांति के अनेक परिणाम हुए। एक महत्वपूर्ण परिणाम यह हुआ कि जनसंख्या में काफी वृद्धि हो गई। एक बात यह और हुई कि गांवों में रहनेवाले लोग नागरिक जीवन की ओर आकृष्ट हुए। बहुत बड़ी संख्या में मनुष्य गांवों को छोड़कर नगरों की ओर जाने लगे। इस प्रकार नगरों की आबादी बहुत बढ़ गई। इस वृद्धि से नई-नई आर्थिक और सामाजिक समस्याएँ उत्पन्न हो गईं। स्वास्थ्य, शिक्षा, पारिवारिक जीवन में अनेक समस्याएँ पैदा हो गईं। नगरों में जनसंख्या का जो केन्द्रीकरण हुआ, उसके कुछ अच्छे परिणाम भी निकले। इससे लोगों के विचार तथा जीवन की प्रवृत्तियों में एक अद्भुत परिवर्तन आ गया।

अपनी श्रीलौकिक प्रगति तथा यन्त्रकला की कुशलता के कारण यूरोप, एशिया तथा अफ्रीका के देशों से आगे निकल गया। १९वीं शताब्दी में यूरोपीय देश साम्राज्य विस्तार में लग गये। विजित देशों का शोषण किया जाने लगा। इंग्लैंड ने भारत, बर्मा मनाया, चीन, ईरान तक अपने साम्राज्य का विस्तार कर लिया। यूरोपीय ताकतों ने अफ्रीका को आपस में बांट लिया। १९वीं शताब्दी में साम्राज्यवादी विचारधारा की प्रमुखता रही। आर्थिक शान्तिवाद तथा साम्राज्यवाद ये दो श्रीलौकिक क्रांति के महान् परिणाम थे। अपने श्रीलौकिक प्रगति एवं यांत्रिक कला-कीशल के बल पर ही अमेरिका दुनियाँ के अन्य देशों से काफी आगे बढ़ गया।

श्रीलौकिक क्रांति का एक अन्य परिणाम भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है जिसने राजनीतिक विचार को अधिक प्रभावित किया है। यन्त्रीकरण के परिणामस्वरूप मालिक और मजदूरों के सम्बन्ध बिल्कुल बदल गये और समाज में एक नवीन श्रमिक वर्ग का जन्म हुआ। १९वीं शताब्दी में मरकारों ने 'लैसै फेयर' (*Laissez Faire*) की नीति अपनाई। इससे आर्थिक क्षेत्र में खुली प्रतिस्पर्धा होती रही जिसके परिणामस्वरूप मजदूरों का शोषण होता रहा। मजदूरों के इस शोषण को देखकर कुछ लोगों ने मुधारों की माँग की। इस प्रकार कल्पनावादी (*Utopian*) समाजवाद का जन्म हुआ। इसके बाद कार्ल मार्क्स ने समाजवादी विचार को एक नई दिशा प्रदान की। १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तथा २०वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में समाज में एक नवीन व्यवस्था की स्थापना करने वाले समाजवादी और साम्यवादी सिद्धांतों का व्यापक प्रचार हुआ। मार्क्स के सिद्धांतों से श्रमिक वर्ग में राजनीतिक चेतना आई और वह संगठित हो गया।

यन्त्रीकरण ने यातायात तथा आवागमन को काफी सुविधाजनक बना दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि राष्ट्रीय बाजारों ने विश्व बाजार तथा राष्ट्रीय अर्थव्यवस्थाओं ने विश्व अर्थ व्यवस्थाओं का रूप ले लिया। विश्व

वे मजदूर विश्व व्यापी संगठन में संगठित होने लगे। विश्व साम्यवाद की समावना न पूँजीपति देशों को एक और संगठित कर दिया तथा वे साम्यवाद के बढ़ने हुए प्रवाह को रोकने के लिए अनेक साधनों का प्रयोग करने में लगन हुए। आज स्थिति यह है कि सारा विश्व दो परस्पर गुटों में विभक्त है तथा तृतीय महायुद्ध के बादल मँडरा रहे हैं।

राजनीतिक सिद्धांतों का ऐतिहासिक विकास—१९वीं शताब्दी में न केवल आर्थिक क्षेत्र में ही क्रांति हुई बरन बौद्धिक क्षेत्र में भी एक महान् क्रांति हुई। १८५९ ई० में चार्ल्स डार्विन की प्रसिद्ध पुस्तक 'धोरिजिन ऑफ स्पीमिज' (*Origin of Species*) प्रकाशित हुई। इस पुस्तक ने बौद्धिक क्षेत्र में एक हलचल पैदा कर दी। विज्ञान का एक नया ऋम सामने आया। राजनीतिक विचारकों ने विकास की भाषा में सोचना आरम्भ कर दिया। प्रत्येक क्षेत्र में विकासवादी सिद्धांत लागू किया गया। जीवशास्त्र, समाज-रचना शास्त्र, मनोविज्ञान शास्त्र, आचार शास्त्र, भूगम शास्त्र, तथा ज्योतिष शास्त्र सभी पर इसका प्रभाव पड़ा। इस प्रकार की विचारधारा का एक महत्वपूर्ण परिणाम यह हुआ कि अब तक धर्म तथा मानवीय विषयक मनुष्य की पर भारावत धारणायें सरल मान्यताओं पर आधारित थीं, पर अब उन मान्यताओं में उतना विश्वास नहीं रह गया तथा उनका परीक्षण किया जाने लगा। धीरे-धीरे विज्ञान भी अपने चरण आगे बढ़ा रहा था। विज्ञान की प्रगति से मानव की धम में आस्था हिल उठी। शिक्षा का प्रसार तेजी से हुआ इससे भी परम्परा तथा धर्म के प्रति लोगों की आस्था में फर्क आया।

१८वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में लेकर बीसवीं शताब्दी तक राजनीतिक चिन्तन का इतिहास बहुत ही महत्वपूर्ण रहा है। इस काल में अनेक विचारक हुए उनके विचारों से प्रभावित होकर अनेक क्रांतियाँ हुईं। इस काल की प्रमुख विषयता यह रही कि इसमें अनेक प्रभावशाली विचारधाराओं का उत्कर्ष एवं अवनति हुआ। इन विचारधाराओं ने राजनीतिक क्षेत्र में उषज पुष्पल मन्त्रा दी तथा नवीन क्रांतियों को जन्म दिया। अमेरिका तथा फ्रांस में राज्य-क्रांतियाँ हुईं, उसी समय औद्योगिक क्रांति भी हुई। इन सबने मानवीय विचारधारा को ही प्रभावित नहीं किया बरन मनुष्यों के सोचने का ढंग ही बदल गया। राजनीतिक विचारधारा में एक नवीन चेतना प्रभुत्व की जाने लगी। इसके परिणामस्वरूप जन-जीवन के सामाजिक, राजनैतिक एवं आर्थिक क्षेत्र में महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए।

इस काल में मण्टेस्क्यू, वाइको, ह्यूम, बर्क आदि अनेक ऐतिहासिक विचारक हुए। इन्होंने अपनी तर्कशक्ति से सामाजिक समझौते के सिद्धान्त को कसौटी पर कसा। वह इस कसौटी पर खरा नहीं उतरा, अतएव उसकी कोई उपयोगिता नहीं रह गई। इन महान् विचारकों ने राजनीतिक विचारधारा की परम्परा पर अधिक बल दिया। इससे अनेक नयी राजनीतिक विचारधाराओं का जन्म हुआ।

१८वीं शताब्दी में 'उपयोगितावाद' की राजनीतिक विचारधारा ने प्रत्यधिक जोर पकड़ा। 'उपयोगितावाद' एक तर्कवादी युग के भावात्मक सिद्धान्तों का खण्डन किया। इसने, जो भौतिक रूप से इग्नैड की राजनीतिक

दार्शनिकता की उपज है, व्यक्ति को समाज का अभिन्न अंग मानते हुए यह मान्यता प्रकट की कि व्यक्ति जो कुछ भी करना है वह उसकी उपयोगिता को देखकर ही करना है। प्रत्येक मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति यही होनी है कि वह अधिकाधिक सुख प्राप्त करे और दुःख से दूर रहे। वह वही काम करता है जिससे उसे सुख मिले, और वह प्रत्येक ऐसे कार्य को करने के लिए अनिच्छुक रहना है जिसमें उसे मिलने की सम्भावना न हो। समाज का प्रत्येक व्यक्ति इसी इच्छा में प्रेरित होता है, अतः समाज में एक नियमित व्यवस्था बनाये रखने के लिए तथा व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्धों को स्थिर रखने के लिए राज्य की आवश्यकता अनुभव होती है। राज्य का उद्देश्य यही होना चाहिए कि वह 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम हित' करे। उपयोगितावाद के प्रवर्तकों में डेविड ह्यूम, प्रॉस्टे और हचिंसन के नाम लिये जाते हैं। जर्मनी केन्यम उपयोगितावादियों में सर्वाधिक विनम्रण प्रतिभामय विद्वान हुआ और उसके बाद अन्त में जॉन स्टुअर्ट मिल ने उपयोगितावाद में अनेक महत्वपूर्ण संशोधन करते हुए केन्यम के उपयोगितावादी विचारों की पुनर्समीक्षा की। १९वीं शताब्दी के अधिकांश भाग में ब्रिटेन पर उपयोगितावादी चिन्तन की ही प्रभावना छापी रही।

उपयोगितावाद इंग्लैण्ड में औद्योगिक क्रांति से उत्पन्न स्थिति से सामना करने में असमर्थ रहा और प्रवृत्ति समष्टिवाद की ओर उन्मुख हुई जिसका कोई औचित्य उपयोगितावाद के पास न था। इन परिवर्तित परिस्थितियों में उपयोगितावाद को राजनीतिक रूप से निष्पन्न अनुभव किया गया। विचारशील व्यक्ति यह मोचने लगे कि राज्य के स्वरूप और उसके व्यक्ति से सम्बन्ध के किसी उद्युक्त सिद्धांत की रचना करने से पूर्व शुरुआत ही एक नवीन मिरे से करनी होगी। उन्हें विश्वास हो चला कि मानव-स्वभाव का उपयोगितावादी मोचनी धारणा का अलग एक अधिक ठोस धारणा प्रस्थापित करनी होगी। यह कार्य आदर्शवादियों ने किया जिनके विचार का केन्द्र बिन्दु सामाजिक सम्पूर्ण है और जिसके साथ वे व्यक्ति का सामंजस्य करना चाहते हैं। इंग्लैण्ड में टॉमस हिल ग्रीन ने उदारवादी आदर्शवाद की वास्तविक अर्थों में नींव रखी, यद्यपि वहां आदर्शवादी धारा का प्रवाह तात्कालिक रूप से जर्मन दार्शनिक आदर्शवाद का आगमन था। जर्मन आदर्शवाद का सूत्रपात इमेनुएल काण्ट से हुआ और इसकी चरम परिणति हीगल में देखने को मिली। आदर्शवादियों ने सर्व सामान्य प्रमुख सिद्धांतों को प्रस्थापित करते हुए यह माना कि राज्य एक नैतिक और अनिवार्य मस्या है, राज्य सर्वशक्तिमान है तथा उसमें और व्यक्ति में कोई पारस्परिक विरोध नहीं है, राज्य का अर्थात् उद्देश्य व व्यक्तित्व है तथा वह मनुष्य की सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है। आदर्शवादियों ने राजा-पालन को स्वतन्त्रता माना और राज्य को अधिकारों का जन्मदाना बताया।

१९वीं शताब्दी की उपयोगितावादी तथा उग्रवाद एवं उदारवाद इन दो रूपों को लिए हुए आदर्शवादी चिन्तन ने तो प्रभावित किया ही, किन्तु इनके अनिर्गन्त एक अन्य विचारधारा ने भी १९वीं सदी के चिन्तन को एक नया मोड़ दिया। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में यह विचारधारा वैज्ञानिक विचारधारा के नाम से प्रख्यात है। इस विचारधारा के दार्शनिकों ने मानव-

जीवन की व्याख्या प्राकृतिक विज्ञान के शब्दों में करने का प्रयास किया। उन्होंने राज्य और उसकी समस्याओं का अध्ययन करने के लिए जीव-शास्त्रीय दृष्टिकोण अपनाया। दूसरी ओर कतिपय ऐसे दार्शनिक हुए जिन्होंने मनो-वैज्ञानिक दृष्टिकोण को अधिक उपयुक्त समझा। यदि हरबर्ट स्पेन्सर जीव-शास्त्रीय व्याख्या के जनक के रूप में सामने आया तो बेजहॉट मनोवैज्ञानिक व्याख्या की अग्रदूत बना। स्पेन्सर ने आचार-शास्त्र और राजनीति-शास्त्र को जीवन के नियमों के विज्ञान के समान और उनका एक अंग माना तथा अपने विकासवादी दर्शन के द्वारा भौतिक शास्त्र एवं जीवशास्त्र जैसे दो विभिन्न विषयों को समन्वित करने का प्रयास किया। बेजहॉट ने सामाजिक और राजनीतिक व्यापार के प्रति मनोवैज्ञानिक पद्धति को ग्रहण किया जिसे अन्य अनेक श्रिटिश, फ्रेंच एवं अमेरिकन विद्वानों ने विस्तृत किया। यह कहना अत्युक्तिपूर्ण नहीं है कि बेजहॉट के समय से ही राजनीतिक सिद्धांतवादी सामाजिक मनोवैज्ञानिक बन गये हैं। मानव-जीवन की समस्याओं के समाधान में मनाविज्ञान का प्रयोग मात्र का फंशन बन गया है। इस प्रसंग में हमें मन (Main) तथा सेविग्नी (Savigny) सरीखे विचारकों को भी नहीं भूलना चाहिए जिनकी अध्ययन-पद्धति ऐतिहासिक थी।

१९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में कार्ल मार्क्स और एंगेल्स के सिद्धान्तों ने राजनीतिक कल्याण-विकल्या पर व्यापक प्रभाव डाला और वह प्रभाव २०वीं शताब्दी के आरंभ के चिन्तन पर भी व्यापक रूप से छाया हुआ है। आज का तो युग ही समाजवाद का युग कहा जाता है जो किसी न किसी रूप में समार के करोड़ों व्यक्तियों का एक धर्म सा बन गया है, और उनके विचारों एवं कार्यों की रूपरेखा निर्धारित करता है। सिद्धान्तिक दृष्टि से टामस मूर ने एक आदर्शवाद समाजवादी व्यवस्था का चित्र खींचा। तत्पश्चात् इसके मूलधारों में कल्याणवादी विचारक सैण्ट साइमन तथा फोरियर और उनके समकालीन रोबर्ट ओवन एवं कुछ अन्य विचारक हुए। इन सब ने १९वीं शताब्दी में समार के सामने समाजवाद के विकासवादी, इतिहासिक या शान्तिवादी तथा आदर्शवादी पक्ष पर बल दिया। लेकिन राजनीति में कार्ल मार्क्स के पक्षपात ने समाजवादी शान्तिपूर्ण धारा को मजबूत, वेगवती और तानिकारी नदी में परिवर्तित कर दिया। पूँजीवाद, स्वतन्त्र व्यापार तथा प्रतिस्पर्धा और 'लैंग्वे केयर' के सिद्धान्तों पर, जिन पर कि गणितीय वा सामाजिक दावा आधारित था, मार्क्स और एंगेल्स ने बड़ा प्रहार किया। उन्होंने समाजवाद को स्वयंशुद्ध में निकाल कर एक वैज्ञानिक पापम प्रदान किया और उसे केवल क्रान्ति ही मानकर जनक्रान्ति के रूप में लटका दिया। आज के युग में समाजवाद के विकासवादी और प्रतिवादी दोनों ही रूप स्पष्ट रूप से वर्तमान राजनीति में झूड़े जा सकते हैं। हमी और चीनी साम्यवाद मार्क्सवाद के ही रूसी और चीनी संस्करण हैं।

कार्ल मार्क्स और एंगेल्स ने प्रेरणा प्राप्त करनेवाले विचारकों ने सामाजिक पुनर्रचना के विभिन्न सिद्धान्तों को प्रतिपादित किया। बट्टर मार्क्सवाद की अपेक्षा प्रजातान्त्रिक एवं विकासवादी समाजवाद इंग्लैण्ड की धरती के लिए अधिक उपयुक्त सिद्ध हुआ और वही माना-समाजवादी

ग्रान्दोलनों ने जन्म लिया जिनमें गर्वाधिक महत्वपूर्ण 'फेबियनवाद' सिद्ध हुआ। १८८७ में फेबियनवादियों ने अपने समाज का उद्देश्य प्रकट करते हुए कहा कि फेबियन समाज समाजवादियों का समाज है जिसका उद्देश्य समाज का नव-संगठन करना है, यह नया संगठन भूमि तथा उद्योगबन्धों को व्यक्तिगत तथा वर्ग के स्वामित्व से निकाल कर समाज को उसका स्वामी बनाकर किया जायेगा जिससे सब सामान्य लाभ के लिए कार्य करें और केवल इस रीति से ही समस्त लाभों का समस्त जनता में समानता के आधार पर वितरण किया जा सकेगा। वास्तव में फेबियनवाद ने क्रांति और हिंसा से दूर रहते हुए वैधानिक उपायों द्वारा समाजवाद की स्थापना करने का आग्रह किया है और विनाश की अपेक्षा सुधार को अधिक महत्व दिया है। विकासवादी समाजवाद का एक महत्वपूर्ण पहलू समष्टिवाद के रूप में सामने आया जिसे राज्य समाजवाद, समूहवाद आदि नामों से भी पुकारा जाता है। यह समाजवाद का एक परिष्कृत सम्प्रदाय है जो समाजवादी उद्देश्य की पूर्ति के लिए शांतिपूर्ण उपायों पर बल देता है। समाष्टिवादी परिवर्तन की क्रमिकता में विश्वास रखते हुए चाहते हैं कि राज्य में समाजवादी क्रांति बिना किसी रक्तपात तथा हिंसा के धीरे-धीरे लायी जाय। विकासवादी समाजवाद की एक प्रमुख शाखा पुनर्विवारवाद के रूप में प्रतिफलित हुई जिसकी सर्वाधिक महत्वपूर्ण व्याख्याता बर्नस्टाइन हुआ। पुनर्विचारवादियों द्वारा मार्क्स के सिद्धान्त की कटु आलोचना की गयी और इस बात पर बल दिया गया कि मार्क्सवाद के क्रांतिकारी पहलू की अपेक्षा विकासवादी पहलू पर बल दिया जाना चाहिए और परिवर्तित परिस्थितियों में मार्क्सवादी सिद्धान्तों में आवश्यकतानुसार संशोधन किये जाने चाहिए।

१९वीं शताब्दी के अन्तिम भाग में फ्रांस के श्रमिक ग्रान्दोलन के गर्भ से श्रमजीवी वर्ग के लिए श्रमी संघवाद नामक एक नये सामाजिक सिद्धान्त का जन्म हुआ। यह एक क्रांतिकारी विचारधारा है जो शांति और विकासवाद दोनों सिद्धान्तों को अस्वीकार कर मजदूरों को तुरन्त सब प्रकार के बन्धनों से मुक्त करना चाहती है। इस विचारधारा में मजदूरों का स्वाधीनता प्रेम इस सीमा तक पहुँच गया है कि यह औद्योगिक क्षेत्र उद्योगपतियों के अधिकार के विरुद्ध ही नहीं बल्कि राजनीतिक क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप के विरुद्ध भी विद्रोह करती है। संघवाद उद्योगों का संचालन व स्वामित्व राज्य के हाथों में न देकर मजदूरों के हाथ में रखना चाहता है। समाजवाद की एक अन्य प्रशाखा, जिसे हम समाजवाद का अंग्रेजी संस्करण कह सकते हैं, श्रेणी समाजवाद है। मध्यमार्गीय यह विचारधारा अंग्रेजी फेबियनवाद और फ्रेंच संघवाद का 'बुद्धिजीवी शिशु' है जिसका प्रतिपादन २०वीं शताब्दी की प्रथम एवं द्वितीय दशकाव्दियों में किया गया। सामान्य रूा में श्रेणी समाजवाद का उद्देश्य उद्योग में उन लोगों के स्वराज्य की स्थापना करना, जो उनमें सलग्न हैं तथा वर्तमान वेतन प्रथा का अन्त करना है। इसके अनुसार एक ऐसा व्यवस्था का निर्माण करना चाहिए जितमें श्रमिकों की रचनात्मक प्रवृत्तियों का प्रत्यक्षीकरण हो सके। पूँजीवादी व्यवस्था और प्रादेनिक प्रतिनिधित्व का विनाश करके वह चाहता है कि इनके स्थान पर औद्योगिक समाज में उत्पादकों के सघ हों और ये सघ संस्था में इतने हों जितने कि

समाज में होनेवाले कार्य । क्रमिक परिवर्तन में विश्वास करनेवाली इस विचारधारा का आज सक्रिय राजनीति से एक प्रकार से सन्ध्या हो चुका है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ में आधुनिक राजनीतिक चिन्तन की दो अन्य महत्वपूर्ण विचारधाराओं अराजकतावाद एवं गांधीवाद पर प्रकाश डाला गया है । अराजकतावाद किता निश्चित सिद्धान्त का नाम नहीं है अपितु एक आधारभूत विचार का सूचक है जिसे कतिपय विचारकों ने अपनाकर अपने अपने ढंग से व्यवहृत किया है । इसका आधारभूत विचार यह है कि राजनीतिक शक्ति किसी भी रूप में एक बुराई है, अनिवार्य एवं अनावश्यक है । मानवीय सम्बन्धों में ग्याय की स्थापना करने के लिए राज्य की समूल नष्ट कर दिया जाना चाहिए और उसके स्थान पर एक स्वतन्त्र समाज का संगठन किया जाना चाहिए जिसमें सामन्तत्व की स्थापना उत्पादन उपभोग तथा एक सम्य प्राणी की नाना आवश्यकताओं को संतुष्ट करने के लिए स्वतन्त्रतापूर्वक बनाये गये विभिन्न संगठनों में स्वतन्त्र समझौते द्वारा होती है । ऐसा इसलिए सम्भव है क्योंकि मनुष्य स्वभाव से अच्छा है । गांधीवाद, जो आज के युग की एक अत्यन्त सजीव, सुधारवादी और प्राणदायिनी विचारधारा है, इस रूप में अराजकतावादी है कि यह आधुनिक केन्द्रीभूत राज्य की व्यक्ति की स्वतन्त्रता का शत्रु समझती है । यह दसन वैयक्तिक सम्पत्ति और निर्विधि प्रतिस्पर्धा पर आधारित वर्तमान सामाजिक और अधिक व्यवस्था के स्थान पर सत्य और अहिंसा पर आधारित ऐसे नवीन समाज की रचना करना चाहता है जिसमें व्यक्ति को अधिकतम स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके । इस तरह यह मार्क्सवाद या साम्यवाद, अराजकतावाद या अन्य और किसी बाद की अपेक्षा अधिक जीवन्त और अधिक नातिकारी है । अन्त में ममकालीन राजनीतिक विचार-क्षेत्र के तीन महारथियो लास्की, कोल तथा रसल के विचार पठनीय हैं ।

PART – FIRST



उपयोगितावादी विचारक (The Utilitarians)

१. जर्मो वेन्त्यम

२. जॉन स्टुअर्ट मिल

' Happiness is the only ultimate criterion and liberty must submit itself to that criterion. The end of the state is the maximum happiness, not the maximum liberty."

—*Wayper*

"Sum up all the values of all the pleasures on the one side, and those of all the pains on the other. The balance if it be on the side of pleasure, will give the good tendency of the act upon the whole, with respect to the interests of that individual," if on the side of pain, the bad tendency of it upon the whole persons."

—*Bentham*

' If all mankind minus one were of my opinion and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person than he, if had not the power, would be justified in silencing mankind."

—*John Stuart Mill*

जर्मी बेंथम

(JEREMY BENTHAM)
(1748-1832)

उपयोगितावाद मौलिक रूप से इंग्लैण्ड की राजनीतिक दार्शनिकता की ही उपज है, क्योंकि इसके सभी मूल लेखक इंग्लैण्ड के ही निवासी थे। इस दर्शन ने उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में अत्यन्त महत्वपूर्ण कार्य किया और इसका महत्व इतना बढ़ा कि उस युग को ही उपयोगितावादी युग (Utilitarian Age) के नाम से पुकारा जाने लगा। १९वीं शताब्दी के अठ्ठाईस भाग में ब्रिटेन पर उपयोगितावादी चिन्तन की प्रधानता रही, जिसका परिणाम यह हुआ कि मनोवैज्ञानिक अनुसंधान तथा नैतिक तर्क-वितर्क में लोगों की दिलचस्पी बढ़ी और व्यावहारिक राजनीति में सामाजिक सुधार तथा सफलकारी विवेचन इतने बड़े पैमाने पर हुआ जितना कि पहले कभी सोचा भी न गया था।¹

डा० वेपर (Wayper) ने लिखा है कि "उपयोगितावाद के प्रवर्तक डेविड ह्यूम, प्रीस्टले और हुचिसन थे। पेले ने इसका प्रतिपादन किया, हेलविटियस और वकेरिया के विदेशी विचार-स्रोतों ने इसका परिपोषण। सर्वप्रथम जर्मी बेंथम के समय से, जो सब उपयोगितावादियों में सर्वाधिक विलक्षण प्रतिभा-सम्पन्न विद्वान् था, इस विचारधारा के समर्थकों का संगठन होने लगा। बेंथम के उत्साही और रुढ़िवादी जेम्स मिल के साथ मसर्ग ने, जिसने बेंथम को उग्रवादियों में मिला लिया, कठोर अर्थशास्त्रियों को बेंथम की विचारधारा के घनिष्ठ सम्पर्क में ला दिया, उन प्रसिद्ध व्यक्तियों के संगठन को जन्म दिया जिन्हें हम उपयोगितावादी अथवा दार्शनिक उग्रवादी के नाम से पुकारते हैं।"

उपयोगितावाद की ऐतिहासिक परम्परा (History of Utilitarianism)—उपयोगितावाद अपने नूतन रूप में यद्यपि १९वीं शताब्दी का ही

1. "Their views held way for the greater part of the nineteenth century, and the result was awakened interest psychological investigation and ethical discussion; and in active politics, social reforms and beneficent legislation to an extent that had previously been unthought of."

—Davidson, op. cit., P. 249

दर्शन है, तथापि आचार शास्त्र के एक सिद्धान्त के रूप में इसका सम्बन्ध प्राचीन यूनान की एपीक्यूरियन प्रणाली (Epicurian School) से माना जा सकता है। प्राचीन यूनान के निवासी राज्य को एक नैतिक पुरुष मानते थे। एपीक्यूरियन प्रणाली के समर्थक मनुष्य को पूर्णतः सुखवादी मानते थे। उनका विचार है कि मनुष्य सुख की ओर दौड़ता है तथा दुःख से भुल मोड़ता है। यूनानियों ने राज्य को नैतिक सत्ता मानते हुए भी, उसके उपयोगी रूप को अस्वीकार नहीं किया और स्वाभाविक होने के साथ साथ उसे मनुष्य की आवश्यकता पूर्तियों के लिये आवश्यक माना।

१७वीं शताब्दी में उपयोगितावादी परम्परा का थोड़ा सा विकास सामाजिक अनुबंध के लेखकों अथवा दार्शनिकों (Social Contract Philosophers) ने किया। हॉब्स (Hobbes) ने अपने मनोवैज्ञानिक भौतिकवाद (Psychological Materialism) के आधार पर यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि मनुष्य पशुवत् आचरण करनेवाला एक सुलझाया प्राणी (Hedonistic Being) है जिसमें नैतिक भावनाओं का प्रभाव पाया जाता है। लॉक (Locke) के राज्य का अस्तित्व भी हॉब्स के राज्य की भांति ही उपयोगितावादी है और वह इसलिये बनाया गया है कि उसके बिना प्राकृतिक अवस्था की विपत्तियाँ नहीं मिट सकती। पाश्चात्य दशन के सिरेनायक बग (Cynical Schools) के प्रचारकों ने भी उपयोगितावाद का प्रचार किया था। १८वीं शताब्दी में एक प्रमुख विचारक कम्बरलैण्ड (Comberland) ने भी इसी सिद्धांत का प्रतिपादन करते हुए राज्य का उपयोगिता के सामने उसके नैतिक अस्तित्व (Moral Existence) तथा विवेकपूर्ण चेतना (Rational Consciousness) आदि सब सिद्धान्तों का गौण (Secondary) बताया।

वर्तमान काल में बुद्धिवादो विकास के साथ साथ भौतिक सुखवाद का दशन राजनीति के क्षेत्र में पुनः प्रवेग करने लगा है। उपयोगितावाद का स्पष्ट रूप में भूल लख डाल डाल ह्यूम की समझा जाता है। जस्टी स्ट्रीकेन के मतानुसार उपयोगितावाद का जैसा सगतिबद्ध रूप डैविड ह्यूम ने प्रस्तुत किया है, उनका १९वीं शताब्दी के किसी भी नेतृ ने नहीं किया है। उसके द्वारा प्रस्तुत विषय गद्य सिद्धान्तों ने स्टुपिड मिल तक कोई आधारभूत परिवर्तन नहीं हुआ। १९वीं शताब्दी की इंग्लैंड की आर्थिक तथा सामाजिक परिस्थितियाँ इस सिद्धान्त को एक निश्चित धारा के रूप में बदलने में बहुत सहायक सिद्ध हुईं और मिल, बेथम तथा आस्टिन आदि विचारकों के हाथों में पड़कर यह १९वीं शताब्दी की एक बहुत महत्वपूर्ण विचाराधारा बन गई।

उपयोगितावादी सिद्धान्त (Principles of Utilitarianism)

‘उपयोगितावाद’ जैसा कि नाम में ही स्पष्ट है, एक ऐसा दर्शन है जो किसी भी वस्तु के नैतिक अथवा भावात्मक पक्ष को न देखकर उसके यथायथा पक्ष का ही देखता है। उपयोगितावाद की एक भवसामान्य परिभाषा करना इम्पॉसिबल है कि इस दर्शन को किसी एक विद्वान ने समुचित रूप

से एक बार प्रतिपादित करके प्रसारित नहीं किया। मौलिक रूप से यह एक आन्दोलन था। जिस समय एक ओर तो धर्म प्रचारक और कवि लोग व्यक्ति के मूल्य और गौरव पर बल देते हुए आदर्शों की प्रतिस्थापना कर रहे थे तथा दूसरी ओर औद्योगिक क्रांति मानव जीवन को पतनोन्मुख बनाते हुए मनुष्य को कठोर एवं भयावह स्थिति में कार्य करने को विवश कर रही थी। उस समय, आदर्श तथा यथार्थ में विरोध की कठिन स्थिति में, सर्व साधारण के कष्टों के निवारणार्थ “वैथम जैसे क्रान्तिकारी सुधारकों ने मनुष्य के सुखोप-भोग के अधिकार पर बल दिया और सरकार के सामने जीवन तथा कार्य की स्थितियों में सुधार करने और उन्हें नियमित करने की तुरन्त आवश्यकता को प्रभावशाली ढंग से रखा।” परिवर्तनशील युग की आवश्यकताओं के अनुसार इस ‘आन्दोलन’ में परिवर्तन करना पड़ा, लेकिन परिवर्तनों की गोद में खलते हुए भी, एक मूल विचारधारा विद्यमान रही जिसे हम लगभग सभी उपयो-गितावादी विचारकों के लेखों में पाते हैं।

दर्शन है, तथापि आचार शास्त्र के एक सिद्धान्त के रूप में इसका सम्बन्ध प्राचीन यूनान की एपीक्यूरियन प्रणाली (Epicurian School) से माना जा सकता है। प्राचीन यूनान के निवासी राज्य को एक नैतिक पुरुष मानते थे। एपीक्यूरियन प्रणाली के समर्थक मनुष्य को पूर्णतः सुखवादी मानते थे। उनका विचार है कि मनुष्य सुख की ओर दौड़ता है तथा दुःख से मुक्त मोड़ना है। यूनानियों ने राज्य को नैतिक सत्ता मानते हुए भी, उसके उपयोगी रूप को अस्वीकार नहीं किया और स्वाभाविक होने के साथ साथ उसे मनुष्य की आवश्यकता-पूर्तियों के लिये आवश्यक माना।

१७वीं शताब्दी में उपयोगितावादी परम्परा का छोटा सा विकास सामाजिक अनुबंध के लेखकों अथवा दार्शनिकों (Social Contract Philosophers) ने किया। हॉब्स (Hobbes) ने अपने मनोवैज्ञानिक भौतिकवाद (Psychological Materialism) के आधार पर यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि मनुष्य पशुवत् आचरण करनेवाला एक सुखशायी प्राणी (Hedonistic Being) है, जिसमें नैतिक भावनाओं का अभाव पाया जाता है। लॉक (Locke) के राज्य का अस्तित्व भी हॉब्स के राज्य की भांति ही उपयोगितावादी है और वह इसलिये बनाया गया है कि उसके बिना प्राकृतिक अवस्था की विपत्तियां नहीं मिट सकती। पाश्चात्य दर्शन के सिरेनायक वर्ग (Cynical Schools) के प्रचारका न भी उपयोगितावाद का प्रचार किया था। १८वीं शताब्दी में एक प्रमुख विचारक कम्बरलैंड (Comberland) ने भी इसी सिद्धांत का प्रतिपादन करते हुए राज्य की उपयोगिता के सामने उसके नैतिक अस्तित्व (Moral Existence) तथा विवेकपूर्ण चेतना (Rational Consciousness) आदि सब सिद्धान्तों का गौण (Secondary) बताया।

वर्तमान काल में बुद्धिवादी विकास के साथ साथ भौतिक सुखवाद का दर्शन राजनीति के क्षेत्र में पुनः प्रवेश करने लगा है। उपयोगितावाद का स्पष्ट रूप में मूल लेखक डेविड ह्यूम की समझ जाना है। तैस्ली स्टीफेन के मतानुसार उपयोगितावाद की जैसा समतिबद्ध रूप डेविड ह्यूम ने प्रस्तुत किया है, उनका १९वीं शताब्दी के किसी भी लेखक ने नहीं किया है। उसके द्वारा प्रस्तुत किये गये सिद्धान्तों ने स्टुपट मिल तक कोई आधारभूत परिवर्तन नहीं हुआ। १९वीं शताब्दी की इंग्लैण्ड की आर्थिक तथा सामाजिक परिस्थितियां इस सिद्धान्त को एक निश्चित बारा के रूप में बदलने में बहुत सहायक सिद्ध हुईं और मिल, बथम तथा आस्टिन आदि विचारकों के हाथों में पड़कर यह १९वीं शताब्दी की एक बहुत महत्वपूर्ण विचाराधारा बन गई।

उपयोगितावादी सिद्धान्त (Principles of Utilitarianism)

‘उपयोगितावाद’ जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है, एक ऐसा दर्शन है जो किसी भी वस्तु के नैतिक अथवा भावात्मक पक्ष को न देखकर उसके उपयोग-वादी पक्ष को ही देखता है। उपयोगितावाद की एक सर्वसामान्य परिभाषा करना इसलिये बठिन है कि इस दर्शन को किसी एक विद्वान ने समुचित रूप

से एक बार प्रतिपादित करके प्रसारित नहीं किया। मौलिक रूप से यह एक आन्दोलन था। जिस समय एक और तीसरे वर्ग प्रचारक और कवि लोग व्यक्ति के मूल्य और गौरव पर बल देते हुए आदर्शों की प्रतिस्थापना कर रहे थे तथा दूसरी ओर औद्योगिक क्रांति मानव जीवन को पतनोन्मुख बनाते हुए मनुष्य को कठोर एवं भयावह स्थिति में कार्य करने को विवश कर रही थी। उस समय, आदर्श तथा यथार्थ में विरोध की कठिन स्थिति में, सर्व साधारण के कष्टों के निवारणार्थ "बेंथम जैसे क्रान्तिकारी सुधारकों ने मनुष्य के सुखोपभोग के अधिकार पर बल दिया और सरकार के सामने जीवन तथा कार्य की स्थितियों में सुधार करने और उन्हें नियमित करने की तुरन्त आवश्यकता को प्रभावशाली ढंग से रखा।" परिवर्तनशील युग की आवश्यकताओं के अनुसार इस 'आन्दोलन' में परिवर्तन करना पड़ा, लेकिन परिवर्तनों की गोद में खिलते हुए भी, एक मूल विचारवारा विद्यमान रही जिसे हम लगभग सभी उपयोगितावादी विचारकों के लेखों में पाते हैं।

उपयोगितावादी दर्शन ने सुखवाद (Hedonism) से प्रेरणा ली है जिसका अर्थ है कि प्रत्येक व्यक्ति अधिक से अधिक सुख प्राप्त करने का प्रयत्न करता है, और दुःख से सदैव बचने की कोशिश करता है। उपयोगिता का अंकन सुख और दुःख की मात्रा से होता है। किसी कार्य के अच्छे या बुरे होने की परीक्षा उससे प्राप्त होनेवाले सुख या दुःख की मात्रा से की जाती है। बुरा काम वही है जिसके करने से दुःख होता है और अच्छा कार्य वह है जिसके करने से सुख होता है। यह सत्य है कि जीवन में अन्य बातें भी अपना-अपना स्थान रखती हैं किन्तु मुख्य संघर्ष सुख और दुःख में ही है। बेंथम के शब्दों में "प्रकृति ने मनुष्य को सुख और दुःख, दो प्रभुत्व-सम्पन्न स्वामियों की सत्ता में रखा है। इनका शासन हम पर, हम जो भी बोलते हैं और जो भी सोचते हैं, उस सब पर है और उनकी बेड़ियाँ उठा फेंकने का प्रयत्न हमारी दासता का प्रदर्शन और उसकी पुष्टि करता है। एक व्यक्ति शब्दों में उनके शासन से बचने का बहाना भले ही कर ले, किन्तु वास्तविकता में वह सदैव उनके अधीन ही रहेगा।"¹ यही वह प्रथम सिद्धान्त है जिस पर लगभग सभी उपयोगितावादी एकमत हैं। उपयोगितावादी सिद्धान्त व्यक्ति के आनन्द के आवार विन्दु को लेकर ही आगे बढ़ता है। इसके अनुसार व्यवस्थापकों (Legislators) एवं राजनीतिज्ञों का कर्तव्य है कि वे ऐसे नियम

1. "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects are fastened to their throne. They govern us in all we think every effort we can make to throw off our subjection will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire; but in reality he will remain subject to it all the while."

—Bentham, Principles of Moral and Legislation, P. 1

बनाये जिनसे अधिक से अधिक मनुष्यों को सुख पहुँचे तथा उनके दुःख कम हो। उपयोगितावाद ने सुखवादी सिद्धांत का अभिप्राय समझ देने पर यह स्पष्ट है कि उपयोगितावाद किसी भी प्रकार के आत्मानुभूतिवाद (Intuitionism) से भिन्न है जिसके अनुसार कुछ काय अपने परिणामों से भ्रम भी स्वभावतः अच्छे भयवा बुरे होते हैं। जहाँ काण्ट (Kant) जैसा आत्मानुभूतिवादी कहेगा कि असत्य वचन स्वभावतः एवं सबदा बुरा है, वहाँ एक उपयोगितावादी असत्य वचन को इसलिए बुरा बनायेगा क्योंकि उससे सुख के कम हा जान की सम्भावना है, लेकिन यदि किसी कारखाने से उससे सुख की वृद्धि होती है तो उपयोगितावादी की दृष्टि में वह असत्य वचन भी पूर्णतः सही होगा। वस्तुतः उपयोगितावाद के अनुसार उपयोगिता का भ्रम सुख और दुःख का मापन से है और किसी कार्य का सद् भ्रम होना उसके परिणाम की अच्छाई या बुराई पर निर्भर करता है।

उपयोगितावाद की दूसरी विशेषता उसका प्रयोगात्मक होना है। अनुभव ही इसका मुख्य आधार है। उपयोगितावादी विचारकों ने कल्पनावादिषों की निगमनात्मक पद्धति (Deductive Method) के स्थान पर व्याप्तिमूलक या आगमनात्मक (Inductive) तथा अनुभूतिमूलक (Empirical) पद्धति का प्रवर्तन किया है। उपयोगितावाद का समय जैसे जागते स्त्री पुरुषों में है वचन काल्पनिक व्यक्तियों से नहीं; इसका आधार जीवन के तथ्य और ठोस वास्तविकताएँ हैं, कोरी और भ्रम मिथ्यावादिता नहीं, यह जीवन-संघर्ष का प्रतीक है इससे भाग जाने का नहीं। वास्तव में यह मूलतः, कमशीलता का परिचायक है और प्रत्येक वस्तु को वास्तविक उपयोगिता की कमीटी पर कसना है। वडोल्फ के शब्दों में "इसकी उत्पत्ति छात्रों के अध्ययनागारों तथा कला कक्षाओं में इतनी नहीं हुई जितनी कि जीवन की आवश्यकताओं तथा जीवन के लिए प्रतिदिन होनेवाले संघर्ष के उत्तर चढाव में।"¹ इसके अनुसार जो वस्तु कार्यशीलता की दृष्टि में अपूर्ण है वह व्यर्थ है। हमारी अच्छाई और बुराई की धारणा दुःख-सुख की भावना से सम्बन्धित है, मौलिक रूप से प्रयोगात्मक है। एक उपयोगितावादी किसी भी विचार भयवा सिद्धांत को व्यावहारिकता की तराजू में तोलता है यथार्थ जीवन में उसका मूल्य आकता है। इसी अन्तर्निहित विचार के कारण जेम्स ने 'मूल अधिकारों के सिद्धांत को लड़वादी, स्थिर और कात्पनिक बताते हुए उसके स्थान पर उपयोगिता के सिद्धान्त की स्थापना की। अपने व्यावहारिक स्वरूप के कारण ही उपयोगितावाद शिक्षा समाज सुधार राजनीति आदि क्षेत्रों में किसी भी अर्थ आ दोहन भयवा विचार की अपेक्षा अधिक व्यापक प्रभाव डालने में सक्षम हो सका।' सच्चे पक्ष कहना चाहिये कि उपयोगितावाद की पद्धति आगमनात्मक (Inductive), आधारशिला प्रयोगात्मक

1 'It grew up not so much from the closets of students or from lecture rooms as from the hard necessities of life and fluctuating daily struggle for existence'

तथा अन्त व्यावहारिक है। इसका व्यावहारिक नीतिशास्त्र और राजनीति से घनिष्ट सम्बन्ध है।

उपयोगितावाद के व्यवहार-प्रधान (Pragmatic) स्वरूप से सम्बद्ध एक अन्य बात यह है कि इस सिद्धान्त को मानने वाले सभी लोग व्यक्तिवादी (Individualists) हैं और यह मानते हैं कि राज्य व्यक्ति के लिये है न कि व्यक्ति राज्य के लिये। वे राज्य के अस्तित्व का औचित्य इसी में स्वीकार करते हैं कि वह (राज्य) अपने नागरिकों को शान्ति एवं सुरक्षा प्रदान करके अपनी इच्छाओं की सन्तुष्टि में उनका सहायक होता है। राज्य की आवश्यकता को उपयोगितावादी इसलिए महत्व देते हैं क्योंकि व्यक्ति को सुख अथवा आनन्द, चाहे वह एक व्यक्ति का हो अथवा सारे समाज का, राज्य के अस्तित्व और संगठन में ही प्राप्त हो सकता है। मानव की आकांक्षाओं में और उसके अन्तिम इष्ट आनन्द का राज्य के क्रिया-कलापों तथा उसकी गतिविधि से घनिष्ट सम्बन्ध है। किनी राजनैतिक कृत्य का महत्व उसी समय है जबकि उससे जन-कल्याण होता हो। वह उपयोगितावाद का व्यक्तिवादी दृष्टिकोण ही है कि वह सामाजिक कल्याण को व्यक्तियों के व्यक्तिगत सुखों का संग्रह मात्र मानता है, व्यक्तिगत अधिकारी को प्राथमिकता देता है और अधिकतम व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का पोषक है। उपयोगितावादी दर्शन में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर केवल एक सीमा है और वह है सार्वजनिक व्यवस्था एवं शान्ति। उपयोगितावाद के अनुसार राज्य को नागरिकों के विकास के लिए आवश्यक कृत्य करने चाहिए और विकास के मार्ग में आनेवाली बाधाओं को दूर करने के लिए विधियाँ बनानी चाहिये। उसकी दृष्टि में ऐसी विधि का कोई मूल्य नहीं है जिससे राज्य के अधिकतम लोगों का कल्याण न हो। इस दृष्टि से उपयोगितावादियों ने विधियों के दो पक्ष बतलाये हैं—(१) निषेधात्मक और (२) सकारात्मक। जिस विधि या उसके किसी भाग से बुरी परिस्थितियों और विपाक्त वातावरण का नाश हो—वह निषेधात्मक (Negative) है और जिससे निर्माण कार्य हो—वह सकारात्मक या रचनात्मक (Positive)। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि व्यक्ति के सुख के अधिकार को अत्यन्त महत्व देते हुए भी उपयोगितावाद इस बात में विश्वास प्रकट करता है कि व्यक्ति दूसरों से सर्वदा स्वतन्त्र रह कर सुखी नहीं रह सकता। उपयोगितावादियों का विश्वास है कि प्रत्येक मनुष्य अन्य मनुष्यों से मानवीय प्रेम और सहअस्तित्व के बन्धनों से बंधा रहे।

स्पष्ट है कि उपयोगितावादी व्यक्ति के विकास के लिए समाज की आवश्यकता स्वीकार करते हैं। इस प्रकार के सघवाद (Associationism) पर बल देते हैं। डेविडसन (Davidson)¹ ने मनुष्य के सर्वांगीण विकास

1. "By association is meant the attempt to explain philosophically the nature and formation of knowledge and mind out of units of sensation, and an exposition of the principles according to which the formation is effected. It is through going in its application and includes all the processes of the mind intellectual, vocational and emotional and therefore claims to be effective in ethics and in morals as in other provinces of mental science."

—Davidson

के लिए सघवाद के विचारों को बहुत महत्वपूर्ण बनाया है :

उपयोगितावाद एक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है जो मनोवैज्ञानिक रीति से मनुष्य के भित्तिष्क के तत्वों का विश्लेषण करता है। इसके अनुसार मनुष्य को बाहरी वस्तुओं का ज्ञान भित्तिष्क में उत्पन्न भिन्न प्रकार की संवेदनाओं (Sensations) द्वारा होता है। यह संवेद या तो आनन्ददायक होता है या दुःखदायक और स्वभावतः मनुष्य सुखदायक वस्तुओं को पसन्द करता है तथा दुःखदायक वस्तुओं से घृणा। किन्तु चूंकि मानव जीवन में कोई भी व्यक्ति पूर्ण रूप से दुःखमुक्त नहीं हो सकता अतः सदैव इस दिशा में ही प्रयत्नशील होना चाहिए कि सुख की उपलब्धि अधिकधिक मात्रा में हो तथा दुःख की कम मात्रा में।

उपयोगितावाद की उपरोक्त सभी विशेषताओं के आधार पर सामान्य रूप से सभी उपयोगितावादी यह मानते हैं कि सभी मनुष्य सुख के प्रेमिया हैं तथा सुख अपने में ही एक मात्र वाछनीय वस्तु है। बुद्धि जीवन के साध्य को निदिष्ट न करके उन साधनों का निर्धारण करती है जिन्हें ग्रहण करके हम उस साध्य की प्राप्ति कर सकते हैं। वह कार्य सदा है जो दुःख की प्रपेश अधिक सुख देनेवाला है और वह भ्रष्ट है जो दुःख को बढ़ाता है। सांवेदनिक नीतियों एवं प्रशासकीय विधियों के प्रोत्थन की कसौटी उपयोगिता अथवा “अधिकतम व्यक्तिओं का अधिकतम सुख” (Greatest good of the Greatest number) का सिद्धान्त है। राज्य स्वयं साध्य (End) न होकर नागरिकों के कल्याण में महामक होनेवाला साधन (Means) है।

यहां यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि “उपयोगितावादी सदैव भ्रष्ट मत में रहते थे और वे कभी भी लोकप्रिय नहीं रहे। वे अत्यधिक मानहीन बुद्धिवादी, अत्यन्त कठोर और विद्वतावादी थे, और मानव-स्वभाव सम्बन्धी उनकी धारणा मनुष्यों को आवृणित अथवा खुश करनेवाली नहीं थी। लेकिन बहुत समय तक उनका कोई गम्भीर प्रतिद्वन्दी पैदा नहीं हुआ। उनके समकालीन महान् विचारकों—रूसो, काण्ट, सेंट साइमन, मार्क्स को इंग्लैण्ड में कोई आदर नहीं मिला। इंग्लैण्ड में ही उनके जो आलोचक थे वे अपनी बात का किसी को विश्वास न दिला सके। परिणामस्वरूप उनका प्रभाव उनकी शक्त के अनुपात से कहीं बहुत अधिक था।”¹

✓ जर्मी बेन्थम (१७४८—१८३२)

[Jeremy Bentham]

जीवन परिचय—जर्मी बेन्थम का जन्म १७४८ ई० में लन्दन के

1. “They were always in a minority and they were never popular. They were too coldly intellectual, too frigid and scholastic, and men were not flattered by their view of mankind. But for long they were without serious competitors. Their great contemporaries—Rousseau, Kant, St Simon, Marx—were unhonoured in England, their critics at home were unconvincing. In consequence, their influence was out of all proportion to their numbers.”

—Wagner Political Thought, P. 83

एक प्रतिष्ठित वकील परिवार में हुआ और ८४ वर्ष की अवस्था में, जबकि उसकी स्याति चरम सीमा पर पहुँची हुई थी, यह महान दार्शनिक इस असार ससार से चल बसा ।

राज-दर्शन में उपयोगितावाद का सच्चा सस्थापक सर्वप्रथम अंग्रेज दार्शनिक जर्मी वेन्यम ही था । यद्यपि राजनीतिक उपयोगितावाद का मूलपात वेन्यम से पूर्व हो चुका था, किन्तु इसके संस्थापक होने का श्रेय वेन्यम को ही मिला । वह एक महान सुधारवादी सिद्ध हुआ । हेनरी मेन के अनुसार १९वीं शताब्दी में आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक और वैधानिक जितने भी सुधार हुए, उनमें से शायद ही ऐसा कोई सुधार हो जिस पर वेन्यम का प्रभाव न पड़ा हो ।

वेन्यम के पिता और पितामह श्रेष्ठ कानून विशेषज्ञ थे । पिता जिर-मिह वेन्यम (Jeremiah Bentham) की आकांक्षा थी कि उनका पुत्र भी एक नामी वकील बने और वकालत के व्यवसाय द्वारा पारिवारिक समृद्धि में उत्तरोत्तर वृद्धि करे । अतः उन्होंने अपने विलक्षण प्रतिभाशाली पुत्र की शिक्षा-दीक्षा के प्रति लेशमात्र भी लापरवाही नहीं बरती । वेन्यम ने बचपन में घर पर ही नृत्य, चित्रकला, फ्रेंच भाषा एवं संगीत की शिक्षा उच्चकोटि के शिक्षकों द्वारा प्राप्त की । वेन्यम भी अद्भुत प्रतिभा का बनी छात्र था । जैशवावस्था में ही, जबकि अचिकांशतः बालक मनोरंजक कहानियाँ पढ़ना पसन्द करते हैं, वेन्यम ने लैटिन ग्रीक और फ्रेंच भाषाओं का अध्ययन आरम्भ कर दिया । १७५५ में वह वेस्टमिस्टर स्कूल में तथा १७६० में वींस कॉलेज, ऑक्सफोर्ड में प्रविष्ट हुआ । १७६३ ई० में, जबकि वह मात्र १५ वर्ष का ही था, उसने स्नातक की उपाधि प्राप्त की । तत्पश्चात् उसने 'लिंग्स इन' (Lincoln's Inn) में कानून का अध्ययन करने के लिए प्रवेश किया। वकालत की उच्च शिक्षा प्राप्त करने के बाद १७७२ ई० में वेन्यम ने वकालत करना आरम्भ कर दिया । अपने पुत्र की अपूर्व प्रतिभा को देख कर पिता को यह आशा बंधी कि उसका पुत्र एक दिन इंग्लैंड का मुख्य न्यायाधिपति बनेगा । लेकिन पिता की यह आशा फलीभूत नहीं हुई । वेन्यम को वकालत के व्यवसाय के प्रति अनुराग न होकर विरक्ति हो गई । अन्ततः थोड़े समय बाद ही उसने इस व्यवसाय को तिलांजलि दे दी ।

वेन्यम वस्तुतः अपने युग का एक बौद्धिक आश्चर्य था, प्रकाण्ड विद्वान था । कुछ समय तक वकालत करने के बाद ही वह इस निष्कर्ष पर पहुँच गया था कि प्रचलित कानूनों में अनेक त्रुटियाँ हैं और उनके रहते न्याय-व्यवस्था एक बड़ी सीमा तक निरर्थक सी है । केवल औपचारिकता के बोझ मात्र एवं देश के लिए अनुपयोगी इन कानूनों में वेन्यम ने संशोधन व परिवर्तन कराने का निश्चय किया । इस तरह वकालत करने की अपेक्षा उसने विधियों और अधिनियमों में ही संशोधन करने का कार्य संभाल लिया, वह विधि-सुधार-आन्दोलन में जुट गया । विधि-शास्त्र के प्रकाण्ड पंडित वेन्यम ने अपने इस उद्देश्य में सफलता भी अर्जित की ।

वेन्यम में जन्म से ही सामाजिक समस्याओं के हल ढूँढ निकालने के प्रति रुचि थी । परिणामस्वरूप वह एक श्रेष्ठ समाज-सुधारक बन गया ।

उसका लगभग सम्पूर्ण जीवन पुस्तक लिखने, संसार भर में पत्र व्यवहार करने और कानूनी सुधारों के लिए सामग्री एकत्रित करने में ही व्यतीत हो गया। उसके विषय में यह कहा जाता है कि उसका मस्तिष्क एक चीनी सन्दूक के समान था और इसी कारण वह किसी भी काम को समाप्त किये बिना ही एक काम से दूसरे काम पर जा पहुँचा था। अपने लेखों के रूप के विषय में वह अत्यन्त बेपरवाह था। अपने जीवन के आरम्भ में ही बना ली गई अपनी योजना के अनुरूप वह कठोर परिश्रम करता था, प्रतिदिन कुछ पृष्ठ लिखता था किन्तु उनके लिपिबद्ध सकलन एवं उनकी उपयोगिता के प्रति उदासीन रहता था। प्रतिदिन लिखे जानेवाले पृष्ठों का वह अपनी योजना में स्थान द्वाजित कर देता था, और तब उन्हें उठा कर एक ओर रख देता था और फिर उनकी कोई सुधि नहीं लेता था। उसके लेखों के ध्वनन, पुनरावलोकन और प्रकाशन आदि का कार्य उसके कुछ चनिष्ठ मेधावी मित्रों, शिष्यों आदि द्वारा किया गया।

बेथम ने अपने जीवन के लगभग २ वर्ष यूरोप महाद्वीप का भ्रमण करने में बिताये। फ्रांस के उपयोगितावादियों से प्रभावित होकर उसने अपने विचारों में सख्तीकरण एवं परिवर्धन किये। उसके विचारों का प्रभाव दूर-दूर तक फैला। जातीय एवं वर्गीय विभेदों में अविश्वास रखनेवाले बेथम ने इंग्लैण्ड फ्रांस, अमेरिका, भारत, मेक्सिको, चिली आदि देशों के लिए विधि संहिता (Legale Code) बनाने का सकलित करने का प्रयत्न किया।

बेथम न केवल उच्चकोटि का सुधारक था बल्कि सहृदयता, भाव-प्रवणता एवं विशाल दृष्टिकोण का कोप भी था। यही कारण था कि उसके विचारों का सर्वश्रेष्ठ सम्मान किया गया और उसे प्रत्येक क्षेत्र में समर्थन एवं सहयोग प्राप्त हुआ। १७९२ में फ्रांस की राष्ट्रीय सभा ने उसे 'फ्रांसीसी नागरिक' की उपाधि से विभूषित किया। विधि (कानून) और कारागारों के सुधार सम्बन्धी अनर्क प्रथ लिखने के कारण 'बेद पुरो' में ही नहीं बल्कि अन्य देशों में भी प्रसिद्ध हो गया। १८२०-२१ में पुर्तगाल के वैधानिक दल ने वैधानिक समस्याओं पर उसके सुझाव निमंत्रित किए। १८२८ में उसने मिथ्र की स्वेच्छा नहर के निर्माण का सुझाव दिया। उसने रूस के सम्राट जार से रूस के लिये विधि-नियमावली की रचना करने की इच्छा व्यक्त की। सम्राट जार ने बेथम की भूरी-भूरी प्रशंसा की।

अपने ८४ वर्ष के दीर्घकालीन जीवन में बेथम ने उपयोगितावाद के साथ-साथ सुधारवाद को जीवन्त रखा। उपयोगितावाद की परम्परा उसकी मृत्यु के बाद भी सकलितपूर्वक चलती रही। उपयोगिता सिद्धान्त का प्रादिक प्रवर्तक न होते हुए भी 'बेद' इसका सस्थापक माना गया क्योंकि उसने उसके महत्व को पहिचाना, उसे अपने चिन्तन का मूल सिद्धान्त बनाया और उस पर एक मुनिचिन्तन एवं सुव्यवस्थित विचार-प्रणाली का महल खड़ा किया। इस सम्बन्ध में रडोल्फ का यह कथन स्मरणीय है—'शायद ही कोई दूसरा विचार प्रणाली ऐसी हो जिसमें किसी एक सिद्धान्त को इस भाँति पूर्ण रूप से क्रमबद्ध बनाकर उसे अनुभव की इतनी अपार विधि में प्रतिष्ठित किया गया हो जितना कि बेथम ने किया।' बेथम से पहले उपयोगिता सिद्धान्त का

प्रतिपादन इंग्लैंड में ह्यूम एवं प्रीस्टले द्वारा हो चुका था । वेंयम ने ह्यूम के ग्रंथ 'Treatise of Human Nature' का अध्ययन किया और मानव-व्यवहार के लिये उपयोगिता की बारम्बार के महत्त्व मूल्य को उसने समझा । प्रीस्टले के ग्रंथ 'Essay on Government' में उसने "अधिकतम सन्तुष्टि का अधिकतम मूल्य" वाक्यांश पढ़ा और उसका हृदय भाव-विभोर हो उठा । उसके स्वयं के शब्दों में, 'उसी पैम्फलेट और उसमें लिखे उसी वाक्यांश द्वारा सार्वजनिक एवं व्यक्तिगत नैतिकता के विषय में मेरे सिद्धान्तों का निर्धारण हुआ । मैंने उसी पैम्फलेट और उसके उसी पृष्ठ से यह वाक्यांश लिया जिसका महत्त्व और जिसके शब्द समस्त सन्त्य समार में इतने व्यापक रूप से व्याप्त हैं । उस वाक्यांश को देखते ही मैं एक आत्मिक उन्माद में विभोर हो गया और जिस प्रकार तरल पदार्थ सम्बन्धी शास्त्र के आधारभूत सिद्धान्त की खोज करने पर आर्कीमिडीज चिल्लाया था, उसी प्रकार मैं भी चिल्ला पड़ा—'यूरेका' ।'¹ प्रो. सोर्ले (Sorley) ने यद्यपि इस विचार में अग्रहमति प्रकट की है कि वेंयम ने उपरोक्त वाक्यांश प्रीस्टले से लिया था, किन्तु यदि इस विवाद को एक ओर छोड़ दिया जाय तो भी इसमें कोई संशय नहीं कि वेंयम ने 'उपयोगिता' एवं 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' की पूर्ण स्थिति चारणा को पुष्पित, पल्लवित किया और उसके आधार पर उपयोगितावादी राज दर्शन का विशाल वट-वृक्ष खड़ा किया ।

वेंयम स्वयं अपने लेखों के प्रति बेपरवाह था किन्तु उसके योग्य सह-कारियों और शिष्यों ने उसकी शिक्षाओं का पूर्ण अध्ययन और प्रचार किया । इन शिष्यों में प्रमुखतम शिष्य जेम्स मिल (James Mill) था । प्रसिद्ध वकील मर नेमुअल रोमिले ने भी वेंयम की सेवा की । महान् अर्थशास्त्री रिकार्डों की उसका अनुयायी था । रिकार्डों के दान में वेंयम ने लिखा है, 'मैं मिल का आध्यात्मिक पिता था और मिल रिकार्डों का आध्यात्मिक पिता था, इस प्रकार रिकार्डों मेरा आध्यात्मिक पौत्र था ।' वेंयम के अत्यन्त उत्साही शिष्यों में स्वयं नागरिक ड्यूमोंट (Dumont) का नाम उल्लेखनीय है जिसने वेंयम की पुस्तकों का फ्रांसीसी भाषा में अनुवाद किया, उन्हें मक्षिप्त किया और उनमें रह जानेवाली आवश्यक बातों की पूर्ति की । ड्यूमोंट ने यम के यश और सम्मान को सम्पूर्ण यूरोप में फैलाया ।

वेंयम १८वीं शताब्दी के अन्तर्गत के अपने जीवन में उपयोगितावादी विचार पर आधारित अपने नवीन दर्शन के प्रकाश में प्रचलित विचारों से जूझता रहा और एक खड्गवादी बना रहा किन्तु १९वीं शताब्दी के अन्तर्गत के

1. "It was by that pamphlet and this phrase in it that my principles on the subject of morality, public and private, were determined. It was from that pamphlet and that page of it that I drew the phrase, the words and the importance of which have so widely diffused over the civilised world. At the sight of it I cried out, as it were in an inward ecstasy, like Archimedes on the discovery of the fundamental principles of hydrostatics, Eureka."

—Hayper, Political Thought, Page 84

अपने जीवन में वह एक नवीनतावादी बन गया। उसकी न्यायिक सुधार योजनाओं और आदर्श कारागार की स्थापना के विचारों का विरोध किया गया जिससे उसके हृदय को बड़ी ठेस पहुंची और वह इस परिणाम पर पहुंचा कि ब्रिटेन का घन सभी शासक वर्ग शासितों के द्विगो का नहीं, अपितु स्व-हितों का चिन्तक है। बेंथम और जेम्स मिल के संयोग से 'दार्शनिक नवीनतावादी' नामक एक नवीन संगठन का उदय हुआ जिसके माध्यम से बेंथम ने उन सुधारों को, जिनका वह प्रचार कर रहा था, क्रियान्वित रूप देने का प्रयत्न किया। अपने जीवनके उत्तरार्ध में रुढ़िवादो बेंथम जननवादो बन गया और देशके राजनीतिक जीवन में अधिकाधिक भाग लेता गया। १८३२ में जब इस महान् दार्शनिक विचारक की मृत्यु हुई तो, डॉयल (Doyle) के शब्दों में, 'एक शिष्य समूह ने एक पितामह और एक आध्यात्मिक नेता के रूप में उसका सम्मान किया, उसकी एक देवता के रूप में प्रतिष्ठा हुई जिसका सेंटपाल था जोसेफ मिल।'

बेंथम की रचनाएँ (Works of Bentham)—बेंथम एक महान् लेखक था जिसने अपनी मृत्यु से पूर्व तक लिखने का कार्य जारी रखा। उमने सबसे पहले सामयिक पत्र पत्रिकाओं (यथा 'लंदन रिव्यू', 'वेस्ट मिनिस्टर रिव्यू' आदि) में निबंध लिखे जिनसे उसका अग्र्यात बड़ा और उसे प्रसिद्धि मिली। १७७६ ई० से १८२४ ई० के भीतर उसकी लगभग सभी महत्वपूर्ण रचनाएँ प्रकाशित हुईं। उसके ग्रंथों का प्रचार तो काफी हुआ ही, विभिन्न भाषाओं में उनका अनुवाद भी हुआ और बहुत सी प्रकाशनीय सामग्री उसकी, मृत्यु के बाद प्राप्त हुई। लंदन के यूनीवर्सिटी कॉलेज में बहुत सी प्रतियाँ उसकी पाण्डुलिपियों से भरी सुरक्षित हैं जिनमें से बहुत सी अभी तक प्रकाशित भी नहीं हुई हैं। ब्रिटेन के संप्रहालय में भी उसके अप्रकाशित ग्रंथों की पाण्डुलिपियाँ रखी हैं। उसके ग्रंथ विधि, अर्थशास्त्र, शिक्षाशास्त्र धर्म बैक, प्रशासन, जनगणना, समाज सेवा, आन्तरिक आपन आदि विभिन्न विषयों पर लिखे गये हैं। उसके अष्ट एव प्रमुख ग्रंथ निम्नलिखित माने जाते हैं—

- 1 Fragment on Government (1776)
- 2, Defence of Usury (1787)
- 3 Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789)
- 4 Emancipate your Colonies (1783)
- 5 A Table of the Springs of Action
6. Principles of International Law
- 7 Anarchical Fallacies
- 8 Manual of Political Economy
- 9 Essay on Political Tactics (1791)
10. Catechism of Parliamentary Reform (1809)
- 11 Christomathia (1816)
- 12 Church of England (1818)
- 13 Radicalism not Dangerous (1819)

✓ **बेंथम का उपयोगितावाद, एव सुखवादो-मापक यन्त्र**
(Bentham's Utilitarianism and Hedonistic Calculus)

बेंथम के उपयोगितावाद की आधारशिला सुख और दुःख की मात्रा

के ऊपर है। जिस कार्य से मानव सुख में वृद्धि होती है वही कार्य उपयोगी और उचित है और जिस कार्य से मानव को दुःख प्राप्त होता है वह कार्य अनुयोगी और अनुचित है। मानव के समस्त कार्यों की कसौटी उपयोगिता है। यह व्यक्ति के सुख में वृद्धि या कमी, कार्य के भीति-पनीति, आनन्ददायित्व या आनन्द-विनाशित्व शक्तियों की स्थिति आदि के निर्णय करने का प्रभावशाली सिद्धान्त है। यह केवल व्यक्ति के जीवन के ही नहीं, पासन के कार्यों से भी सम्बन्ध रखता है। मनुष्य के कार्य सुख दुःख पर आश्रित हैं और यही सुख-दुःख उपयोगिता है। सारे भीतिक कार्य उपयोगिता से ही निर्धारित होते हैं। अपने उपयोगितावादी सिद्धान्त को समझाते हुए बेंथम ने लिखा है, "उपयोगिता के सिद्धान्त से हमारा आशय उस सिद्धान्त से है जिससे सम्बन्धित व्यक्ति की प्रसन्नता में वृद्धि या कमी होती है और जिसके माध्यम पर वह प्रत्येक कार्य को या तो उचित ठहराता है या अनुचित या दूसरे शब्दों में जिससे सुख मिलता है या सुख नष्ट होता है। मैं यह बात हर कार्य के लिये कहता हूँ और इसलिये मेरी यह बात किसी एक व्यक्ति पर नहीं बल्कि हर सरकारी कार्य के सम्बन्ध में भी लागू होती है।" बेंथम के विचारानुसार, सुख और दुःख ही मनुष्य के जीवन की गति प्रधान करते हैं। "प्रकृति ने मानव-समाज को दो सर्वाधिकार सम्पन्न स्वामियों सुख और दुःख के आधिपत्य में रख दिया है। इन स्वामियों का ही यह कर्तव्य है कि वे हमें सतारें कि हमें क्या करना चाहिये तथा निर्णय करें कि हम क्या कर सकते हैं।" इस तरह बेंथम के अनुसार किसी वस्तु की उपयोगिता का एक मात्र मापदण्ड यह है कि वह कहां तक सुख की वृद्धि करती है और कहां तक दुःख को कम करती है। बेंथम और उसके अनुयायियों ने उपयोगिता की एकदम सुदृढ़ादी (Hedonistic) व्याख्या की है। बेंथम ने अपने सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए लिखा है, 'उपयोगिता का सिद्धान्त इस बात में है कि हम अपनी तर्कना की प्रक्रिया में सुख और दुःख के तुलनात्मक अनुमान को अपना आरम्भ बिन्दु बनाकर चलते हैं। जब मैं अपने किसी कार्य (व्यक्तिगत अथवा सार्वजनिक) की अच्छाई या बुराई का निर्णय इस बात से करता हूँ कि उसकी प्रवृत्ति सुख-वृद्धि की है; या दुःख की, जब मैं न्यायपूर्ण, अन्यायपूर्ण, नैतिक, अनैतिक कार्य

अच्छा अथवा बुरा शब्दों को प्रयुक्त करता ॥ जो कि किसी निश्चित सुख के विचार के तुलनात्मक भाव को ही बताते हैं और जिनका कोई दूसरा अर्थ होता हो नहीं तो मैं उपयोगिता सिद्धान्त का ही अनुसरण करता ॥ । इस सिद्धान्त का अनुयायी किसी कार्य विशेष को केवल इसलिये अच्छा समझता है क्योंकि उसका फल सुख की वृद्धि करना है और इसी भाँति वह किसी कार्य विशेष को बुरा भी इसलिये समझता है क्योंकि उसका परिणाम दुःख होता है ।^१ स्पष्ट है कि उपयोगितावादियों के मत में सुख स्वयं अपने में ही जीवन का साध्य है, शेष सब भौतिक वस्तुएँ और सदाचार तक सुख प्राप्ति के लिये साधनमात्र हैं ।

बेंथम के अनुसार सुख चार प्रकारों से प्राप्त किया जा सकता है— (१) धन द्वारा, (२) राजनीति द्वारा, (३) नीति द्वारा एवं (४) भौतिक साधनों द्वारा । उदाहरण के लिये यदि किसी मनुष्य को धन में विश्वास करने से सुख मिलता है तो उसे धन प्रदत्त सुख कहा जायेगा यदि किसी व्यक्ति को राजनीति में सुख की उपसन्धि होती है तो उसे राजनीति प्रदत्त सुख की सजा दी जायेगी । इसी भाँति यदि किसी कार्य को करने में सुख की अनुभूति होती है तो उस नैतिक सुख कहा जायेगा एवं यदि भाषी जल, वर्षा आदि से कोई लाभ होता है तो वह प्राकृतिक सुख कहा जायेगा । बेंथम का मत है कि अपने आप कोई चीज मेली बुरी नहीं होती बल्कि उसकी उपयोगिता के कारण वह मेली बुरी हो जाती है । सुख के बारे में मनोवैज्ञानिक विचार प्रकट करते हुए बेंथम बताता है कि मनुष्य के कार्य करने का प्रयोजन सुख की प्राप्ति है, और जैसा कि हम देख चुके हैं उसकी यह भी मान्यता है कि व्यक्ति के सुख की गुणात्मकता में कोई अन्तर नहीं है, सुख दुःख के भेद केवल मात्रात्मक हैं । एक स्थान पर वह कहता है कि ‘Quantity of pleasure being equal pushpin is as good as poetry’ अर्थात् ‘सुख की मात्रा बराबर होने से बच्चों का खेल और काव्य का अध्ययन एक ही कोटि के हैं ।’

तर्क की अनुभूति प्रधान अथवा वैज्ञानिक पद्धति, अपनापन के कारण बेंथम की यह धारणा है कि जैसे एक भौतिकशास्त्री भौतिक व्यापार की सुनिश्चित रूप से नाप तोल करता है, वैसे ही प्रत्येक सामाजिक घटना की भी नाप ताल की जानी चाहिये । बेंथम की यह हार्क इच्छा थी कि सुख प्राप्ति के लिये मानवीय कम की अनुशासित करनेवाले नियमों की खोज की जाए

1 ‘The principle of utility consists in taking as our starting point, in every process of reasoning, the calculus of comparative estimates of pains and pleasures I am an adherent of the principle of utility when I measure my approval or disapproval of any act public or private by its tendency to produce pains and pleasures, when I use the term just, unjust, moral immoral, good, bad, as comparative terms which embrace the idea of certain pleasures, and have no other meaning whatsoever. An adherent of the principle of utility holds virtue to be a good thing by reason only of the pleasures which result from the practice of it he esteems vice to be a bad thing by reason only of the pains which follow in its train’
—Bentham

और उन्हें एक गणितशास्त्रीय सूत्र की तरह नुनिश्चित रूप प्रदान किया जाय। वेंयम ने इसी दिशा में प्रयत्न किया और परिणामतः उसके हाथ में जाकर उपयोगिता-सिद्धान्त ने "नैतिक एवं राजनैतिक घटना-व्यापार के मात्रा प्रदान निर्धारण को जन्म दिया।" वेंयम की यह धारणा सभी उपयोगितावादियों के विश्वास और आस्था का केन्द्र बन गई कि मानव-समाज के सम्पूर्ण व्यापार अथवा कार्यकलापों का संचालन विशुद्धतः तार्किक नाप-तोल द्वारा होना चाहिये। इसी धारणा ने वेंयम को अपने सुखवादी मापक यंत्र (Hedonistic Calculus) को विकसित करने को प्रेरित किया।

सुखवादी मापक यंत्र (Hedonistic Calculus) :—वेंयम ब्रिटिश कानून और न्यायिक प्रक्रिया में सशोषण चाहता था क्योंकि उनमें अनेक अस्पष्टताएं तथा औपचारिकताएं प्रवेश किये हुए थी जिनसे जनता के लिये उनकी उपयोगिता घट गई थी। उसकी मान्यता थी कि विविध वनमान आवश्यकताओं के अनुसार निर्मित होनी चाहिये और उन आवश्यकताओं का एक मात्र कमीटी है—“अधिकतम मनुष्यों का अधिकतम सुख (Greatest good of the greatest number)।” वह चाहता था कि जनता के सुख के इस उद्देश्य को सरलता, शीघ्रता एवं कुशलतापूर्वक प्राप्त करने की दृष्टि से सुख-दुःख की मात्राओं का सही निर्धारण करने अथवा नुनिश्चिन अनुमान लगाने के लिये एक नुनिश्चिन प्रणाली जनता के समक्ष प्रस्तुत की जाए। इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर वेंयम ने अपने सुखवादी मापक यंत्र के सिद्धान्त को विकसित किया जिसके अनुसार उसके मत में सुख और दुःख की मात्रा को मापा जा सकता है। सुखवादी मापक यंत्र को बनाने के लिये उसने पहले सुख व दुःख के उद्गमों को खोजा है और बताया है कि धर्म, राजनीति, नीति एवं भौतिक साधन—ये सुख-दुःख के चार मूलकारण हैं।

वेंयम ने अपने उपरोक्त बहुचर्चित सुख एवं दुःख को दो प्रकारों में विभाजित किया है—

(१) सामान्य, एवं (२) जटिल।

उसने सामान्य सुख के १४ तथा सामान्य दुःख के १२ भेद बताए हैं जो ये हैं :—

सामान्य सुख के भेद—(१) इन्द्रिय सुख, (२) धन सम्पत्ति सुख, (३) निपुणता का सुख, (४) मित्रता या सद्भावना का सुख, (५) यश का सुख, (६) शक्ति या सत्ता का सुख, (७) धार्मिक सुख, (८) दया का सुख, (९) निर्दयता का सुख, (१०) स्मृति सुख, (११) कल्पना का सुख, (१२) आशा का सुख, (१३) सम्पर्क या मिलन का सुख, (१४) सहायता का सुख।

सामान्य दुःख के भेद—(१) दरिद्रता, (२) भावना, (३) परेशानियां व हिचकिचाहट, (४) शत्रुता, (५) अपयश, (६) धार्मिकता, (७) दया, (८) निर्दयता या दुर्भावना, (९) स्मृति, (१०) कल्पना, (११) आशा, (१२) सम्पर्क।

वेंयम का कहना है कि परिमाणा या मात्रा को ध्यान में रखते हुए सुख या दुःख उसी अनुपात में कम या अधिक हो सकता है। सुख और दुःख

मुख-दुःख के इन मापदण्डों के आधारों में जनन-शक्ति (Fecundity) और विमृद्धता (Purity) विशेष महत्वपूर्ण है। किसी मुख की जनन-शक्ति का तात्पर्य यह है कि उसके पीछे उसी प्रकार के अन्य मुख भी आयें। बौद्धिक मुखों में यह गुण एक बड़ी सीमा तक होता है। ऐच्छिक मुखों में यह नहीं होता। किसी मुख की विमृद्धता का अर्थसाध यह है कि उसके पीछे उसकी विपरीत मात्राओं उत्पन्न न हों। बौद्धिक मुख इसी प्रकार का विमृद्ध मुख है क्योंकि उसमें दुःख उत्पन्न होने की सम्भावना नहीं होती, लेकिन इसके विपरीत ऐच्छिक मुख अमृद्ध होते हैं जिन्हें अधिक मात्रा करने में स्वास्थ्य की निश्चित हानि पहुँचती है और जिसका अधिक रसाभ्यास हमारी पाचन शक्ति को दुर्बल बनाना है।

बेंथम के अनुसार उपरोक्त में से प्रथम छः बातें या कारण तो व्यक्तिगत मुख-दुःख के मापदण्ड हैं, किन्तु समूह अथवा अनेक व्यक्तियों के मुख का जब परिमाण जानना होता है तो उसमें हम 'विस्तृता' (Extent) से कार्य लेते हैं। व्यक्ति को कौनसा कार्य करना उपयोगी होगा-इसके लिये उसे उपरोक्त सानों आधारों को अंक देकर अधिक अथवा कम आधार में कार्य करना होगा। बेंथम के अनुसार उपरोक्त कारणों का प्रयोग करके हम न केवल मुख-दुःख तोल सकते हैं बल्कि इनके द्वारा आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक एवं नैतिक विषयों तथा मूल्यों का निर्णय भी कर सकते हैं। बेंथम की मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति का उद्देश्य अधिकतम मुख प्राप्त करना है और इसीलिये उस व्यक्ति को ऐसा आचरण करना चाहिए जिसमें निश्चित, विमृद्ध, फलदायक, स्थिर एवं तीव्र मुख उत्पन्न हों।

अपनी मान्यताओं को स्पष्ट करने हुए बेंथम आगे बताना है कि कुछ मुख ऐसे होते हैं जिनमें यद्यपि तीव्रता होती है किन्तु स्थायित्व नहीं होता और इसीलिये परिणामस्वरूप कुछ दुःख उत्पन्न होता है। इनके विपरीत कुछ मुख विमृद्ध होते हैं और उनका स्थायित्व भी अधिक होता है, यद्यपि उनमें तीव्रता अधिक नहीं होती। इन विमृद्ध मुखों का परिणाम प्रायः दुःख नहीं होता। इसलिये बेंथम का कहना है कि हमें मुख को विशेष मूल्यांकन करने की ओर प्रयत्नशील होना चाहिये। ऐसा करने के लिये, अथवा मुखों और दुःखों की गणना करके किसी एक निश्चित परिणाम पर पहुँचने के लिये बेंथम ने एक प्रक्रिया दी है जो उसी के शब्दों में इस प्रकार है—“समस्त सुखों के समस्त मूल्यों को एक ओर तथा समस्त दुःखों के समस्त मूल्यों को दूसरी ओर एकत्रित कर लेना चाहिये। यदि एक को दूसरे में से घटाकर सुख शेष रह जाता है तो उसका मतलब यह होगा कि अनुक कार्य ठीक है अथवा (सम्बन्धित कार्य की प्रवृत्ति सुख की ओर है) और यदि शेष दुःख रहे तो यह समझ लेना चाहिये कि अनुक कार्य ठीक नहीं है क्योंकि उसका परिणाम दुःख में निकलता है।”¹

1. “Sum up all the values of all the pleasures on the one side, and those of all the pains on the other. The balance if it be on the side of pleasure, will give the good tendency of the act upon the whole, with respect to the interests of that individual,” if on the side of pain, the bad tendency if it upon the whole persons.”

—Bentham

बेंथम धार्य कहता है कि यदि किसी कार्य का प्रभाव दूसरों पर भी पड़ता हो तो यह उचित है कि हम उपरोक्त प्रक्रिया को उनमें से प्रत्येक के ऊपर भी करें और उनके हितों को भी ध्यान में रखें। हमें सुख का विस्तार (Extent of happiness) कहने हैं। जब प्रत्येक सम्बन्धित और प्रभावित व्यक्ति पर इस प्रक्रिया का प्रयोग किया जा चुके तो दुःखों के प्रयोग को सुखों के योग में घटा लेना पर जो सुख शेष रहेगा वह हम वान का प्रमाण होगा कि प्रमुख कार्य प्रयत्न घटना शुभ एवं कल्याणकारी है। इसके विपरीत यदि सुख की प्रयत्ना दुःख अधिक निकले तो इसका स्पष्ट एवं स्वाभाविक अर्थ है कि प्रमुख कार्य प्रयत्न घटना प्रशुभ एवं अवाञ्छनीय है।

बेंथम के विचारानुसार विधायक (Legislator) का नियम प्रयत्न कानून बनाने समय केवल इतना ही कार्य है कि वह सुखों का मारा महत्व एक और तथा दुःखों का सारा महत्व दूसरी ओर रखकर उनकी परस्पर तुलना करे। जो शेष रहे, यदि वह सुख के पक्ष में है तो वह प्रत्येक नागरिक के प्रति सुखदायक किन्तु यदि शेष दुःख के पक्ष में है तो वह जनसाधारण के लिये बर्णनकारक कानून है। बेंथम लिखता है कि "नवीन कानून से सम्बन्धित व्यक्तिगतों की गणना करके उपरोक्त विधि से प्रत्येक व्यक्ति की तुलना करनी चाहिये। उन सब सुखों को जो अच्छी प्रवृत्ति के द्योतक हैं इस दृष्टिकोण से जोड़ लेना चाहिये जहाँ तक कि ये सार्वजनिक कल्याण के प्रति प्रत्येक व्यक्ति के लिये शुभ है। जो शेष है यदि वह सुख के पक्ष में है तो नया कानून सर्व-साधारण के लिये शुभ है किन्तु यदि 'शेष' दुःख के पक्ष में है तो वह उस सम्बन्धित समाज के प्रति अहितकर होगा।" वह पुन लिखता है कि "इस बात की आशा नहीं करनी चाहिये कि इस पद्धति को सब प्रकार के सदाचार प्रयत्न सब प्रकार के सौजन्य प्रयत्न तथा स्वायत्त सम्बन्धी आचारों से भी अधिक महत्व दिया जाना चाहिये। यह बात सर्वत्र ध्यान में रखनी होगी कि इस पद्धति को इन अवसरों पर जितना अधिक प्रयत्न किया जायेगा उतना ही अधिक इसके आधार पर किया गया निर्णय ठीक होगा।"

यहाँ यह तथ्य उल्लेखनीय है कि बेंथम ने अपने सुख की महत्व देने के बाद समाज के सुख की भी महत्व दिया है और इन तरह उपयोगितावाद की व्यक्ति से ऊपर उठाकर विस्तारित किया है क्योंकि व्यक्ति ही सब कुछ नहीं है—उसे सर्वसाधारण की मलाई का भी ध्यान रखना चाहिये। बेंथम अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख प्रयत्न 'सर्वाधिक सख्या का सर्वाधिक कल्याण' सिद्धान्त का समर्थक है। उसका कहना है कि एक व्यक्ति के सुख की प्रयत्ना अधिक लोगों का सुख अनुसरणीय है। समाज के सर्वोत्तम कल्याण के समर्थक बेंथम की दृष्टि धारणा है कि राज्य का उद्देश्य एक नदय 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' होना आवश्यक है। उपयोगिता का सिद्धान्त ही उसके विचार में सब कार्यों के औचित्य का मापदण्ड है और इसीलिये उसने इसे एक ऐसा सिद्धान्त बताया है जो सब प्रकार के कार्यों का समर्थन प्रयत्न विरुद्ध करता है और सम्बन्धित समाज की समृद्धि में उत्पत्ति प्रयत्न ह्रास को प्रवृत्ति उत्पन्न करता है। बेंथम ने स्पष्ट कहा है कि इन 'सब प्रकार के कार्यों से मरा आशय समस्त किशायों से है तथा केवल व्यक्तियों के कार्यों से नहीं

परन्तु शासन के समस्त कार्यों से है।" बेंथम के मत में राज्य के वे ही कार्य उपयोगी हैं जो व्यक्तियों का सुख पहुंचाते हैं।

बेंथम का राज-दर्शन

(Bentham's Political Philosophy)

बेंथम सर्वप्रथम एक विवि-सुधारक था न कि राजनैतिक दार्शनिक। उसका प्रमुख श्रेय किसी एक राज-दर्शन को प्रतिपादित करना न होकर किन्हीं वैधानिक एवं राजनैतिक सुधारों पर विचार प्रकट करना था। इसीलिए एक महान् राज-दार्शनिक की अपेक्षा उसे एक व्यावहारिक राज्य सुधारक कहना अधिक उपयुक्त है जिसने अपने सुधार-कार्यक्रम की पृष्ठभूमि के लिए कतिपय राज्य सम्बन्धी विचारों को भी प्रकट किया। इस प्रकार प्रकट किये गये उनके राज्य-विषयक विचारों को ही उसके राज-दर्शन के मूल तत्वों की संज्ञा दी जा सकती है। राज्य विषयक विचार प्रकट करते हुए उसने राज्य के स्वरूप, राज्य की संप्रभुता, विवि अथवा कानून, दण्ड, कारागृह तथा संमेल सम्बन्धी सुधारों आदि विषयों को स्पष्ट किया है और इन सब का केन्द्र है उसका उपयोगिता-सिद्धान्त जिसकी कि वह एक मुखवादी व्याख्या करता था।

बेंथम के राज-दर्शन के दो भाग—बेंथम के राज-दर्शन का अध्ययन दो भागों में किया जा सकता है—निषेधात्मक भाग एवं विधेयात्मक भाग। निषेधात्मक भाग का सम्बन्ध बेंथम के उन विचारों से है जिनके द्वारा उनने अपने पूर्ववर्ती राजनैतिक विचारों का खण्डन किया है। इस भाग अथवा पक्ष में हम बेंथम की एक क्रांतिकारक विचारक के रूप में देखते हैं और इसीलिए उसे उदा-कदा (Radical) तक कह दिया जाता है। विधेयात्मक भाग का सम्बन्ध बेंथम के उन विचारों से है जो उनके द्वारा कतिपय राज्य विषयक विषयों पर प्रकट किये गये हैं। इस भाग में विवि, सम्प्रभुता आदि पर व्यक्त किये गये विचार सम्मिलित हैं। सुविधा की दृष्टि से बेंथम के राज-दर्शन पर निम्नलिखित शीर्षकों के अन्तर्गत विचार किया जा सकता है—

१. प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खंडन—बेंथम ने आदर्शवादी सिद्धान्तों के विषय में कभी चिन्ता नहीं की। वह काल्पनिक सिद्धान्तों के विरुद्ध था। वह जीवन की व्यावहारिक समस्याओं को अधिक महत्व देता था और अपने समकालीन समाज की इन समस्याओं का हल निकालने में संलग्न था। ब्रिटिश कानून और न्यायिक प्रक्रिया का अध्ययन करते समय उसने उनमें अनेक अस्पष्टताओं और अनुपयोगी औपचारिकताओं को खोज निकाला और उसने उनको हटाने की मांग की। दुर्भाग्यवश उनकी उचित मांगों का जो उसे प्रत्युत्तर मिला वह यह था कि ब्रिटिश कॉमन लॉ (Common Law) अति प्राचीन है, शताब्दियों के विकास से उसकी सिद्धि हुई है और सुप्रसिद्ध न्यायविदों ने उसे विकसित करने में योगदान दिया है, अतः ऐसे कामन लॉ के बारे में आपत्ति उठाना हास्यास्पद है। बेंथम की आत्मा अनन्तोप से विद्रोह कर रही क्योंकि उनकी मान्यता थी कि किसी संस्थान की प्राचीनता तथा उससे सम्बन्धित व्यक्तियों की प्रतिष्ठा उस संस्थान की श्रेष्ठता का न्याय संगत एवं निश्चित प्रमाण नहीं हो सकता। उसने घोषणा की कि

विधियाँ समाज की वर्तमान आवश्यकताओं के अनुरूप होनी चाहिये। प्राचीन विधियों का मूल्यांकन करने और नवीन विधियों का निर्माण करने की एक ही उचित कसौटी सामाजिक हित है। अपनी इसी व्यावहारिक बुद्धि एवं धारणा से प्रेरित होकर बेंथम ने लॉक द्वारा विशेष रूप से प्रतिपादित अधिकारों (Natural Rights) के सिद्धान्त को पूर्णतः अमान्य ठहराया। बेंथम ने प्राकृतिक अधिकारों सम्बन्धी विचारधारा को 'मूर्खतापूर्ण', 'प्रकल्पित अधिकार तथा आधारहीन अधिकार' एवं 'आध्यात्मिक तथा विभ्रम और प्रमोद का एक गडबड घोटाला' कहकर पुकारा। लॉक ने कहा कि प्राकृतिक अवस्था में व्यक्ति अपनी प्राकृतिक दशा में रहता था। उसने उस दशा को 'शांति', 'सहयोग' और स्थिरता बताया। लॉक ने बताया कि उस दशा में कुछ प्राकृतिक नियम (Natural Laws) तथा कुछ प्राकृतिक अधिकार (Natural Rights) प्रचलित थे। ये व्यक्ति की प्रारम्भिक दशा के मौलिक अधिकार थे। लॉक ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त पर बल देते हुए कहा कि प्राकृतिक अधिकार राज्य से बाहर हैं और इनकी रक्षा करने के लिये ही मनुष्य ने राज्य की उत्पत्ति की है। राज्य द्वारा मानव के प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त के विरुद्ध आचरण करने पर लॉक मानव को यह भी अधिकार देता है कि वह राज्य के प्रति विद्रोह कर दे। बेंथम ने इन सिद्धान्तों का विरोध करते हुए कहा कि इनसे व्यक्तियों के सुख में कोई वृद्धि नहीं होती। प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन करने में बेंथम न अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' वाले उपयोगितावादी सूत्र का आश्रय लिया है। उसके मतानुसार कबल मात्र यही सिद्धान्त मान्य एवं उचित है जो समाज के अधिकाधिक व्यक्तियों को अधिकतम सुख उपलब्ध करा दें। उसका यह विश्वास है कि 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' में कोई विधेयात्मक दम न दे सकनेवाला सिद्धान्त व्यर्थ है एवं इसीलिये उसका अनुसरण त्याग्य है। बेंथम ने कहा कि अधिकारों का निर्माण तो सामाजिक परिस्थितियों से होता है, "अधिकार मानव के सुखमय जीवन के नियम हैं जिन्हें राज्य के कानूनों द्वारा मान्यता प्रदान की जाती है।" बेंथम ने हमूह की भांति ही प्राकृतिक अधिकारों के उस सिद्धान्त पर कठोर आक्षेप किये हैं जो अमेरिकन एवं फ्रांसीसी क्रांतिकारियों को बड़ा प्रिय हो गया था। उसने बृहद विश्वास प्रकट किया कि राज्य सम्पूर्ण अधिकारों का स्रोत है और नागरिक राज्य के विरुद्ध अपने किसी भी प्रकार के प्राकृतिक अधिकारों का दावा नहीं कर सकते। कोई भी अधिकार राज्य के सीमा-क्षेत्र के बाहर नहीं है। सभी अधिकार राज्य के अन्तर्गत ही सम्भव हैं। प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त एक व्यर्थ की बात है। 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' की बात ही अधिकारों के मूल में निहित रहती है।

सिद्धान्तिक रूप से यद्यपि प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त बहुमत की निरंकुशता का पर्यायित कर सनन वाला प्रतीत होता है किन्तु व्यवहार में दखन को यही मिलता है कि फ्रांस में मानव-अधिकारों की घोषणा उन हजारों व्यक्तियों में से किसी की भी प्राण रक्षा न कर सकी जिन्हें फ्रांस के क्रांतिकारी न्यायालय ने समझना पड़ा था और इसी प्रकार अमेरिका की स्वाधीनता की घोषणा न एवं भी हस्ती की दासता से मुक्ति प्रदान नहीं की

थी। आदर्शवादी काल्पनिक विचारों से चिढ़नेवाले बेंथम ने 'समानाधिकार' के सिद्धान्त के विषय में लिखा है कि, "पूर्ण समानता नितान्त असम्भव है। पूर्ण स्वतन्त्रता सब प्रकार के शासनतन्त्र की सीधी विरोधी है। क्या वास्तव में सब मनुष्य स्वतन्त्र उत्पन्न होते हैं? क्या वास्तव में सब मनुष्य स्वतन्त्र रहते हैं? यथार्थ रूप से सत्य यह है कि सब मनुष्य बिना एक भी अपवाद के—दासता की स्थिति में जन्म लेते हैं।" चूंकि बेंथम ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त के व्यावहारिक मूल को बहुत कम पाया, इसीलिये उसने उपयोगिता के आधार पर उसका तिरस्कार करना ही उचित समझा।

२. समझौतेवादी धारणा का खण्डन—बेंथम राज्य की उत्पत्ति के बारे में अनुबन्ध अथवा सामाजिक समझौते के सिद्धान्त तथा साव्यव सिद्धान्त को बिल्कुल नहीं मानता है। समझौतेवाद का खण्डन करते हुए वह कहता है कि समझौते सिद्धान्त द्वारा आज्ञा-पालन के कर्त्तव्य की कोई निश्चित व्याख्या नहीं होती। व्यक्ति राज्य की आज्ञा का पालन इसलिये नहीं करता है कि उसके पूर्वजों ने इसके लिये एक समझौता किया था। व्यक्ति राजाज्ञा-पालन के लिये किसी ऐतिहासिक समझौते द्वारा बाध्य नहीं है। व्यक्ति राजाज्ञा का पालन इसलिये करता है क्योंकि ऐसा करना उसके लिये उपयोगी है। बेंथम के मतानुसार राजनैतिक समाज, राज्य, अधिकार एवं कर्त्तव्य आदि किसी समझौते या सहमति से उत्पन्न नहीं हुए हैं, अपितु उनके उत्पन्न होने, चलने और सफल होने में वर्तमान रुचि तथा उपयोगिता की भावना प्रबल रही है। सामाजिक उपयोगिता के विचार से ही राज्य का जन्म हुआ है। मनुष्य राज्य एवं राज्य की आज्ञा इसलिये शिरोधार्य करता है कि उसकी सुख-प्राप्ति का मार्ग निष्कण्ठक हो। इसीलिये वह विधियों का पालन करता है। इसी भांति वह आज्ञापालन की एक आदत डाल लेता है। जिस समूह में इस प्रकार की आदत या आदतें बन जाती हैं अथवा बनती जाती हैं वह राजनैतिक समाज कहा जाने लगता है। अतः आदत ही समाज और राज्य का आधार है न कि समझौता।

३. बेंथम की राज्य सम्बन्धी धारणा का उपयोगितावादी आधार—बेंथम के सम्पूर्ण राज-दर्शन का निर्माण उपयोगितावादी आधार पर हुआ है। वह राज्य को एक ऐसा समूह समझता है जिसे मनुष्यों ने अपनी सुख-वृद्धि के लिये संगठित किया है। वह राज्य के उद्देश्य की व्याख्या सर्वप्रथम एक संकुचित रूप में करता है। उसके, उपरोक्त शब्दों के अनुसार, राज्य का उद्देश्य है "अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख" (The greatest happiness of the greatest number)। उसके मतानुसार व्यक्ति के चरित्र का सर्वोत्कृष्ट विकास करना राज्य का कोई कर्त्तव्य नहीं है। इस भांति वह प्लेटो एवं अरस्तू की इस धारणा का विरोधी है कि राज्य का उद्देश्य एक शुभ अथवा नैतिक जीवन का विकास करना है। साथ ही वह रूसो के इस विचार का भी पक्षपाती नहीं बनता कि राज्य का लक्ष्य व्यक्ति को 'अधिकतम सच्ची स्वतन्त्रता' प्रदान करना है।

बेंथम की राज्य सम्बन्धी धारणा में दूसरी महत्वपूर्ण बात यह है कि उसके अनुसार "अधिकतम सुख राज्य के सदस्यों के व्यक्तिगत सुखों का एक योग मात्र है, इसमें समस्त समाज का सामुहिक हित शामिल नहीं है। इस

तब वह व्यक्ति को ही प्रतिम सत्य मानता है जब कि समाज को एक ऐसा काल्पनिक विकास जिसकी उन्हे घट्टर नागरिकों के अस्तित्व के प्रतिरिक्त अपनी कोई निजी सत्ता नहीं है। बेंथम के मत में व्यक्ति का अस्तित्व राज्य के लिये नहीं है अपितु राज्य का अस्तित्व व्यक्ति के लिये है। यद्यपि बेंथम का मनुष्य की स्वामाधिक अछड़ाई में विश्वास नहीं है तथापि वह येन, रुसो प्रयत्नवाला आदि के स्तर के व्यक्तिवाद का समर्थक है। उसके शब्दों में समाज एक कृत्रिम संगठन है और यह इसके सदस्य माने जानेवाले व्यक्तियों से बना है। व्यक्ति के कल्याण की बात समझ बिना समाज के कल्याण की चर्चा करना व्यर्थ है। किसी भी वस्तु की हितकारी प्रयत्न किसी व्यक्ति के लिये लाभदायक तभी कहा जाता है जबकि वह उसके सुखों के योगफल में वृद्धि करे प्रयत्न दूसरों के सुखों में उसके दुखों के योगफल में कमी करने में सहायक हो। राजनैतिक शासन पालन के कर्तव्य की व्याख्या करते हुए बेंथम बताता है कि राजा-पालन का वास्तविक कारण यह नहीं है कि हमारे पूर्वजों में शासनपालन करने का कभी कोई समझौता था और न ही उसका कारण हमारी अनुमति है। 'उसके अपने शब्दों में 'राज्य की आज्ञा का पालन मनुष्य इसलिये करते हैं कि ऐसा करना उनके लिये लाभदायक एवं उपयोगी है और आज्ञा पालन के सम्भावित दोष प्रयत्न के सम्भावित दोषों की अपेक्षा कहीं कम हैं।'¹

बेंथम के अनुसार कोई भी सरकार तभी तक जीवित रह सकती है जब तक प्रजा उसका साथ देती है। राज्य नागरिकों को सामान्य हित के लिये प्रयत्न प्रयत्न निजो हित तक बलिदान करने के लिये पुरस्कार एवं दण्ड व्यवस्था द्वारा प्रेरित कर सकता है। यदि सरकार अपने प्रमुख कर्तव्य अर्थात् समझ के सामान्य सुख का ध्यान रखने का पालन नहीं करती है तो जनता को उनकी आज्ञा की अवहेलना करने का अधिकार है। बेंथम का यह मत है कि राज्य एक विधि-निर्माता निकाय है एक नैतिक समुदाय नहीं जिसका ध्येय जनता का नैतिक कल्याण हो।

४ बेंथम की कानून सम्बन्धी धारणा (Bentham's Theory of Law)—यह कहा जा चुका है कि बेंथम के मत में राज्य कोई नैतिक समुदाय नहीं है अपितु वह एक विधि प्रयत्न कानून निर्माता निकाय है। जनता के साथ इसका सम्बन्ध कानून द्वारा स्थापित हो सकता है। बेंथम के अनुसार कानून संप्रभु का आदेश है। संप्रभु की इच्छा कानून के रूप में प्रकट होती है और इसलिये उसको मान्यता है। इस सम्बन्ध में उनकी यह धारणा हास्य की भाँति ही है। बेंथम का कहना है कि संप्रभु के निश्चित आदेशों का अर्थात् कानूनों का पालन करना प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य है क्योंकि इस आज्ञा पालन में ही उसका और सबका कल्याण निहित है अर्थात् कानूनों की उपयोगिता स्वयं सिद्ध है अतः उसका पालन होना चाहिए। प्राकृतिक कानूनों को अस्वीकार करते हुए बेंथम ने दो ही कानून माने हैं—दोष तथा मानव।

1 'Men obey the laws of the state because they knew that probable mischief of obedience are less than the probable mischief of disobedience'

तब वह वैयम् व्यक्ति को ही अन्तिम सत्य मानता है जब कि समाज को एक ऐसा काल्पनिक विकास जिसकी उसके घटक नागरिकों के अस्तित्व के अतिरिक्त अपनी कोई निजी सत्ता नहीं है। वैयम् के मत में व्यक्ति का अस्तित्व राज्य के लिये नहीं है अपितु राज्य का अस्तित्व व्यक्ति के लिये है। यद्यपि वैयम् का मनुष्य की स्वामाधिक अचछाई में विश्वास नहीं है तथापि वह येन, रुसो अथवा लॉक आदि के स्तर के व्यक्तिवाद का समर्थक है। उसके शब्दों में "समाज एक कृत्रिम संगठन है और वह इसके सदस्य माने जानेवाले व्यक्तियों से बना है। व्यक्ति के कल्याण की बात समझे बिना समाज के कल्याण की चर्चा करना व्यर्थ है। किसी भी वस्तु को हितकारी अथवा किसी व्यक्ति के लिये लाभदायक सभी कहा जाता है जबकि यह उसके सुखों के योगफल में वृद्धि करे अथवा दूसरे शब्दों में उसके सुखों के योगफल में कमी करने में सहायक हो।" राजनीतिक शाखापालन के कर्तव्य की व्याख्या करते हुए वैयम् बताता है कि राजाशा-पालन का वास्तविक कारण यह नहीं है कि "हमारे पूर्वजों ने शाखापालन करने का कभी कोई समझौता था, और न ही उसका कारण हमारी अनुमति है।" उसके अपने शब्दों में "राज्य की शाखा का पालन मनुष्य इसलिये करते हैं कि ऐसा करना उनके लिये लाभदायक एवं उपयोगी है और शाखा पालन के संभावित दोष अथवा के सम्भावित दोषों की अपेक्षा कहीं कम है।"¹

वैयम् के अनुसार कोई भी सरकार अभी तक जीवित रह सकती है जब तक प्रजा उसका साथ देती है। राज्य नागरिकों को सामान्य हित के लिये अपना अथवा निजी हित तक अनिदान करने के लिये पुरस्कार एवं दण्ड-अवस्था द्वारा प्रेरित कर सकता है। यदि सरकार अपने प्रमुख कर्तव्य अर्थात् समज के सामान्य सुख का ध्यान रखने का पालन नहीं करती है तो जनता को उसकी शाखा की अवहेलना करने का अधिकार है। वैयम् का यह मत है कि राज्य एक विधि-निर्माता निवाय है एक नैतिक समुदाय नहीं जिसका ध्येय जनता का नैतिक कल्याण हो।

४ वैयम् की कानून सम्बन्धी धारणा (Bentham's Theory of Law)—यह कहा जा चुका है कि वैयम् के मत में राज्य कोई नैतिक समुदाय नहीं है अपितु वह एक विधि अथवा कानून निर्माता निवाय है। जनता के साथ इसका सम्बन्ध कानून द्वारा स्थापित हो सकता है। वैयम् के अनुसार कानून संप्रभु का आदेश है। सम्प्रभु की इच्छा कानून के रूप में प्रकट होती है और इसलिये उसका मान्यता है। इस सम्बन्ध में उसकी यह धारणा हॉब्स की भाँति ही है। वैयम् का कहना है कि संप्रभु के निश्चित आदेशों का अर्थात् कानूनों का पालन करना प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य है क्योंकि इस शाखा-पालन में ही उसका और सबका कल्याण निहित है, अर्थात् कानूनों की उपयोगिता स्वयं सिद्ध है, अतः उसका पालन होना चाहिए। प्राकृतिक कानूनों को अस्वीकार करते हुए वैयम् ने दो ही कानून माने हैं—दोष तथा सुख।

1. "Men obey the laws of the state, because they knew that probable mischief of obedience are less than the probable mischief of disobedience"

बेंथम ने अपने उपयोगितावाद के सिद्धान्त को विधि-निर्माण के लिये प्रयोग करने की सलाह दी। उसने कहा कि प्रत्येक विधि अथवा कानून को सर्वाधिक लोगो के सर्वाधिक कल्याण के उद्देश्य से ही बनाना चाहिये। सेबाइन (Sabine) का लिखना है कि, "बेंथम का विश्वास था कि अधिकतम सल का सिद्धान्त एक बुद्धिमान विधायक के हाथों में एक प्रकार का सार्वभौम साधन दे देता है। इसके द्वारा वह "विवेक तथा विधि के हाथों में सुल ि वस्त्र" को बना सकता है।" बेंथम ने राजसत्ता द्वारा बनाई गई प्रत्येक विधि की बसोटी उसकी उपयोगिता मानी है। विधियों की उपयोगिता तीन प्रकार से सिद्ध होती है—(१) यह कि वह राज्य के प्रत्येक नागरिक को सुरक्षा प्रदान करती है या नहीं, (२) यह कि उससे लोगो को आवश्यकता की सामग्रियां यथेष्ट मात्रा में मिलने लगती हैं या नहीं एवं (३) यह कि प्रत्येक नागरिक एक दूसरे के साथ समानता का अनुभव करता है या नहीं। बेंथम का कहना था कि यदि विधियां उक्त बसोटियों पर उपयोगी सिद्ध होती हैं तो विधि का लक्ष्य पूरा हो जाता है। विधियां अपने स्थायित्व और अपनी समाज व्यापी मान्यता से नागरिकों को सुल देती हैं। किसी विधि की उपयोगिता की जांच करने के लिये यह भी ध्यान में रखना चाहिये कि (क) जिस बुराई को दूर करने के लिये विधि बनाई जाती है वह वास्तव में बुराई है, और (ख) यदि एक बुराई को रोकने के लिये दूसरा बुराईपूर्ण साधन ही अपनाया पड़े तो जिसे साधन के रूप में अपनाया जाय उसकी बुराई अपेक्षाकृत कम हो। बेंथम का विचार था कि प्रत्येक विधि व्यक्तियों को, जिन्हें यह प्रभावित करती है, कुछ न कुछ प्रमुविधा ता पहुँचानी ही है। उनकी स्वच्छन्दता में कमी होनी है जिससे उन्हें दुःख होना स्वाभाविक है। इस दृष्टि से प्रत्येक विधि एक बुराई है और चूँकि इस प्रमुविधा के कारण सर्वाधिक लोगों का हित है और क्योंकि एक बड़ी बुराई इससे दूर होती है, इसलिये विधियों का निर्माण उपयोगी है।

बेंथम ने 'यद्भाष्यम नीति' (Laissez Faire) की नीति को अपना कर मुक्त व्यापार एवं स्वच्छन्द प्रतियोगिता आदि का समर्थन किया। राजसत्ता का आधार उपयोगिता बताते हुए उसने यह मत प्रकट किया कि लोक-तन्त्रात्मक राज्यों में विधि या कानून की सरस होना चाहिये ताकि लोग उस समझ सकें। कानून अथवा विधिवा उपयोगी हो—इस दृष्टि से अपने इनके दो कारण बतलाए—स्वहित तथा परहित। उसके मत में कानून का सर्व-प्रमुख एवं महान् कार्य है "सर्वहित की भावना को इस प्रकार अनुशासित करना जिससे यह अपनी इच्छा के विरुद्ध भी अधिकतम सुख प्राप्ति में योग दे।" यदि कोई कार्य समाज हित के विरुद्ध है तो बेंथम के अनुसार वह दण्डनीय है। अधिकारों और कर्तव्यों का निर्धारण करते समय, बेंथम ने यह भी प्रकट किया कि विधायक को हमेशा अपने हित की तरह राज्य के हित को भी

liberty, it is not one of the principal object of law, but a branch of security, a branch which law can not help pruning."

—Sorley, History of English Philosophy, P 227

देवना चाहिये। इसके लिये उसे विधि-निर्माण में चार बातों पर ध्यान देना चाहिये—(१) आजीविका (Subsistence), (२) पर्याप्तता (Abundance), (३) समानता (Equality) और (४) सुरक्षा (Security)। विधि के कार्यों को इनके मंदर्म में ही देवना चाहिये अर्थात् अधिक से अधिक लोगों के हित में इन बातों का ध्यान रखते हुए ही विधि का निर्माण करना चाहिए। यह हम पहले ही बता चुके हैं कि 'स्वतन्त्रता' को वह सुरक्षा के अन्दर ही निहित मानता है। इन चारों में संघर्ष की अवस्था में यह निर्णय करना विधायक का काम है कि प्रधानता किसे दी जाय, जैसे वेंथम के अनुसार यह प्रधानता सामान्यतः इस क्रम में दी जानी उपयुक्त है—आजीविका, सुरक्षा, पर्याप्तता, समानता।

वेंथम ने इंग्लैंड के तत्कालीन कानूनों की आलोचना करके उन्हें नया रूप देने का प्रयास किया और इस दृष्टि में उनमें कानूनों का वर्गीकरण चार भागों में किया—अन्तर्राष्ट्रीय कानून, सार्वजनिक कानून, नागरिक कानून, फौजदारी कानून। वेंथम ने 'कानूनों में सुधार' का आन्दोलन बड़ी तेजी से चलाते हुये श्रेष्ठ कानून के ढलण बताये जो ये हैं—(१) कानून जनता की आशा-आकांक्षा या विवेक-वृद्धि के विपरीत नहीं होना चाहिये, क्योंकि ऐसे कानूनों के प्रचलन से सामाजिक सन्तुलन बिगड़ कर विद्रोह की मानसिक पृष्ठभूमि तैयार होती है, (२) कानूनों का जनता का ज्ञान होना चाहिए। इसके लिए प्रचार, उपक्रम, जनमत-निर्माण आदि का आश्रय लेना चाहिए, (३) कानूनों में विरोधाभास नहीं होना चाहिए और उपयोगिता का लक्ष्य बना रहना चाहिये, (४) कानूनों को सरल, स्पष्ट एवं सुबोव मापा अथवा मापाओं में बनाना चाहिये, (५) कानूनों को व्यावहारिक होना चाहिये, तथा (६) कानूनों का पूर्ण रीति से पालन होना चाहिए और कानून भंग के लिए पूर्ण दण्ड व्यवस्था भी होनी चाहिए क्योंकि कानून तोड़कर बच निकलना समाज में अराजकता का प्रथम चरण है।

न्याय व्यवस्था (Administration of Justice)—वेंथम वस्तुतः एक महान् न्याय व्यवस्था का सुधारक था जिसकी न्याय के प्रतिपादन तथा योग्य और दलित वर्ग के लोगों को सुखी देखने की बड़ी तीव्र अभिलाषा थी। इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर उसने ब्रिटेन की तत्कालीन न्याय-व्यवस्था की गम्भीर आलोचना की और कहा कि न्याय प्रशासन को निरर्थक विधियों को नष्ट कर देना, अव्यावहारिक विधियों को त्याग देना एवं शेष की सुव्यवस्थित रूप से सरल, सुबोव तथा स्पष्ट शब्दों में व्याख्या कर देनी चाहिए। वेंथम ने अपने देश की विधियों का अध्ययन जन-सुधारण जिनके लिये ये विधियाँ बनाई गई थी, के दृष्टिकोण से किया। सेबाइन (Sabine) ने लिखा है कि वेंथम के अनुसार, "सभी अवस्थाओं में विधान की उपयोगिता को परखने का आधार यह है कि वह किस सीमा तक कारगर होता है, उसको कार्यान्वित करने में कितना खर्च आता है और किस सीमा तक विनियमों की एक ऐसी व्यवस्था स्थापित कर देता है जो समुदाय के अधिकांश सदस्यों के लिये लाभदायक होती है। किसी कार्य को दायित्वपूर्ण बनाने के लिए उपयोगिता ही एकमात्र उचित आधार है। सम्पत्तिगत अधिकार सामान्य रूप से इसलिये ठीक होते हैं क्योंकि वे सुरक्षा की भावना प्रदान करते हैं। जिस व्यक्ति के पास सम्पत्ति होती है,

वह अपना हर काम सोच-समझ कर करता है। वह अनिश्चिन्ता और निराशा से उत्पन्न होनेवाली उलझनों से बच जाता है। सम्पत्ति के अधिकार में कुछ हद तक सामाजिक सुरक्षा का भाव पैदा होता है। बेथम के मत से सम्पत्ति की सुरक्षा अधिकतम सुख प्राप्त करने की एक प्रधान शक्ति है, लेकिन उसका विचार है कि यह एक अत्यधिक अनुदार मिष्टान्त है। इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि सम्पत्ति के वितरण का वैधानिक रक्षा हो। उसकी यह हद नीति थी कि विधि को इस बात का प्रयास करना चाहिये कि सम्पत्ति का समान वितरण हो या कम से कम मनमानी असमानताओं का निर्माण न हो। व्यवहार में उसे सुरक्षा और समानता के बीच कामचलाऊ संतुलन स्थापित करना चाहिये।²

बेथम ने इस बात की घोर निन्दा की कि मुकदमे में बादी और प्रति-बादी दाना पक्षों के लिये न्याय प्राप्ति के मार्ग में बाधाएँ खड़ी कर दी जाती हैं। उस समय ब्रिटेन की न्याय-प्रणाली पद्धति बड़ी दोषपूर्ण थी। न्यायाधीशों से माझा करने का कोई साधन न था—साधन केवल वकील थे जिन्हें बड़ी-बड़ी रकमें उनकी फीस के रूप में देनी पड़ती थी। जनसाधारण न्याय के सम्बन्ध में सदैव भ्रातृभाव खर्च, भ्रष्टाचार, देरी, अव्यवस्था और दुश्चिन्ता संचित रहता था। इन परिस्थितियों में कोई आश्चर्य नहीं कि बेथम ने कहा 'इस देश में न्याय बेचा जाता है—बहुत महंगा बेचा जाता है और वह व्यक्ति जो इसका दाम नहीं चुका सकता न्याय से वंचित रह जाता है।'⁴ बेथम ने Truth Versus and Hurst नामक निबन्ध में लिखा है 'कैसी अद्भुत बात है कि एक न्यायालय में जिसे निरपेक्ष 'न्यायालय' कहा जाता है, एक व्यक्ति का जीवन भर विपत्ति में कपाकर उसकी सारी सम्पत्ति को छूट लिया जाता है? सम्राट जॉन का दावा है कि हम किसी भी व्यक्ति को न्याय से वंचित नहीं रखें हम किसी को भी न्याय-बेचेंगे नहीं। यह दावा था उस सम्राट जॉन का जिसे दुष्ट जॉन' कहा जाता है। किन्तु प्रत्यक्ष सत्तम सम्राट जॉन क्या करता है? वह १०० व्यक्तियों में से १६ को न्याय में वर्चस्व रखता है और १००वें व्यक्ति को न्याय बेच देता है। अन्य प्रणालियों की बात तो दूर, ब्रिटेन के कानून के अनुसार, उस वस्तु को जिसे न्याय का जाता है, केवल बेचा ही नहीं जाता अपितु बारूद की तरह होने और मिश्र शक्ति के बन होने के कारण इसे चलन-प्रसंग दाम पर, तरह-तरह के खरीददारों की सामर्थ्य के अनुसार बेचा जा रहा है।'³

1. सेवान्न-राजनीति-दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६४०

2. "In this country, justice is sold, and dearly sold—and it is denied to him who cannot disburse the price at which it is purchased"

—Bentham

3. "Why is it that, in a court called a court of equity, they keep a man the whole of his life in hot water, while they are stripping him of his fortune?....." "We will deny justice"—says king John—"we will sell justice to no man" This was the wicked king John How does the king George?

वेंयम "अदालतों की कार्य-विधि को आमान करना चाहता था और उनकी कार्यक्षमता को बढ़ाना चाहता था। इसके लिए उसने उन सब प्रति-
द्वन्द्वों और परिणामों का हटाने का सुझाव दिया जा प्रजाजनों के अधिकारों
की रक्षा के लिए आवश्यक समझे गये थे। वेंयम ने फ्रेगमेंट आन गवर्नमेंट
में माविवात्मिक विधि के बारे में जिन मिथ्यान्तों की मिफारिश की थी, यहां
उसने प्रक्रिया विधि के बारे में ही उन्ही मिथ्यान्तों को लागू किया। उसने यह
ठीक ही बताया कि साक्ष्य की ग्राह्यता से सम्बन्धित वैधिक औपचारिकताएं
और कृत्रिम नियम इस विज्ञान पर आधारित हैं कि मौलिक विधि निकृष्ट
है और शासन न्यायनक है। वेंयम का तर्क था कि यदि यह विज्ञान सही है
तो उचित उपचार अदालतों को कमजोर करना नहीं बल्कि विधि का सुधार
करना है। उसका कहना था कि विधि में औपचारिकता, अस्पष्टता और
प्राविधिकता होने के कारण खर्चा बढ़ता है देरी होती है मुकदमेबाजी का
बढ़ावा मिलता है, बहुत से लोगों को न्याय नहीं मिल पाता और वैधानिक
प्रक्रियाओं का परिणाम नर्देव अस्थिर तथा अनिश्चित रहता है। वेंयम इस
पद्धति को प्राविधिक पद्धति कहता था और उसका विचार था कि यह
जनता को ठगने के लिए वर्कालों का एक प्रकार का पड़्यन्त्र है।" ¹ यह उल्लेख-
नीय है कि वेंयम ने 'फ्रेगमेंट आन गवर्नमेंट' में ही वर्कालों के प्रति अपनी
श्रद्धा को व्यक्त किया था और वह अपने सम्पूर्ण जीवन उनके प्रति इसी प्रकार
के विचार व्यक्त करता रहा।

वेंयम का आदर्श यह था कि "प्रत्येक व्यक्ति को अपना वकील बनना
चाहिये।" वह औपचारिक वकालत के स्थान पर एक विवाचक के सामने
औपचारिक कार्यवाही का समर्थक था। उसका कहना था कि विवाचक दोनों
पक्षों के बीच समझौता कराने की कोशिश करे। मुकदमें में कोई भी साक्ष्य
उपस्थित किया जा सके और असम्बद्धता के निवारण के लिये कठोर नियमों
के वनिम्पत न्यायिक विवेक का आश्रय लिया जाय। अदालतों के सगठन के
बारे में वेंयम को इस बात पर आपत्ति थी कि न्यायाधीशों और अदालतों के
अन्य अधिकारियों को वेतन न देकर फीसों दी जाये। वेंयम को यह भी खचित
न था कि अदालतों के क्षेत्राधिकार एक दूसरे का अतिक्रमण करें। वेंयम जूरी
प्रथा के भी विरुद्ध था। वह एक ही न्यायाधीश के द्वारा किसी मुकदमें का
निर्णय कियेजाने का समर्थक था। डेविडसन (Davidson) के शब्दों में,
"वेंयम न्यायालय के सारे पदों पर नया उत्तरदायित्व रखने का समर्थक था

He denies it to ninety nine men out of a hundred, and sells
it to the hundredth. Under English law, not to speak of
other systems the sort of commodity called justice, is not
only sold but, being like gun power and spirits made of
different degrees of strength, is sold at different prices
suited to the pockets of so many different classes of custo-
mers."

—Quoted from 'A History of the Political Philosophers
by George Catlin, P. 361

1. सेवाइन—राजनीति-दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६४२

वह अपना हर काम सोच समझ कर करता है। वह अनिश्चिन्ता और निराशा से उत्पन्न होनेवाली उलझनों से बच जाता है। सम्पत्ति के अधिकार में कुछ हद तक सामाजिक सुरक्षा का भाव पैदा होता है। बेंथम के मत से सम्पत्ति की सुरक्षा अधिकतम सुख प्राप्त करने की एक प्रधान शर्त है लेकिन उसका विचार है कि यह एक अत्यधिक अनुदार सिद्धान्त है। इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि सम्पत्ति के वितरण का वैधानिक रक्षा हो। उनकी यह दृढ़ नीति थी कि विधि को इस बात का प्रयास करना चाहिये कि सम्पत्ति का समान वितरण हो या कम से कम मनमानी असमानताओं का निर्माण न हो। व्यवहार में उसे सुरक्षा और समानता के बीच कामचलाऊ सन्तुलन स्थापित करना चाहिये।¹

बेंथम ने इस बात की घोर निन्दा की कि मुकदमों में बादी और प्रति-बादी दोनों पक्षों के लिये न्याय प्राप्ति का मार्ग में बाधाएँ खड़ी कर दी जाती हैं। उस समय ब्रिटेन की न्याय-प्रशासन पद्धति बड़ी दोषपूर्ण थी। न्यायाधीशों से साक्षात् करण का कोई साधन न था—साधन केवल वकील थे जिन्हें बड़ी-बड़ी रकमें उनकी फीस के रूप में देनी पड़ती थी। जनसाधारण न्याय के सम्बन्ध में सर्व आवश्यक खर्चें प्रसाधारण देरी, अव्यवस्था और दुश्चिन्ता से घिरा रहता था। इन परिस्थितियों में कोई आश्चर्य नहीं कि बेंथम ने कहा, 'इस देश में न्याय बेचा जाता है—बहुत महंगा बेचा जाता है, और वह व्यक्ति जो इसका दाम नहीं चुका सकता न्याय से वंचित रह जाता है।'² बेंथम ने Truth Versus and Hurs नामक निबन्ध में लिखा है 'कौनो अद्भुत बात है कि एक न्यायालय में जिसे निरपेक्ष 'न्यायालय' कहा जाता है, एक व्यक्ति का जीवन भर विपत्ति में कषाकर उसकी सारी सम्पत्ति को भूट लिया जाता है? सम्राट जान का दावा है कि हम किसी भी व्यक्ति को न्याय से वंचित नहीं रखेंगे हम किसी को भी न्याय देवेंगे नहीं। यह दावा था उस सम्राट जान का जिसे 'दुष्ट जॉन' कहा जाता है। किन्तु अब सम्राट सम्राट जाज क्या करता है? वह १०० व्यक्तियों में से ६६ को न्याय से वंचित रखता है और १००वें व्यक्ति को न्याय बच देता है। अन्य प्रणालियों की बात तो दूर, ब्रिटेन के कानून के अनुसार उस वस्तु को जिसे न्याय का जाता है, केवल बेचा ही नहीं जाता अपितु बारूद की तरह होने और भिन्न भिन्न शक्ति के बने हाने के कारण इसे अलग अलग दाम पर, तरह-तरह के खरीददारों की सामर्थ्य के अनुसार बेचा जा रहा है।'³

1 सेनाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २ पृष्ठ ६४०

2 'In this country, justice is sold, and dearly sold—and it is denied to him who cannot disburse the price at which it is purchased'

—Bentham

3 "Why is it that, in a court called a court of equity, they keep a man the whole of his life in hot water, while they are stripping him of his fortune? 'We will deny justice'—says king John—"we will sell justice to no man. This was the wicked king John. How does the king George?

वेंयम "अदालतों की कार्य-विधि को आसान करना चाहता था और उनकी कार्यक्षमता को बढ़ाना चाहता था। इसके लिए उसने उन सब प्रति-
बन्धों और परिमाणों को हटाने का मुझाव दिया जो प्रजाजनों के अधिकारों
की रक्षा के लिए आवश्यक समझे गये थे। वेंयम ने फ्रेगमेंट आन गवर्नमेंट
में नादिवानिक विधि के बारे में जिन सिद्धान्तों की सिफारिश की थी, यहां
उसने प्रक्रिया विधि के बारे में ही उन्हीं सिद्धान्तों को लागू किया। उसने यह
ठीक ही बताया कि माध्य की ग्राह्यता से सम्बन्धित वैयक्तिक औपचारिकताएं
और कृत्रिम नियम इस विश्वास पर आधारित हैं कि मौलिक विधि निष्कण्ट
है और शासन न्यायनक है। वेंयम का तर्क था कि यदि यह विश्वास सही है
तो उचित उपचार अदालतों को कमजोर करना नहीं बल्कि विधि का सुचारु
करना है। उसका कहना था कि विधि में औपचारिकता, अस्पष्टता और
प्राविधिकता होने के कारण खर्चा बढ़ता है, देरी होती है, मुकदमेबाजी को
बढ़ावा मिलता है, बहुत से लोगों को न्याय नहीं मिल पाता और वैधानिक
प्रक्रियाओं का परिणाम सदैव अस्थिर तथा अनिश्चित रहता है। वेंयम इस
पद्धति को प्राविधिक पद्धति कहता था और उसका विचार था कि यह
जनता को ठगने के लिए वकीलों का एक प्रकार का पड़यन्त्र है।"¹ यह उल्लेख-
नीय है कि वेंयम ने 'फ्रेगमेंट आन गवर्नमेंट' में ही वकीलों के प्रति अपनी
श्रद्धा को व्यक्त किया था और वह अपने सम्पूर्ण जीवन उनके प्रति इसी प्रकार
के विचार व्यक्त करता रहा।

वेंयम का आदर्श यह था कि "प्रत्येक व्यक्ति को अपना वकील बनना
चाहिये।" वह औपचारिक वकालत के स्थान पर एक विवाचक के सामने
औपचारिक कार्यवाही का समर्थक था। उसका कहना था कि विवाचक दोनों
पक्षों के बीच समझौता कराने की कोशिश करे। मुकदमें में कोई भी साक्ष्य
उपस्थित किया जा सके और असम्बद्धता के निवारण के लिये कठोर नियमों
के बनिस्पत न्यायिक विवेक का आश्रय लिया जाय। अदालतों के संगठन के
बारे में वेंयम को इस बात पर आपत्ति थी कि न्यायाधीशों और अदालतों के
अन्य अधिकारियों को वेतन न देकर फीस दी जाये। वेंयम को यह भी खचित
न था कि अदालतों के चेद्दधिकार एक दूसरे का अतिक्रमण करें। वेंयम जूरी
प्रथा के भी विरुद्ध था। वह एक ही न्यायाधीश के द्वारा किसी मुकदमे का
निर्णय कियेजाने का समर्थक था। डेविडसन (Davidson) के शब्दों में,
"वेंयम न्यायालय के सारे पदों पर नया उत्तरदायित्व रखने का समर्थक था

He denies it to ninety nine men out of a hundred, and sells
it to the hundredth. Under English law, not to speak of
other systems the sort of commodity called justice, is not
only sold but, being like gun power and spirits made of
different degrees of strength, is sold at different prices
suited to the pockets of so many different classes of custo-
mers."

—Quoted from 'A History of the Political Philosophers
by George Catlin, P. 361

1. सेबाइन—राजनैति-दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६४२

तथा इस विषय में वह 'ट्रिब्यूनल' की अपेक्षा एक ही न्यायाधीश रखने के पक्ष में था। उसका मत था कि किसी मामले पर तान न्यायाधीशों का निर्णय करना तीनों के ही उत्तरदायित्व में कमी करता है।"

बेंथम न्यायाधीशों का सम्मान नहीं करता था। न्यायवादिशों के बारे में उनका कहना था कि, 'ये लोग क्रियाहीन और शक्तिहीन जाति के हैं जो सब अपमानों को सहन कर लेते हैं तथा किसी भी बात पर झुक जाते हैं। इनकी बुद्धि न्याय और अन्याय के भेद को समझने में असमर्थ और दोनों के प्रति उदासीन है। ये लोग बुद्धि-शून्य, अल्पदृष्टि, दुराग्रही और घानसी हैं। ये झूठे, मय से काप जानेवाले, विवेक एवं सार्वजनिक उपयोगिता की भावाज के प्रति बहरे, शक्ति के भागे नतमस्तक और साधारण से स्वार्थ के पीछे नैतिकता का परिष्ठाग करनेवाले हैं।'"¹

बेंथम के विधि-सिद्धान्त ने विश्लेषणात्मक न्यायशास्त्र के दृष्टिकोण को स्थापित किया। १९वीं शताब्दी में अंग्रेज और अमेरिकन विधि-वेत्ता इस पद्धति से परिचित थे। यह सम्प्रदाय जान हास्टिन के नाम से विशेषतः प्रसिद्ध है। "लेकिन हास्टिन ने सिर्फ यही किया था कि बेंथम के विशालकाय और अपाह्न प्रयोगों में बिल्टरे हुए विचारों को व्यवस्थित रूप दे दिया। राजनीतिक सिद्धान्त में हास्टिन के कार्य का प्रभाव यह था कि उसने प्रभुमत्ता के सिद्धान्त को अत्यधिक महत्व दिया। यह सिद्धान्त भी एक प्रकार से बेंथम की ही देन है। यह सिद्धान्त बेंथम को उस योजना का एक भाग था जिसके द्वारा वह अदालतों पर सदन का नियंत्रण स्थापित करके उनका सुधार करना चाहता था।" ²

बेंथम के विचार उसके जीवनकाल में यद्यपि समुचित आदर प्राप्त न कर सके किन्तु यह उल्लेखनीय है कि उसके द्वारा प्रतिपादित लगभग सारे सुधार कालान्तर में अपना लिये गये। बेंथम के न्यायशास्त्र के आधार पर इंग्लैण्ड की न्याय व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और १९वीं शताब्दी में उसे पूरी तरह से संशोधित करके आधुनिक रूप दिया गया। यद्यपि उसके विचारों का एक ही समय में व्यवस्थित रूप से कार्य-रूप में परिणत नहीं किया गया और उसके कुछ विचार, विशेषकर अंग्रेजी विधि को सहितावद्ध करने में सम्बन्धित विचार, कभी स्वीकार नहीं किये गये, किन्तु इंग्लैण्ड में एक के बाद एक अधिनियम का निर्माण करके विधि और अदालतों का पूरा सुधार किया गया एवं प्रविकाश अवस्थाओं में बेंथम की आलोचना द्वारा निदिष्ट रास्ते को अपनाया गया। 'बेंथम ने जीवन की प्रत्येक दिशा में नेतृत्व किया। न्याय-प्रणाली और विधि सुधार के इतिहास में बेंथम का स्थान बहुत ऊँचा है। सर हेनरी मेन ने बेंथम के प्रति श्रद्धाञ्जलि अर्पित करते हुए सत्य ही कहा है, 'बेंथम के समय से आधुनिककाल तक जितने भी सुधार विधि-व्यवस्था में हुए हैं उनमें से मुझे एक भी ऐसा ज्ञात नहीं है जिसकी प्रेरणा बेंथम से प्राप्त

1. Preface, ed. F. C. Montague 1891, P. 104

२. सेब्राइन: राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६४२.

नहीं हुई हो ।¹

(५) बेंथम के संप्रभुता सम्बन्धी विचार (Bentham's Idea of Sovereignty) — कानून की उपरोक्त धारणा ने स्पष्ट है कि बेंथम राज्य की सम्प्रभुता का पक्षपाती था । वह संप्रभुता को निरपेक्ष एवं अग्रिमित मानता था और इसीलिये उसकी दृष्टि में संप्रभुता का प्रत्येक कार्य वैध है । उसकी मान्यता थी कि राज्य अपने सम्प्रभुत्व से ही व्यक्ति को अधिकतम संस्था के अधिकतम हेतु में कार्य करने के लिये दण्डित अथवा पुरस्कृत करता है । संप्रभुता के सम्बन्ध में बेंथम ने अद्वितीय, अद्भुत, सर्वोच्च सत्ता का उल्लेख नहीं किया है क्योंकि राज्य की अनन्त शक्ति या उच्चतम सत्ता में उसका विश्वास नहीं है । वह राज्य की विधि-निर्माण की क्षमता को ही संप्रभुता मानता है किन्तु उसे भी उपयोगिता की कसौटी पर कमता है । उसके अनुसार यह कहना कि राज्य को संप्रभुता पर कोई सीमा ही नहीं लग सकती अनुचित है । उसके मत में लोकमत तथा जनतंत्र संप्रभुता की पर्यायवाची है । राज्य की संप्रभुता के ऊपर जिस सीमा की कल्पना की जा सकती है, वह है "प्रजा द्वारा सफल विरोध की सम्भावना ।" बेंथम के विचार में—'यदि विशाल जनमत किसी विधि का विरोध करता है तो संप्रभुता का यह कर्तव्य है कि उसे कानून का रूप कदापि न दे ।' संप्रभुता अपने आदेशों या कानूनों द्वारा ही व्यक्ति के अधिकारों का अनुमोदन या संरक्षण करती है । बेंथम संप्रभु की आज्ञापालन और कानूनों के प्रति आदर का मात्र व्यक्ति से उसी सीमा तक चाहता है जहां तक उसे लाभ हो, अथवा उपयोगिता की पूर्ति हो । यदि कानूनों की उपयोगिता नष्ट हो जाय, उनसे हानि होने लगे तो ऐसी स्थिति में प्रतिरोध करना सर्वथा उचित है । यह प्रतिरोध सामान्य से लेकर क्रांति तक का रूप धारण कर सकता है, किन्तु प्रत्येक क्षेत्र में उपयोगिता का दृष्टि-कोण रहना आवश्यक है । अपने उपरोक्त विचारों के साथ बेंथम यह भी स्वीकार करता है कि राज्य से बड़ी (भीतर या बाहर) कोई दूसरी शक्ति नहीं है जो राज्य को किसी अधिकार को मानने या न मानने के लिये बाध्य कर सके । इस भांति बेंथम संप्रभु को असीमित अधिकार भी देता है । उसके अनुसार "संप्रभु के अधिकार भले ही अत्यन्त न हों किन्तु अनिश्चित होने ही चाहिये वशतः कि स्पष्ट परम्परागत तरीकों से उसे सीमित न किया गया हो ।" इस तरह हम देखते हैं कि बेंथम की इस परिभाषा में "संप्रभु के असीमित तथा अनिश्चित अधिकारों का व्यापक दायरा खोला गया है और साथ ही परम्परागत तरीकों की भी रक्षा की गई है । सम्प्रभु पर यदि प्रतिबन्ध हो सकता है तो वह जनवादी हितों पर आधारित सामूहिक प्रतिरोध की संभावना है, जिसे वह स्वयं समझ सकता है ।"

(६) बेंथम की दण्ड-सम्बन्धी धारणा (Bentham's Conception of Punishment) — बेंथम ने राज्य द्वारा अपराधियों को दिये जानेवाले दण्ड के प्रकार तथा उसकी गहनता के विषय में भी अपने विचार प्रकट किये

1. "I do not know a single law reform effected since Bentham's day which cannot be traced to his influence".

—Sir Henry Maine

है। उसने गैल्लेण्ड के दण्डों का कानून की कटु आलोचना करते हुए कहा है कि अपराध की मात्रा के अनुसार दण्ड दिया जाना चाहिये। वह कहता था कि इंग्लैण्ड में छोटे छोटे अपराधों के लिये भी मृत्यु दण्ड दिया जाता है, इससे वहाँ पर अपराधों की संख्या कम नहीं होती बरन और बढ़ती है। उसने बताया कि दण्ड का मुख्य अभिप्राय समाज से अपराधों को कम करना होना चाहिये, केवल बदला लेने की भावना ही दण्ड में नहीं होनी चाहिये। किसी अपराधी को मृत्यु-दण्ड केवल उस समय ही दिया जाना चाहिये जबकि उसके अतिरिक्त समाज-सुधार का और कोई उपाय न हो। दण्ड को नापने का पैमाना समाज-कल्याण होना चाहिये। बेंथम के विचार से दण्ड-विधि के क्षेत्र में उपयोगिता के आधार पर दण्डों के एक उचित सिद्धान्त का निर्माण किया जा सकता है। दण्ड अपराध की गहनता के उपयुक्त होना चाहिये, न्युनाधिक नहीं। यह परिस्थितियों के अनुसार होना चाहिये, साथ ही अपराधी की सांख्यिक रूप से दण्ड दिया जाना चाहिये जिससे सर्वसाधारण को अपराधों से भय और अरुचि हो।

बेंथम के मतानुसार, दण्ड और अपराध की परस्पर तुलना करते समय और दण्ड का निर्णय करते समय कुछ मौलिक सिद्धान्तों की ध्यान में रखना चाहिये जिनमें प्रमुख ये हैं—

- (१) दण्ड की मात्रा अपराध के अनुपात में होनी चाहिये।
- (२) दण्ड में अपराधी को आवश्यक एवं निर्दयतापूर्ण दर्द नहीं पहुँचना चाहिये। दण्ड समान भाव से देना चाहिये।
- (३) एक में अपराध के लिये दिये जानेवाले दण्ड की मात्रा समान होनी चाहिये।
- (४) अपराध की विशेषता के अनुसार ही दण्ड की विशेषता होनी चाहिये।
- (५) दण्ड की आदर्श होना चाहिये, अर्थात् यह इस प्रकार का और इस तरह दिया जाना चाहिये कि यह अपराधी तथा अन्य लोगों के लिये, शिक्षाप्रद हो।
- (६) दण्ड को 'उपयुक्त' पीड़ा देनी चाहिये अर्थात् इतनी पीड़ा पहुँचानी चाहिये कि अपराध की पुनरावृत्ति न हो और इच्छित शिक्षा मिल जाए।
- (७) दण्ड में सुधार की भावना निहित होनी चाहिये।
- (८) उपरोक्त सिद्धान्तों को ध्यान में रखते हुए, दण्ड द्वारा अपराधी को भविष्य में अपराध करने के अवसर न देना चाहिये।
- (९) अपराधी से जहाँ तक सम्भव हो सके, उस व्यक्ति को मुद्रावजा (सतिपूर्ति) दिलाया जाना चाहिये जिसको उसके कारण कष्ट पहुँचा हो।
- (१०) दण्ड जनमत के अनुकूल होना चाहिये तथा इससे अपराधी के प्रति सहानुभूति का वातावरण उत्पन्न नहीं होने देना चाहिये।
- (११) नृष्टि की सम्भावना को दृष्टि में रखते हुए दण्ड दिया जाना चाहिये ताकि गलत दण्ड घोषित किये जाने की स्थिति में उस निर्णय में आवश्यक परिवर्तन किया जा सके।

उपरोक्त सिद्धान्तों से प्रकट होता है कि वेंथम की दण्ड व्यवस्था 'रोक सिद्धान्त' (Deterrent Theory) तथा 'सुधारात्मक सिद्धान्त' (Reformative Theory) का मिश्रण थी। दण्ड के अवरोधक पक्ष पर अधिक बल देने के साथ ही अपराधी के सुधार की ओर भी ध्यान दिये जाने की वकालत वेंथम ने की है। वेंथम ने अपने इस विचार को स्पष्ट प्रकट किया है कि अपराधियों की स्थिति में सतत् प्रयत्न द्वारा सुधार किया जाना चाहिये। अपराधियों का समाज के उपयोगी और स्वामिमानी सदस्य बनाया जा सकता है। सेबाइन ने वेंथम की दण्ड-विषयक धारणा के सम्बन्ध में जो लिखा है वह उल्लेखनीय है। उनका मत है, 'वेंथम व्यवहार में सर सैम्युएल रोमिली की भांति उन वर्ग और प्रभावहीन दण्डों से हटा देने के पक्ष में था जिन्होंने १६वीं शताब्दी के आरम्भ में इंग्लैंड की दण्ड विधि को विकृत कर रखा था। ऐसा प्रतीत होता है कि वेंथम अपनी अन्य नुसार योजनाओं की भांति दण्ड-न्यायशास्त्र के सुधार में भी लोकहित की प्रेरणा से नहीं प्रयुक्त व्यवस्था और कार्यक्षमता की प्रेरणा से प्रवृत्त हुआ था। तथापि, यह स्वीकार करना न्यायोचित ही होगा कि वेंथम ने अपना बहुत सा समय और धन जेलों के सुधार पर खर्च किया था। वेंथम के व्यक्तित्व की प्रेरक शक्ति ज्ञानोद्दीप्ति थी। उसे गरीबों की समस्याओं अथवा अपराधी बालकों के सुधार की अपेक्षा सामान्य जनता के हितों की अधिक चिन्ता थी।'

(७) वेंथम की अधिकार सम्बन्धी धारणा (Bentham's Theory of Rights)—अधिकारों के सम्बन्ध में वेंथम के विचारों का उल्लेख पूर्ववर्ती पृष्ठों में प्रसंगवश अनेक स्थलों पर हो चुका है, अतः यहां इस पर संक्षेप में ही चर्चा की जायगी। अधिकारों की व्याख्या करते हुए वेंथम ने कहा है कि "वे मनुष्य के सुखमय जीवन के नियम उपनियम हैं जिन्हें राज्य के कानूनों द्वारा मान्यता दे दी गई है।" इसका तात्पर्य यह है वेंथम कानून सम्मत अधिकारों के अस्तित्व में ही विश्वास करता है। वह प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त को ठुकराते हुए उसे केवल व्यर्थ की वकवास बनाता है और इस भांति मम-भौतावादियों के मत पर खण्डन करता है। किन्तु प्राकृतिक अधिकार का तिरस्कार करते हुए भी वह निजी सम्पत्ति के अधिकार का तिरस्कार नहीं कर सका। उसने सामान्य उपयोगिता के आधार पर निजी सम्पत्ति का समर्थन किया है। निजी सम्पत्ति को सुरक्षित रखने के लिये वेंथम भी उतना ही चिन्तित है जितना कि लॉक। अन्तर विशेषतः यही है कि जहाँ वेंथम निजी सम्पत्ति को उपयोगिता की कसौटी पर कसता है, वहाँ लॉक उसे एक प्राकृतिक अधिकार समझता था। वेंथम ने अधिकारों का निश्चय सामाजिक पृष्ठभूमि में आवश्यकताओं और परिस्थितियों के बल पर किया है। उसने दो तरह के अधिकारों की चर्चा की है—(१) वैधानिक अर्थात् वे अधिकार जो संप्रभु शक्ति द्वारा बनाई गई विधियों से मिलते हैं और (२) नैतिक अधिकार। वैधानिक अधिकारों से जहाँ बाह्य आचरण के क्षेत्र में स्वतन्त्रतापूर्वक कार्य किया जाता है वहाँ नैतिक अधिकार का विषय आन्तरिक आचरण है।

वेंथम अधिकारों के साथ कर्तव्य का भी समावेश करता है क्योंकि उसकी दृष्टि में कर्तव्य रहित अधिकार निर्जीव हैं। अधिकारों का निर्वारण

बेंथम के अनुसार सामयिक परिस्थितियों द्वारा होता है और अधिकारों व कर्तव्यों का वह एक दूसरे से अन्योन्याश्रित सम्बन्ध मानता है। वह वैधानिक और नैतिक अधिकारों के साथ राजनैतिक, नैतिक और धार्मिक कर्तव्य भी सम्बद्ध करता है।

बेंथम के सिद्धान्तों की आलोचना (Criticism of Bentham's Theories)

बेंथम के उपयोगितावादी सिद्धान्त और उसके सुखवादीमापक यन्त्र में अनेक दोष बताये गये हैं। आलोचकों ने बेंथम के उपयोगितावादी दर्शन को पृथक पृथक दृष्टिकोणों से कठोर आलोचना की है।

(१) बेंथम का उपयोगितावादी सिद्धान्त पूरातः मौलिकवादी सिद्धान्त समता है जिस अर्थानुसार सभ्यता की उन्नति नहीं होती अपितु व्यक्ति और समाज दोनों को अपनी आत्मा का त्याग करना पड़ता है। आध्यात्मवाद और आदर्शवाद के समर्थकों ने बेंथम की यह कहकर आलोचना की है कि उसने मनुष्यों को पशु मान लिया था। मुरे (Murray) के शब्दों में "यदि हम बेंथम के अनुसार मनुष्य की विवेक शक्ति को निकास दें तो समाज में सदाचार और अनाचार नाम के कार्यों की विवेचना समाप्त हो जाती है, भले ही मनुष्य की क्रियाएँ रह जायें और वे लाभदायक तथा हानिकारक भी बनीं रहें। व्यक्ति के विवेक शून्य हो जाने पर समाज में सामाजिक विवेक भी नष्ट हो जायगा। दोषी समाज के बहिष्कार का अनुभव ही नहीं करेगा।" किन्तु बेंथम के सदाचार के नियमों के प्रति इस प्रकार के विचार अनुपयुक्त हैं। बेंथम ने सदाचार के आधार पर न्याय का उस ही कारण से विरोध किया था जिस आधार पर उसने प्राकृतिक अधिकारों, सर्वाधिकार सम्पन्नता तथा अन्य आध्यात्मिक मान्यताओं का खण्डन किया था। उसके विचार में ये मान्यताएँ भ्रमज्ञानी और स्वार्थी लोगों के हाथों में आ जाने पर आचारभ्रष्टता और बुराई फैलाती हैं।

बेंथम का उपयोगितावाद केवल मात्रात्मक सुख मानता है, गुणात्मक नहीं, यह एक भयावह स्थिति है। खेल कविता (Pushtya poetry) सूत्र से बेंथम सुखों की जाँच करने के लिए एक ही तरह का माप लेकर बैठ गया प्रतीत होता है। इस सूत्र का अभिप्राय यह हुआ कि लाख खेलने या सिनेमा देखने में यदि अत्यधिक सुख हो तो वह पुस्तक पढ़ने या लिखने से कम महत्वपूर्ण नहीं है। किन्तु तथ्य यह है कि खेल को कविता के बराबर नहीं बताया जा सकता और कबहुँ के खेल का आनन्द 'शाकुन्तलम्' के आनन्द की समता नहीं कर सकता। मिल (Mill) ने इसे सुधार कर इस प्रकार प्रस्तुत किया है—“सुख भाव से सन्तुष्ट रहने की अपेक्षा मानव-भाव में असन्तुष्ट रहना अच्छा है (It is better to be a Socrates dissatisfied than a pig satisfied)।” बेंथम ने उपयोगिता की मात्रा पर विचार करते हुए देश-प्रेम आदि को कोई महत्व प्रदान नहीं किया है। उपयोगितावादी यह तर्क कर सकते हैं कि सभी वस्तुएँ ससार की अपने में महत्वपूर्ण हैं, हर एक का महत्व अपने अपने प्रसंग में है। लेकिन केवल मात्रा का भेद मानना नितान्त भ्रामक तक है, क्रूरवादात्मकता है, बौद्धिक विभ्रान्ति है। जैसा कि हम आगे

चलकर देखेंगे, वेन्थम की इसी अपूर्णता का मिल ने खण्डन किया है और उसके सिद्धान्तों में सुधार भी ।

(२) वेन्थम का मुखवादी मापक यन्त्र निजान्त दोषपूर्ण है । उसकी यह मान्यता ग्राह्य नहीं हो सकती कि किसी भी कार्य को करने से पूर्व उस कार्य के औचित्य या अनौचित्य का मुखवादी-मापक यन्त्र से परीक्षण कर लेना आवश्यक है । वास्तव में सम्य मनुष्यों के पथ-प्रदर्शन हेतु नाना रीति-रिवाज, प्रथायें, नियम विनियम होते हैं जिनसे उन्हें अनेक कार्यों के अच्छे या बुरे स्वरूप का ज्ञान प्राप्त हो जाता है और तब वे उनकी सुखात्मक प्रवृत्ति से परिचित हो जाते हैं । वेन्थम के मुखवादी मापक यन्त्र की धारणा का आधार यह है कि सुख एवं दुःख मापे जा सकते हैं, इनका मात्रात्मक विश्लेषण और माप हो सकता है । आधुनिक प्रयोगात्मक मनोविज्ञान बताता है कि ऐसी पद्धति मानसिक घटनाओं के अध्ययन में प्रयुक्त हो सकती है, लेकिन इसका क्षेत्र अत्यन्त सीमित है । वेन्थम द्वारा प्रस्तुत सूक्ष्म विवरण उसकी कल्पना के नैतिक गणित शास्त्र की व्यावहारिकता को सिद्ध नहीं करता । हमारे सुखों और दुःखों को नापने के लिए एक गज या सेर जैसे मापदण्ड के आविष्कार करने की बात पर वेन्थम गम्भीरतापूर्वक विचार करता, और तीव्रता की एक इकाई की स्थिरता की एक इकाई से तुलना करता तो निश्चय ही एक मुखवादी मापदण्ड को तैयार करना असम्भव नहीं तो अत्यन्त कठिन अवश्य पाता । वेन्थम का मुखवादी मापक यन्त्र इस दृष्टि से भी अप्राप्त्युक्त है कि यह कर्ता के उद्देश्य की ओर कोई ध्यान न देकर केवल कार्य के बाहरी परिणाम पर ही ध्यान देता है । अतः इस यन्त्र का मूल्य विधि-निर्माता के लिये भले ही हो, आचार-शास्त्री के लिये कुछ भी नहीं है । सुख दुःख के मापने में वेन्थम ने व्यक्तिगत भावना की पूर्णतः उपेक्षा की है ।

(३) वेन्थम ने सुख दुःख के व्यापक अन्तर को बताने के लिये शारीरिक रचना, चरित्र, शिक्षा, लिंग आदि ३२ लक्षणों के आधार पर वर्गीकरण किया । वेन्थम के इन मानचित्रों को देखकर प्रसन्नता तो होती है पर साथ ही पहाड़ों की पुस्तक याद आ जाती है । वेन्थम बताता है कि कौन सा कार्य करना चाहिये—इसका निर्णय करने के लिये सुख-दुःख की मात्रा निर्धारित करनेवाले कारणों के उत्तर के अनुसार प्रत्येक के लिये निश्चित अंक देकर उनका पूरा योग निकालना चाहिये और जिस पक्ष में अधिक अंक मिले वही काम करना चाहिये । किन्तु वेन्थम की यह पूरी प्रक्रिया जटिल ही नहीं, भ्रामक तथा कपोल कल्पित भी है । इस प्रकार का निर्णय करने में गणित की बारीकियां तो लगाई जाती हैं परन्तु परिणाम संदिग्ध ही रहता है । गणित की तरह निश्चितता तथा यथार्थता मानसिक सामाजिक प्रक्रिया में कदापि सम्भव नहीं है । मेक्कन के अनुसार “राजनीति में अंकगणित का प्रयोग उतना ही निरर्थक है जैसे अंकगणित में राजनीति ।”

(४) वेन्थम के ‘उपयोगितावाद’ सिद्धान्त की एक आलोचना यह की जाती है कि इसके अनुसार राज्य में केवल उन्हीं विधियों का निर्माण हो सकता है जिनके द्वारा साधारण स्वार्थ प्राप्त होवे, क्योंकि विरोधी तत्वों एवं विरोधी परिस्थितियों में इनका प्रयोग सम्भव नहीं है और इस दशा में न्याय

के स्थान पर घन्याय होने की सम्भावना ही प्रबल रहती है। ऐसी हालत में पूँजीपति अधिकाधिक लाभ उठाकर अपने ही पक्ष में विधि-निर्माण करने हेतु प्रेरित होंगे। पुनः, बेंथम का उपयोगितावादी सिद्धान्त धर्मनिरपेक्षानिक धरातल पर आधारित है। बेंथम यह भूल जाता प्रतीत होता है कि मानवीय इच्छाएँ मित्र-मित्र परिस्थितियों में मित्र-मित्र होती हैं, अतः सुख-दुःख भी समान न होकर मित्र-मित्र होते हैं। किन्तु दो मनुष्यों की अनुभूति परस्पर समान नहीं होती। यह नितान्त सम्भव है कि जो बात एक व्यक्ति को सुखदायी मानता हो, वही बात दूसरे व्यक्ति को दुःखदायी प्रतीत हो। इसके अतिरिक्त यदि एक अनुभूति सबको सुखदायी लगे भी तो भी यह अवश्य है कि सुख की अनुभूति किसी को तीव्र होगी तो किसी को मन्द।

(५) बेंथम के उपयोगितावादी सिद्धान्त में स्पष्टतः सध्य और असगत-दोनों ही प्रकार की त्रुटियाँ पायी जाती हैं। बेंथम की विचारधारा में धार्मिक विरोध के दर्शन होते हैं। 'एक ओर तो यह मानता है कि सरकार का कार्य पुरस्कार और दण्ड विधान के द्वारा उपयोगिता को बढ़ाना है। दण्ड-विधान एक अपुण्य कार्य है, अतः किसी और बड़े अपुण्य को हटाने के लिये ही सरकार दण्ड-विधान करे। दण्ड-विधान करनेवाली होने के कारण सरकार को बेंथम एक विशाल, पर आवश्यक अपुण्य मानता है, किन्तु यदि सरकार सचमुच पारशशि है तब वह निरपेक्ष सम्प्रभुतावाद का क्यों समर्थक है? सरकार अपुण्य है, ऐसी हालत में मिश्रित सरकार, जिसमें शक्ति का विभाजन रहता है शायद जनहित की दृष्टि से विशेष अच्छी है। अतः कह सकते हैं कि सरकार की पुण्यशीलता और निरपेक्ष सम्प्रभुतावाद आपस में असगत है।'

(६) बेंथम की राज्य सम्बन्धी धारणा इस दृष्टि से भी त्रुटिपूर्ण बताई जाती है कि उसने सावयवी और समाजवादी सिद्धान्तों की उपेक्षा की है। वह व्यक्तिगत दृष्टिकोण से सोचता है और व्यक्तिगत हित को ही राज्य का हित बताता है। समाज को या राज्य को महत्त्व न देकर वह व्यक्ति और समाज में ठीक सामञ्जस्य स्थापित नहीं करता। उसने Lasalle Paire के सिद्धान्त का समर्थन किया है। उसने यह विचार प्रकट किया कि व्यक्ति को पूरी स्वतन्त्रता प्रदान की जाय क्योंकि वह स्वयं के हित को भलीभाँति पहचानता है। बेंथम ने सामाजिकता को गौण महत्त्व देते हुए यह कहा कि राज्य को वैयक्तिक हितों के कार्यों में कम से कम हस्तक्षेप करना चाहिये। बेंथम के इस तरह के राज्य विषयक विचार एकांगी और त्रुटिपूर्ण हैं।

(७) 'बेंथम के उपयोगितावाद के नाम से पूँजीवाद और सनातनी शिथिलता का भी समर्थन किया जा सकता है। बेंथम का मूल अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' न केवल रहस्यमय है बल्कि सन्देहजनक भी है। अधिकतम व्यक्तियों की कोई सख्या तो है नहीं। यदि कोई प्रभावशाली राजा या शासक हुआ तो वह स्वयं को अधिकतम व्यक्तियों का प्रतीक मानते हुए स्वयं के सुख को ही सर्वोच्च समझ सकता है। इस तरह एक दानवी स्थिति (Diabolic Monstrosity) पैदा हो जाती है। 'बेंथम की अस्पष्टता, मूर्खवृत्ति तथा सदिग्ध व्याख्या के कारण व्यावहारिक क्षेत्र में अनुचित तरीकों का प्रयोग भी सम्भव हो जाता है।'

(८) वेन्थम के राजनीतिक विचारों का सूक्ष्म अध्ययन करने पर जो एक बात और प्रकट होती है वह यह है कि वह हॉब्स, लॉक, ह्यूम, प्रीस्टले, रिचर्ड आदि से प्रभावित है। वेन्थम के विचार मौलिक न होकर इन विद्वानों के विचारों के निष्कर्ष हैं। ग्रीक एपिक्यूरियंस तथा हेडोनिस्टिक विचारों का सार वेन्थम के चिन्तन में है। उसके विचारों में वही मुखवाद है जिसे हेडोनिस्टिक कहा जा सकता है। वेन्थम के 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' के सिद्धान्त का सर्वप्रथम प्रयोग फ्रांसीस हचसन ने किया था और वेन्थम द्वारा इसी का अनुकरण किया गया। वेपर के शब्दों में, "उसने ज्ञान का सिद्धान्त लॉक तथा ह्यूम से, सुख तथा दुःख का सिद्धान्त हेलविटियस से सहानुभूति तथा घृणा की धारणा ह्यूम से, उपयोगिता का विचार कोई दस लेखकों में से किसी एक से लिया था। मौलिकता के अभाव में और अपने पक्षपातपूर्ण कल्प-विकल्प के कारण उसके सिद्धान्त परस्पर विरोधी और उतने ही भ्रमपूर्ण हैं जितना कि वह स्वयं खुशफहमी में ग्रस्त है।"¹

वेन्थम का मूल्यांकन (Estimate of Bentham)

उपरोक्त आलोचनाओं में सत्य का पर्याप्त अंश होते हुए भी इनके आधार पर वेन्थम के दर्शन के महत्व को कम करके नहीं आंका जा सकता। उसके उपयोगितावादी सिद्धान्त ने जीवन के एक प्रमुख तत्व का उद्घाटन किया और प्रत्येक वस्तु को निर्णय करने के लिये एक ठोस आधार सामने रखा।

मनुष्य की सुख वृद्धि में सहायक क्रियाओं को मान्य करते हुए उसने उपयोगिता के तर्क को सामने रखा और बताया कि अच्छा शासन वह है जिसमें सुचारु रीति से काम चलता है, उपयोगी विधियाँ चलती हैं और सार्वजनिक कल्याण का प्रयत्न होता रहता है।² वेन्थम को इस बात में कम रुचि है कि शासन का रूप कौनसा है, वह राजतंत्र है, अथवा गणतंत्र, अथवा वृत्तीयतंत्र। वह तो जिज्ञासु इस बात का है कि शासन उपयोगिता की दृष्टि से सुख-निर्माण को अपनी लक्ष्यपूर्ति में कहां तक सफल है। हम स्वयं भी इस तथ्य से इन्कार नहीं कर सकते कि जनता भी केवल उद्देश्यों की पूर्ति से सरोकार रखती है, तरीकों के पीछे नहीं भागती। वास्तव में वेन्थम ने जीवन के व्यावहारिक पक्ष का ही प्रदर्शन किया। उसने अपने समकालीन समाज

1. "...He took his theory of knowledge from Locke and Hume, the pleasure and pain principle from Helvetius, the notion of sympathy and antipathy from Hume, the idea of utility from any of half a score of writers. Lacking in originality and full of prejudice in his speculations, he is as confused and contradictory in his own theoretical adventures as he is complacent."

—Wayper, Political Thought, P. 99

2. "For forms of Govt. late fools contest
What'er is best administered is best."

को सुखी बनाने के उपाय ढूँढे, अपने युग की सड़ी-गली व्यवस्था को गलतियाँ बताकर उन्हें सुधारने की चंष्टा की। वेन्थम यथार्थवादी और वस्तुवादी था जिसने काल्पनिक और आध्यात्मिक राजनीतिशास्त्र के बदने, स्पिनोजा की भाँति उसने परीक्षात्मक राजनीति विज्ञान का सूत्रपात किया। यद्यपि उसे अपने प्रयास में पूरी सफलता नहीं मिली तथापि जिस राजनीतिक यथार्थवाद की परम्परा १६वीं और १७वीं शताब्दी में विकसित हो रही थी, वेन्थम ने उसे परिष्कृत किया। सुखवाद और उपयोगितावाद का प्राथम लेँकर विकसित किया हुआ उसका राजनीतिशास्त्र पीछे के विचारकों को प्रेरणा देता रहा। मैक्सी (Maxey) ने वेन्थम का महत्त्व प्रकट करते हुए लिखा है कि—

‘राजनीतिक विचारधारा के प्रति वेन्थम की सेवा महान् थी। उसकी बहु मासोचना और व्यंग ने सामाजिक अनुबन्ध के विचारको द्वारा इतिहास और तर्क के साथ आधार पर निर्मित राष्ट्र के सिद्धान्त की धृजिया उठा दी। ह्यूम और स्पिनोजा से भी अधिक शक्ति और अधिक स्पष्टता में उमने इस सत्य का दिग्दर्शन कराया कि राजनीतिक समाज का आधार सर्वदा एक विशेष समय की परिस्थितियाँ हैं।’

ग्राह्वर साउन न वेन्थम के यथार्थवादी और व्यावहारिक रूप को दर्शाते हुए कहा है, ‘वेन्थम ने इङ्ग्लैण्ड के मुक्त किम प्रकार मिले—इसके लिये केवल बातें ही नहीं बनाई बल्कि बातें बनाने के साथ इङ्ग्लैण्ड को सुखी बनाने के लिये परिश्रम भी किया।’¹ हॉव्थी (Halevy) के अनुसार ‘वेन्थम का मूल सिद्धान्त यह है कि उमने उपयोगिता के सिद्धान्त में एक वैज्ञानिक नियम एक किशोरी प्रमाणिक वास्तविकता और अचिन्त्य की खोज की।’²

वेन्थम ने आधार शास्त्र के क्षेत्र में उपयोगिता के रूप में हमारे समक्ष एक मौलिक एवं महत्वपूर्ण निर्णय सूत्र रखा। उमने कर्तव्य के कानूनी रूप को व्यक्त किया जिसमें न करन से मात्र को दण्ड भुगवना पड़े, वही उसका कर्तव्य माना जा सकता है। इस प्रकार उपयोगितावादी नीतिशास्त्र में वेन्थम ने विधेयात्मकता की नींव रखी। कर्तव्य की, सकल शुद्धि के रूप में व्याख्या करने के बदने, उसने कानूनी व्याख्या की।

वेन्थम ने इस सिद्धान्त पर बल दिया कि शासन का अपनी दिन प्रति दिन की नीति एवं आचरण को जनमत के सामने उचित सिद्ध करना चाहिये। वेन्थम का यह सिद्धान्त निश्चयन प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त से भी अधिक प्रातिकारी था। अपने इस व्यापारिक दृष्टिकोण के द्वारा वेन्थम ने

1
2

and the same time what is and what ought to be”
—Halevy, The Growth of Philosophic Radicalism, 1952

व्यक्ति को बड़ा ऊँचा उठाकर सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थाओं को व्यक्ति के जीवन के अधीन कर दिया और उन्हें उपयोगिता की कसीटी पर कसा। अब शासन पर से रहस्यात्मकता का पर्दा उठ गया। शासन को अब तत्कालीन स्थिति में सुधार करने हेतु एक साधन अथवा यंत्र माना जाने लगा। इसका स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि संसार भर में अकुशल संस्थाओं के सुधार को बलवती प्रेरणा मिली। वेन्थम ने दण्ड-विधान के न्यायशास्त्र के क्षेत्र को सर्वाधिक प्रभावित किया और इस बात पर बल दिया कि कानून सरल एवं स्पष्ट भाषा में हों और जनसाधारण को न्याय सस्ता, सरल एवं द्रुत हो।

वेन्थम यद्यपि 'Laissez Faire' के सिद्धान्त का सही प्रवर्तक नहीं माना जाता, क्योंकि वह अर्थशास्त्री नहीं बल्कि राजनीति शास्त्री था, किन्तु उसके विचारों और सिद्धान्तों ने इसे एक तार्किक आधार प्रस्तुत किया। उसने मानव-स्वभाव एवं प्रकृति का जो चित्रण किया वह अर्थशास्त्रियों के लिये बहुत लाभप्रद सिद्ध हुआ। वास्तव में अर्थव्यवस्था और सरकार दोनों का पृथक्त्व सिद्ध करने में वेन्थम ने एक अर्थशास्त्री की भांति ही सिद्धान्त दिया। इसका प्रभाव यह पड़ा कि इंग्लैण्ड में कृषि, जिसे अनाज पर टैरिफ (Tariff) लगाने के कारण संरक्षण प्राप्त था, उद्योग की स्वतन्त्रता के कारण पीछे हो गया और व्यापार के क्षेत्र में इंग्लैण्ड दुनिया का प्रथम देश बन गया। १८३२ और १८४६ में सुधार अधिनियमों में वेन्थम के उपयोगितावादी सिद्धान्तों का प्रभाव देखने को मिला जिसमें 'Corn Law' (१८४६) तथा आर्थिक क्षेत्र में हस्तक्षेप की नीति अपनाई गई।

वेन्थम के विचारों में भौतिकता और आत्म तुष्टि को ही स्थान था और इसी कारण उसकी आलोचना भी अधिक की गई। लेकिन उसने आध्यत्मवाद का न तो विरोध किया और न कभी उसकी निरर्थकता प्रमाणित करने की चेष्टा की। आध्यात्म से पहले वह भौतिक सुख-सन्तोष आवश्यक मानता था और इसलिये धार्मिक, नैतिक विचारकों के पाखण्ड के विरुद्ध वह खड़ा हो सका। "उद्योगपति तथा पूँजीपति उसे अपना हित-चिन्तक मानते थे और श्रमिकों के लिये वह मसीहा था। सरकार का वह आलोचक मित्र था और जनता का प्रतिनिधित्व भी करता था। सुधारक होने से उसका प्रत्येक क्षेत्र में आदर सम्मान था। इस तरह अधिकतम सुख की तरह अधिकतम सम्मान का मंत्र भी उसके पास था। बुद्धि-जीवियों में वेन्थम का स्थान बहुत ऊँचा था और बाद के विचारक उससे प्रभावित हुए।" अपने समय के बौद्धिक वर्ग पर भी उसका गहरा प्रभाव पड़ा। जेम्स मिल, जॉन ऑस्टिन, जॉन स्टुअर्ट मिल आदि उसकी ही देन हैं। वेन्थम ने केवल इंग्लैण्ड को ही अपनी प्रतिभा से प्रभावित नहीं किया बल्कि उसकी प्रतिभा की किरणें रूस, पुर्तगाल, स्पेन, मेक्सिको तथा अन्य दक्षिणी अमेरिकन देशों तक पहुँची। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में वेन्थम का कितना सम्मान था—इसकी कल्पना इसी बात से की जा सकती है कि सन् १७९२ में स्पेन के साथ वेन्थम को भी फ्रांस की नागरिकता प्रदान की गई।

राजनीतिक सिद्धान्त में यद्यपि ऑस्टिन ने प्रभुसत्ता के सिद्धान्त का अत्यधिक महत्व प्रदान किया, किन्तु यह सिद्धान्त भी एक प्रकार से वेन्थम की

ही देन है। यह निदान्त बेन्थम की उस योजना का एक भाग था जिसने द्वारा वह मजदालतो पर संसद का नियंत्रण स्थापित करके उनका सुधार करना चाहता था। बेन्थम ने महत्व को दर्शाते हुए सेबाइन (Sabine) ने जो लिखा है वह यहाँ उद्धरणीय है—

“प्रभुसत्ता सिद्धान्त से भी महत्वपूर्ण कार्य यह था कि बेन्थम के न्याय-शास्त्र के आधार पर इंग्लैण्ड की न्याय व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और १९वीं शताब्दी में उसे पूरी तरह से समोधित करके ‘माधुनिक’ रूप दे दिया गया। यह सही है कि बेन्थम के विचारों को एक ही समय में व्यवस्थित रूप से कार्यरूप में परिणत नहीं किया गया उसके कुछ विचार विशेषकर धर्मोपजीविधि को सहितावद्ध करने से सम्बन्धित विचार कभी स्वीकार नहीं किये गए। लेकिन इंग्लैण्ड में एक के बाद एक अधिनियम का निर्माण करने विधि तथा मजदालतो का पूरा सुधार किया गया और अधिकतर व्यवस्थाओं में बेन्थम की मालोचना द्वारा निर्दिष्ट रास्ते को अपनाया गया। सर फ्रेडरिक पोलक ने यह ठीक ही कहा है कि १९वीं शताब्दी में इंग्लैण्ड में विधि के क्षेत्र में जो भी सुधार हुआ उस पर बेन्थम का प्रभाव देखा जा सकता है।”^१

भारत भी बेन्थम से मुक्त नहीं रहा। लॉर्ड विलियम बेंटिक ने भारत में जितने सुधार किये—वे सब बेन्थम के विचारों से प्रभावित होकर किये गये थे। लॉर्ड बेंटिक ने तो बेन्थम को लिख भी दिया था कि भारत का गवर्नर जनरल वस्तुतः मैं नहीं बल्कि आप होकर जा रहे हैं।

बेन्थम के प्रभाव की महानता और उसके द्वारा उपयोगितावादी-विचार-प्रणाली की स्थापना के कारण और बेन्थम के सम्पूर्ण विचार के गुण और दोष का मूल्यांकन प्रो० सोरले (Sorley) ने निम्नलिखित शब्दों में बड़े ही सार-गर्भित रूप से व्यक्त किया है—

“उसके (बेन्थम के) मस्तिष्क में दो गुणों का सम्मिश्रण था—सिद्धान्त के ऊपर पूर्ण अधिकार एवं छोटे से छोटे विवरण का आश्चर्यजनक ज्ञान। प्रत्येक ठोस स्थिति का उसके तत्वों में विश्लेषण किया गया और इस तत्व के समस्त तत्वों का रहस्योद्घाटन किया गया और फिर इन तत्वों के समस्त रूपों पर प्रकाश डाला गया। जिस चीज का भी इस भाँति विश्लेषण न किया जा सका उसे ही ‘अनिश्चित सामान्यता’ कह कर ठुकरा दिया। आचारशास्त्र, नीतिशास्त्र तथा राजनीतिशास्त्र के सम्पूर्ण क्षेत्र में इसने इसी पद्धति को असीम धर्म के साथ अपनाया। मानव-प्रवृत्ति तथा समाज में जो कुछ भी है उसको उसके मूल तत्वों में सञ्चित किया गया और उन मूल तत्वों में से फिर से उसका निर्माण किया गया तथा प्रत्येक तत्व में शक्ति धरणा मूल के दृष्टिकोण से केवल एक बात का महत्व था और वह था उसके सुख धरणा दुःख की मात्रा। यदि सुखों का एक स्वतंत्र गुणात्मक विभेद जिसमें कि प्लेटो विश्वास करता था और जिसे भागे चलकर जॉन स्टुअर्ट मिल ने उपयोगितावाद में आने का प्रयास किया, इसमें प्रविष्ट हो जाता तो सम्पूर्ण प्रणाली अस्त-व्यस्त हो

जाती ।”¹

वेन्थम के मूल्यांकन एवं राजनैतिक अनुदाय को प्रकट करने हुए प्रो० मैक्सी (Maxey) ने लिखा है—“अपने निर्मम तर्क द्वारा वेन्थम ने नवीनतावादी एवं रूढ़िवादी विचारकी प्राचीन धारणाओं को पूर्णतः भुला दिया । उसने स्वतंत्र एवं निरंकुश राज्यों के सैद्धान्तिक मतभेद को समाप्त कर दिया, उसने यह घोषणा की कि दैविक, ऐतिहासिक, प्राकृतिक, स-विदात्मक एवं सांविधानी अधिकार सभी मूर्खतापूर्ण है । उसने कहा कि शासन करने का स्वतन्त्र होने का कोई अधिकार नहीं है यहां तो केवल एक बात है और वह बात है शक्ति एवं वे परिस्थितियां जिन्होंने उस शक्ति को सत्य बनाया । वेन्थम ने अपना यह मत रखा कि किसी निरपेक्ष सत्य में विश्वास करना मूर्खता है । एक विवेकपूर्ण शासन—कला और नागरिकता के लिये हमें शक्ति के स्वरूप तथा कानूनों को समझना चाहिये, और हमें कल्याणकारी उद्देश्य के लिये उनका प्रयोग करना चाहिये ।”²

1. ‘The combination in his mind of two qualities—the firm grasp of a single principle and a truly astonishing mastery of details. Every concrete situation was analysed into elements and here followed out into all its elements and these elements followed out into all their ramification... whatever did not yield to this analysis was dismissed as ‘vague generality’. Applying this method with infinite patience, he covered the whole field of ethics, jurisprudence and politics. Everything in human nature and in society was reduced to its elements and then reconstructed out of these elements and in each elements only one feature counted. whether in respect of force or of value—its quantum of pleasure or pain. The whole system would have been upset if an independent qualitative distinction between pleasures had been allowed, such as Plato contended for, or John Stuart Mill afterwards attempted to introduce in his utilitarianism.”

—*Sorely*, History of English Philosophy, P. 228

2. “Here was a doctrine to rock the foundations of all accredited political theory. With ruthless logic Bentham had brushed aside the ancient varieties of both radical and conservative thought; had erased all distinction in principle between free and despotic politics, had put it down that divine right, feudal right, historical right, neutral right, contractual right, and constitutional right equally and alike were rubbish and nonsense. There were no right to rule, he had declared. and no right to be free, there was only the fact of power and the circumstances which made that power a fact. It was folly to put any trust in categorical absolutes; the task of intelligent statecraft and similarly of intelligent citizenship was to understand the nature and laws of power and utilize them to beneficent ends.”

—*Maxey*, Political Philosophers, P. 469

पुन मैक्स (Maxey) के शब्दों में, "राजनीतिक विचारधारा के प्रति बेन्थम की सेवा महान थी। उसकी कटु आलोचना और व्यंग ने सामाजिक अनुबन्ध के विचारकों द्वारा इतिहास और तर्क के मोये आधार पर निमित्त राष्ट्र के सिद्धान्त की घञ्जियाँ उड़ा दी। ह्यूम और स्पिनोज से भी अधिक शक्ति और अधिक स्पष्टता से उसने इन सत्य का दिग्दर्शन कराया कि राजनीतिक समाज का आधार सर्वदा एक विशेष समय की परिस्थितियाँ हैं। प्रागैतिहासिक काल में हुई सशयपूर्ण घटना अथवा व्यवस्थापित समाज की स्थापना से पूर्व की काल्पनिक धारणाओं को राजनीति का हृदय सिद्धान्त नहीं मानना चाहिये अपितु मानव की स्वामाजिक भाषा-कारिता तथा वर्तमान समय में उसके भाषा मानने के कारणों को ही राजनीतिक व्यवस्था की आधारभूत मानना चाहिये। बेन्थम और उसके अनुयायियों के अनुसार वर्तमान काल में नियमों का पालन ही वर्तमान शासन-पद्धति का स्रोत है और इसी कारण शासन तन्त्र की प्रकट अथवा परोक्ष रूप से उपयोगिता की मान्यता है। किन्तु वास्तव में यह पूर्ण रूप से सत्य व्याख्या नहीं थी किन्तु यह सत्य है कि परोक्ष अथवा प्रकट रूप से शासन तन्त्र की उपयोगिता की मान्यता ही प्रत्येक जाति की राजनीतिक विचारधारा का प्रबलवाद रूप से मूल तत्त्व है। इस मूल तत्त्व की पूर्ण रूप से स्पष्ट करके अथवा उसकी बार बार पुष्टि करके ही सम्भवतः बेन्थम ने इस महान सिद्धान्त का निर्माण किया कि प्रत्येक शासन तन्त्र की अपनी सापेक्षता सिद्ध करनी चाहिए और मानव समाज की अधिकाधिक सेवा करके अपनी शक्ति का अधिकार प्राप्त करना चाहिये। यह सिद्धान्त अनेक प्रकार से क्रान्तिकारी था तथा स्वतन्त्र अधिकारों के प्रबल सिद्धान्त से भी अधिक तारकालिक सर्वमान्य शक्तियों को चुनौती देनेवाला था। वे लोग भी जो बेन्थम के उपयोगितावाद के 'सुख और दुःख' के सिद्धान्त के आलोचक थे, बेन्थम द्वारा प्रतिपादित बहुमुखी विद्रोह की गम्भीरता की उपेक्षा नहीं कर सके।'¹

- 1 'Bentham's service to political thought was enormous. By his merciless scepticism and cold analysis the preposterous fictions of history and logic by which the social . . . their theory of the . . . more forcibly and . . . he drove home the truth that the basis of political society is eternally contemporary. Not some dubious occurrence in the ancient past nor some conceptual compact of presocial vintage was to be deemed the cornerstone of political authority, but the habitual obedience of man and the present underlying reasons for that obedience. For Bentham and his disciples present obedience, and hence present authority, was predicated upon the conscious or subconscious realization of the utility of government. That, of course, was too simple an explanation to contain the whole

उपरोक्त मतों से यह स्पष्ट है कि कुछ लोग वेन्थम को महान दार्शनिक मानते हैं तो अनेक उसके आलोचक भी हैं। लेकिन यह निविवाद है कि वेन्थम की मृत्यु के पश्चात् वेन्थमवाद इंग्लैण्ड के मुधारों में बड़ा प्रभावशाली रहा है। वेन्थम के सिद्धान्तों को मिल, आस्टिन तथा बेन (Bain) आदि विचारकों ने भी अपनाया और उन्हें लोकप्रिय बनाया। उसका अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में कितना प्रभाव व सम्मान था इसकी एक झलक इसी बात से मिल जाती है कि फ्रांस की सरकार ने १७६२ में पेन (Paine) के साथ उसे भी फ्रांस की नागरिकता के सम्मान से विभूषित किया। १८२५ ई० में हैजिनिट ने कहा था, “उसका नाम इंग्लैण्ड में बहुत कम जानते हैं। इससे अधिक यूरोप में जानते हैं, और सबसे अधिक चिली के मंदानों में व मेक्सिको की नानों में जानते हैं। उसने नये जगत के लिए संविधान प्रस्तुत किये हैं, और भविष्य के लिए व्यवस्थापन किया है।”¹

वेन्थम का स्थान न केवल उपयोगितावाद में बल्कि व्यावहारिक समाज सुधारकों में सुरक्षित है।

truth; but a conscious or subconscious recognition of the utility of the state is undeniably an important ingredient in the political psychology of every people. By bringing this into clear relief, overstressing it perhaps, Bentham wrote large the doctrine that government must justify itself and thus find its title to authority in its direct and immediate service to mankind. That was more revolutionary in many ways, more challenging to the Powers That Be, than the volcanic doctrine of natural rights. Not even those who rejected and ridiculed Bentham's pain and pleasure criterion of utility could ignore the implications of his pragmatic revolt against the unrealities of political dogma.”

—Maxey, A History of Political Theory, P. 663-64

1. Hazlitt : “His name is little known in England, better in Europe, and best of all in the plains of Chili and the mines of Mexico. He has offered constitutions for the new World and legislated for future times.”

2

जॉन स्टुअर्ट मिल

(JOHN STUART MILL)

(1806-1873)

जेम्स मिल (१७७३-१८३६)

(James Mill : Father of John Stuart Mill)

संक्षिप्त जीवन-परिचय और रचनाएं—जेम्स मिल इतिहास-वेत्ता, धर्मशास्त्री, उपयोगितावादी, राजनीति शास्त्र लेखक और मनोविज्ञान विश्व रक्षक थे। उसका जन्म १७७३ में स्कॉटलैंड में हुआ था। उसका पिता मोदी था और उसकी माँ एक घर में शीकगनी का काम करती थी। जेम्स को अपनी जीविका चलाने के लिये बड़ा कठोर परिश्रम करना पड़ता था। १७९४ ई० में उसने एम० ए० की डिग्री प्राप्त की तत्पश्चात् वह स्कॉटलैंड में 'Preacher of the Gospel' हो गया। उसकी रुचि लेखन की ओर प्रवृत्त हुई, और १८०३ में मुख्यतः उसी के प्रयत्नों से 'The Literary Journal' नाम के पत्र की स्थापना हुई जिसमें उसके अनेक लेख प्रकाशित हुए। उसकी लेखन कला का परिचय उसकी छोटी-सी पुस्तक 'Corn Trade' से मिला, जिसका प्रकाशन १८०४ में हुआ। उसने जो प्रसिद्ध ग्रंथ लिखे वे ये हैं—

1. History of British India (1818)
2. Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1819)
3. Elements of Political Economy (1821)
4. Fragment of Mackintosh (1835)

जेम्स मिल एक लम्बे समय तक वेन्यम के सम्पर्क में रहा। उससे प्रभावित हो मिल ने उपयोगितावाद को शास्त्रीयवाद का रूप देने का प्रयत्न किया। इस सैद्धांतिक प्रयत्न में रिकार्डो और माल्थस के विचारों को भी उसने उपयोगितावाद में स्थान दिया। जेम्स मिल और वेन्यम दोनों ही विद्वान थे और प्रतिष्ठित सम्पर्क में थे, किन्तु दोनों ने पारस्परिक और स्वभाव भिन्न थे। सम्भवतः इसीलिये वेन्यम ने जेम्स मिल के विषय में कहा था, "वह एक आदर्श है। वह अपनी प्रभावशाली भाषा से सबको दबाने तथा अपनी सत्रिया-त्मकता से सबको सन्तुष्ट करने की आशा करता है। उसके बोलने का तरीका

निर्दयतापूर्ण और अत्यधिक विद्वता का प्रतीक है ।^१

मिल का मनोविज्ञान (Mill's Psychology)—वेन्यम का दर्शन मनोविज्ञान के प्रति उदासीन था, लेकिन जेम्स मिल ने उपयोगितावाद को मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान किया । उसकी पुस्तक 'Analysis of the Phenomena of the Human Mind' उपयोगितावाद को स्पष्टतया मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान करती है । मिल की विधि निष्कर्षात्मक और प्रयोगात्मक है । उसने मस्तिष्क के अध्ययन के लिये अन्तःदर्शन एवं प्रयोगात्मक विधि का समर्थन किया । उसने कहा कि जैसे आधुनिक सिद्धान्त द्वारा विज्ञान का अध्ययन किया जा सकता है, वैसे ही ज्ञानेन्द्रिय अणुओं के द्वारा मस्तिष्क की व्याख्या की जा सकती है । जेम्स मिल की गणना साहचर्यवादी मनोविज्ञान के प्रवर्तकों में की जाती है । टॉमस हॉव्स और डेविड हार्टले के विचारों का, इस क्षेत्र में, वह ऋणी था । सहयोग या साहचर्य के विचार द्वारा मिल ने कल्पना, विचार और मस्तिष्क की अन्य परिस्थितियों की व्याख्या प्रस्तुत की और साथ ही हमारी आध्यात्मिक प्रकृति की व्याख्या भी । मिल ने बताया कि किसी कार्य की नैतिकता और अनैतिकता से ही उसकी उपयोगिता प्रकट होती है, सुख व दुःख नैतिकता के सार हैं । साहचर्यवादी मनोविज्ञान मानव को एक चेतन कर्ता मानता है जो बुद्धि से अपना सुख-दुःख नाप-जोख कर कार्य करता है । इस प्रकार इस विचारधारा से वैयक्तिक सुखवादी उपयोगितावाद और उदारवाद को पोषण प्राप्त हुआ ।

मिल का सरकार का सिद्धान्त (Mill on Government)—मिल का विश्वास था कि सभी व्यक्ति स्वयं का सुख चाहते हैं और पीड़ा या कष्ट से दूर रहना चाहते हैं । चूंकि सुख की सामग्री सीमित है, अतः सुख की सामग्री सचय के लिये व्यक्तियों में आपस में सघर्ष और स्पर्धा होती है । व्यवहार में होता यह है कि शक्तिशाली दुर्बलों को दबा कर इनके द्वारा उत्पन्न सुख की सामग्री हथियाने में आनन्द अनुभव करते हैं । इस प्रक्रिया में सब को आनन्द मिल सके, ऐसा सम्भव नहीं होता । अतः सब व्यक्तियों की सम्पत्ति और स्वतन्त्रता की रक्षा के लिये यह आवश्यक है कि सब मिलकर कुछ व्यक्तियों को सब की सुरक्षा के उद्देश्य से शासन की शक्ति प्रदान कर दें । उन लोगों द्वारा सरकार का निर्माण हो और वे अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख (The greatest good of the greatest number) की व्यवस्था करें । मिल इस विचार से अनभिज्ञ न था कि यह मानव-प्रकृति का नियम है कि यदि किसी दूसरे व्यक्ति पर शासन करने का अधिकार प्राप्त हो जाता है तो वह अपनी शक्ति का प्रयोग अपना सुख प्राप्त करने के लिये भी कर सकता है । ऐसी परिस्थिति में, उसका मत था, कि उस पर प्रतिबन्ध लगाना चाहिये, क्योंकि सरकार का मुख्य कार्य व्यक्ति के हस्तक्षेप से बचना है । सरकार भी

1. "He is the character. He expects to subdue everybody by his domineering tone—to convince everybody by his positiveness. His manner of speaking is oppressive and overbearing."

Davidson, Political Thought in England, P. 78.

प्राप्तिर व्यक्तियों की होती है और उन व्यक्तियों में स्वार्थ की कमजोरी माना प्रस्वामाविक नहीं है। यदि सरकार पर प्रतिबन्ध न लगाया गया तो वह निरकुशता धरवा व्यापकतम सत्ता की ओर धमसर होगी लोगों का दमन करन लगेगी और राज्य में शातक फैला देगी। ऐसी दशा में, सत्ता के दुरुपयोग को रोकने के लिये, सरकार पर नियंत्रण लगाना अनिवार्य ही जायगा। मिल ने कहा कि इसी आधार पर और इन्ही बातों को ध्यान में रखते हुए यह निश्चय किया जाना चाहिये कि कौनसी सरकार आदर्श होती है। राजतन्त्र, श्रेणीतन्त्र व लोकतन्त्र में से किसी में जनता के अधिकार वास्तविक धर्म में सुरक्षित नहीं है। प्रत्येक में स्वार्थ भावना का प्रभाव रहता है। मिल ने यह भी प्रकट किया कि इंग्लैण्ड की भांति राजतन्त्र, श्रेणीतन्त्र और लोकतन्त्र का सम्बन्ध भी समस्या का सही निदान नहीं है क्योंकि इन तीन तरीकों में से कोई भी दो तत्व मिलकर जनता के अधिकारों पर आघात कर सकते हैं। फिर भी मिल ने लोकतन्त्रीय शासन को सर्वोत्तम स्वीकार किया क्योंकि उसके अन्तर्गत उद्देश्य से विचलित पर सरकार को धपदप्य किया जा सकता है। मिल चाहता था कि ब्रिटिश लोकसभा इसनी सशक्त होनी चाहिये कि वह राजा और लार्डसभा की सम्मिलित शक्ति को टक्कर दे सके। मिल लोकसभा को ही जनता की सभा स्वीकार करता था और लार्ड सभा के प्रति उसका हल कठोर था। इसीलिये उसने यह सुझाव भी रखा कि 'यदि कोई अधिनियम लोकसभा तीन बार की विभिन्न सर्गों में पारित कर देती है तो वह लोकसभा की धर्गर स्वीकृति के ही कानून बन जाना चाहिये।'¹ वास्तव में भाज लार्ड सभा की शक्तियाँ लगभग इसी प्रकार की बना दी गई हैं और अब वह लोकसभा की इच्छा के सामने झुकने के लिये बाध्य है।

राज्य के कार्य क्षेत्र के विषय में भी मिल ने एक महत्वपूर्ण तथ्य का प्रतिपादन किया। उसने बताया कि राज्य का प्रमुख कर्तव्य ऐसी व्यवस्था करना है, जिससे कोई मनुष्य अपने सुख की प्राप्ति के लिये दूसरों का अहित करने का धवसर न पा सके। इसके लिये राज्य का यह कार्य है कि वह ऐसे कानून बनाये, जिनसे कोई व्यक्ति इस प्रकार अपने हित के कार्यों का सम्पादन न करने पाये कि उससे अन्य व्यक्तियों का अहित हो। सत्ते में मिल के मतानुसार सार्वजनिक हित की दृष्टि से व्यक्तियों के कार्यों को मर्यादित करना राज्य का कर्तव्य है।

मिल ने इस प्रश्न पर भी विचार किया कि यह सुरक्षित कैसे हो कि जनता के प्रतिनिधि वास्तव में जनता की भावनाओं का प्रतिनिधित्व करें और

1 James Mill said, "Let it be enacted, that of a bill, which has been passed by House of Commons, and thrown out by the House of Lords is renewed in the House of Commons in the next session of Parliament and passed, but again thrown out by the House of Lords, it shall, if passed a third time in the House of Commons, be law, without being again sent to the Lords"

और अपने को जनता के हितों के समरूप ही समझे। मिल ने सुझाया कि प्रतिनिधियों का कार्यकाल सीमित कर दिया जाना चाहिये और समय-समय पर अपनी इच्छा को अभिव्यक्त करने का जनता को अवसर मिलना चाहिये। मिल ने विश्वास प्रकट किया कि इस प्रकार की व्यवस्था जनता को अपने उत्तरदायित्व के प्रति सजग रखेगी और साथ ही वह समय-समय पर अपने प्रतिनिधियों ने प्रश्न भी कर सकेगी, उनमें उनके कार्यों का विवरण मांग सकेगी। मिल ने यह भी कहा कि प्रतिनिधियों की संख्या अधिक नहीं होनी चाहिये। यदि प्रजा के प्रतिनिधि न्यून संख्या में होंगे तो वे अपने पदों पर योग्यतापूर्वक कार्य करेंगे। उन्हें इस बात का भी ध्यान रहेगा कि यदि वे अच्छा कार्य करेंगे तो उन्हें पुनः निर्वाचन का अवसर प्राप्त होगा।

मिल उन लोगों को मताधिकार देने के पक्ष में नहीं था जो लोग दूसरों पर आश्रित हैं अथवा किसी प्रकार से दूसरों के प्रभाव में हैं, क्योंकि उसका विचार था कि ऐसे लोग स्वतन्त्रतापूर्वक अपने विवेक के अनुसार अपने मताधिकार का प्रयोग नहीं कर सकते हैं और इस प्रकार का मत देना व्यर्थ है। इस प्रकार, मिल के अनुसार, स्त्रियों, बच्चों और पराश्रित व्यक्तियों को मत प्रदान करने का अधिकार नहीं होना चाहिये। मिल, वैयम के विपरीत, व्यापक वयस्क मताधिकार का विरोधी था। वह तो व्यापक पुरुष-मताधिकार के भी विरुद्ध था क्योंकि उसका विश्वास था कि सब मनुष्यों में मताधिकार का प्रयोग करने की समान योग्यता नहीं होती। मिल मध्यम वर्ग के लोगों का मताधिकार तथा शासनाधिकार देने के पक्ष में है, उनका विचार है कि मध्यम श्रेणी का मानव समाज ही राष्ट्र का उचित नेतृत्व कर सकता है। इस तरह उसका उपयोगितावाद मध्यम वर्ग की सर्वोच्चता का दर्शन था।

मिल के सरकार सम्बन्धी विचारों से यह स्पष्ट है कि उसने उपयोगितावादी मापदण्ड को सदैव ध्यान में रखा और उसे लोकप्रिय बनाने का पूरा प्रयास किया। यद्यपि उसने अपने विचारों को मानव-प्रकृति पर ही आधारित किया किन्तु उसमें यह कमी रही कि उसने मानव-स्वभाव की व्याख्या केवल एकतरफा की और मनुष्य में केवल स्वार्थ के ही तत्त्वों को देखा। उसने यह प्रकट करने या समझने की चेष्टा नहीं की कि मनुष्य सामाजिक प्राणी है, वह अपने कार्य के साथ दूसरों का भी ध्यान रखता है और अनेक अवसरों पर परहित के लिये स्वहित का बलिदान भी दे देता है।

मिल का राजनैतिक अर्थशास्त्र (Mill on Political Economy, - राजनैतिक अर्थशास्त्र में जेम्स मिल एडमस्मिथ, माल्थस और डेविड रिकार्डों के लेखों से प्रभावित था। माल्थस के जनसंख्या के सिद्धान्त (The Malthusian doctrine of Population) का मिल ने पूर्ण समर्थन किया था और यह उसके राजनीति दर्शन का अंग बन गया था। माल्थस ने बताया था कि पूर्णता तब तक प्राप्त नहीं हो सकती जब तक कि जनसंख्या व उत्पादन की बढ़ती हुई संख्या में समन्वय ठीक नहीं रहेगा। जनसंख्या जिस गति से बढ़ती है, उसी गति से उत्पादन न बढ़ने से समाज कल्याण को क्षति पहुँचती है और मनुष्य दुःखी हो जाता है। मिल ने यह कहा कि प्रतिबन्ध लगाकर ही बढ़ती हुई जनसंख्या को रोका जा सकता है। यद्यपि प्रकृति स्वयं जनसंख्या की वृद्धि

पर रोक् का काम करती है लेकिन मानवीय परिश्रम बुद्धि के उपयोग से भी प्रतिबन्धित किया जा सकता है। मिल का कहना था कि सामाजिक शांति के लिये यह आवश्यक है कि श्रम द्वारा उत्पादित वस्तुओं की अधिकतम मात्रा लोगों को प्राप्त हो। धार्मिक और अन्य सध्यों से कमजोरी की रक्षा करना सरकार का कार्य है। मिल में मौलिकता का अभाव था और अधशास्त्र पर उसकी कृति 'Elements of Political Economy' मुख्यतः रिकार्डों के मन्तव्यों पर भाष्य के समान है, वह एक तरह से पूणतः रिकार्डों का ही विचार है।

मिल के कानून तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार (Mill on Law and International Law) — जैयम की भांति मिल भी अपने समय की कानून व्यवस्था में दुःखी था। अतः वह भी कानून-सुधार के प्रति काफी उत्साहित था। कानून व न्याय के विषय में उसके कुछ अपने विचार थे। उसने अपने विचारों को दो लेखों—'Jurisprudence' तथा 'Law of Nations' में प्रकट किया है। उनमें ये लेख 'Encyclopaedia Britannica' में प्रकाशित हुए हैं। मिल के अनुसार न्याय का लक्ष्य लोगों के अधिकारों की सुरक्षा प्रदान करना है। न्याय का विषय अधिकार है और उन्हें कैसे सुरक्षित बनाया जा सकता है। अधिकारों की सुरक्षा के लिये आवश्यक है कि उन्हें परिभाषित होना चाहिये। साथ ही ऐसे कार्य दण्डनीय होने चाहिये जो अधिकारों के प्रयोग में बाधक हों। इसी प्रकार से कुछ लोग इस कार्य की देखभाल करें कि अधिकारों का प्रतिवन्धन तो नहीं होता। माराश यह है कि मिल ने अपने न्याय सम्बन्धी विद्वान्त में अधिकारों की परिभाषा उत्पन्नकत्ताओं के लिये दण्ड, न्यायालयों का निर्माण व कार्य-विधि आदि विषयों पर विचार किया है।¹

मिल ने कानून पर अपने विचारों को प्रकट करते हुए पागे कहा कि जिस तरह माल एवं फौजदारी कानून होते हैं, उसी तरह अधिकारों के विषय में मान कानून का उनकी परिभाषा अथवा व्याख्या करनी चाहिये और फौजदारी कानून की अपराधियों के लिए दण्ड की व्यवस्था के लिए प्राग-भाना

1 Mill writes "Rights Jurisprudence takes as it guides thing and then enquires by what means they can be secured. By its investigation it has established that for their security it is necessary first, that rights should be accurately defined, secondly that such acts as would impair or destroy them should be prevented by punishment. Thirdly, that men should be appointed to determine all questions relating to right and the violation of them, fourthly, that the trust vested in each and the mode of exercising it should be according to certain principles, and fixed by rules. Definition of rights, punishment of wrongs, constitution of tribunals, mode of procedure in the tribunals are the heads under which all the objects of jurisprudence are arranged" (Fragment on Mackintosh)

चाहिये । कार्य-विधि की व्याख्या एक Code या Procedure द्वारा की जानी चाहिये ताकि न्यायालयों के संगठन व उनकी कार्य-विधि पर प्रकाश पड़ सके । मिल ने कानून एवं न्याय सम्बन्धी इन विषयों पर विचार अपने लेख 'Jurisprudence' में व्यक्त किये हैं ।

अन्तर्राष्ट्रीय कानून के विषय में मिल एक कदम और आगे बढ़ गया है । इस सम्बन्ध में उसके विचार बहुत ही स्पष्ट और स्वतन्त्र हैं । उसके कथनानुसार अन्तर्राष्ट्रीय कानून के सिद्धान्त और नियम व्यर्थ न होकर अत्यन्त उपयोगी एवं आवश्यक हैं । वे राष्ट्रों के आचरण को उसी प्रकार नियन्त्रित करते हैं जिस प्रकार कि भद्रता और आचरण का नियम भद्र पुरुषों को नियन्त्रित करता है । उसकी मान्यता थी कि अन्तर्राष्ट्रीय कानून के पीछे निहित स्वीकृति जन भावनाओं की होती है और सर्वाधिक शक्ति सम्पन्न राष्ट्र भी इसके दबाव की अवज्ञा नहीं कर सकता विशेषतौर पर तब जबकि वह राष्ट्र प्रजातांत्रिक हो । अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों के पूर्ण एवं सतोपजनक संचालन के लिए मिल ने इस बात पर बल दिया कि अन्तर्राष्ट्रीय कानून-संहिता बनायी जाय और अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों को लागू करने के लिए एक ट्रिब्यूनल (Tribunal) अर्थात् न्यायालय की स्थापना हो जिसकी कार्य-प्रणाली सुनिश्चित हो । नियम संहिता और अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय—ये दोनों ही बातें मिल की दृष्टि में अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों को सुचारु रूप से चलाने के लिए आवश्यक है । जहां तक यह प्रश्न उठता है कि क्या यह दोनों बातें सम्भव हैं, मिल का उत्तर 'हां' में था । कानून या नियम संहिता (Code of International Law) से अभिप्रायः यह है कि राज्यों के अधिकार निश्चित एवं परिभाषित कर दिये जायं । उदाहरणार्थ, शांति के समय राज्य का अपने क्षेत्र पर, अपनी नदियों पर और खुले समुद्र में व्यापार करने का अधिकार होता है । मिल का कहना था कि प्रत्येक देश को समुद्री मार्ग द्वारा दूसरे देश जाने का अधिकार समानता के आधार पर होना चाहिये । उसका विचार था कि युद्ध काल में भी यह स्वतन्त्रता सब राष्ट्रों को प्राप्त रहे कि वे खुले समुद्र में आ-जा सकें । मिल ने युद्ध और युद्ध विषयक बातों का बड़ी बुद्धिमत्ता से चित्रण किया था । उसका यह कथन उसके ज्ञान का प्रतीक है कि युद्ध न्यायोचित भी हो सकता है और ऐसे युद्ध के बाद शांति की स्थापना भी हो सकती है । यदि किसी युद्ध का उद्देश्य यह है कि किसी राज्य को उसके अतिक्रमण का दण्ड दिया जाये, तो यह युद्ध अन्यायपूर्ण नहीं है बशर्ते कि कार्य पूरा हो जाने पर युद्ध समाप्त कर दिया जाय । मिल की मान्यता थी कि अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय राज्यों के पारस्परिक आचरण को नियन्त्रित कर सकेगा और राजनैतिक आचारों की स्थापना भी । लेकिन यह सम्भव तभी हो पायेगा जबकि न्यायालय अपने कार्यों व निर्णयों में निष्पक्ष रहे । उसने प्रकट किया कि यह ठीक है कि राज्यों को मर्यादित करनेवाली शक्ति लोकमत ही होगी लेकिन इसमें भी सशय नहीं होना चाहिये कि राज्यों के पारस्परिक झगड़ों का अन्तिम एक अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय द्वारा निश्चित किया जा सकता है ।¹ मिल की यह

1. James Mill : "Through the sanction of public opinion... given a properly constituted tribunal, duly representative of

हादिक कामना थी कि अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का ऐसा सुन्दर रूप बन जाये कि प्रत्येक राज्य अपने कार्यों को शांतिपूर्वक करता रहे एवं किसी अन्य देश के मामले में नाजायज हस्तक्षेप न करे। राज्य-समन्वय और सहयोगपूर्ण विश्व का वह सर्वव्यवस्थापक देखा करता था। अन्तर्राष्ट्रीय कानून के बारे में प्रकट किये गये जेम्स मिल के विचार निश्चिन्त रूप से मौलिकता की छाप लिये हुए हैं। अन्तर्राष्ट्रीय कानून के पालन का कारण उमने लोकमत को बताया और यह विचार अपने प्राप में प्राधुनिकता है। बड़े-बड़े न्यायवेत्ता भी इस बात से इन्कार नहीं करते कि अन्तर्राष्ट्रीय कानून की मान्यता के मूल में लोगों की शांति से रहने की इच्छा निहित है।

मिल का शिक्षा का सिद्धान्त (Mill on Education)—जेम्स मिल शिक्षा के महत्त्व के प्रति उसना ही सन्नय या जितना कि बेंथम। वह निम्न और उच्च दोनों ही वर्गों को शिक्षा देने की आवश्यकता पर समान रूप से बल देता था। उसकी मान्यता थी कि शिक्षा का उद्देश्य व्यक्तियों और समाज को एक समग्र के रूप में सुख में देना है (The end of education is to give happiness to the individuals and society as a whole)। मिल के अनुसार बाह्य परिस्थितियों और शिक्षा का मानव-समाज के जीवन पर बड़ा प्रभाव पड़ता है। जन्म के समय मनुष्यों की योग्यता समान होती है, परन्तु पालन पोषण, शिक्षा और अन्य परिस्थितियों के कारण उनके जीवन में अत्यन्त परिवर्तन और असमानता हो जाती है, अतः मनुष्य की शिक्षा की ओर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है। मनुष्य की रुचि का निरीक्षण करके उसे उसकी वित्त वृत्ति के अनुसार उचित शिक्षा देकर उसकी अज्ञात स्थित तथा प्रसूत मानसिक शक्तियों का विकास करना चाहिये। मिल का शिक्षा के परिणामों पर अकान्य विश्वास था। जॉन स्टुअर्ट मिल ने अपने पिता के शिक्षा सम्बन्धी विचारों का उल्लेख करते हुए अपनी 'आत्म-कथा' (Autobiography) में लिखा है, "मेरे पिता को मनुष्य जाति के अस्तित्व पर विवेक शक्ति के प्रभाव का इतना अगाध विश्वास था कि उनका कहना था कि यदि समस्त व्यक्तियों को पढ़ा दिया जाय और उन्हें भाषणों तथा पुस्तकों द्वारा प्रत्येक प्रकार के मत सुनने तथा पढ़ने की मिलें तो शायद ही कोई ऐसी वस्तु हो जा न हो सके।"¹

the nations dealing impartially with the cases brought

.. : ..

1. "So complete was my father's reliance on the influence of reason over the minds of mankind, whenever, it is allowed to reach them, that he felt as all would be gained if the whole population were taught to read, if all sorts of opinions were allowed to be addressed to them by word and in writing."

—J. S. Mill in his Autobiography, P. 106

जेम्स मिल ने अपने शिक्षा सम्बन्धी निबन्ध में यह प्रश्न उठाया है कि आखिर शिक्षा का उद्देश्य क्या है ? शिक्षा प्राप्त करने की इच्छा से जो भी व्यक्ति पढ़ता लिखता है, जेम्स के मतानुसार उसका पहला उद्देश्य तो यह होता है कि वह स्वयं सुख प्राप्त करे और दूसरा उद्देश्य यह होता है कि वह अपने अर्जित ज्ञान को दूसरे लोगों में बांट कर उन्हें प्रसन्न करे। स्पष्ट है कि शिक्षा सम्बन्धी मिल का यह दृष्टिकोण उपयोगितावादी है। मिल चाहता है कि शिक्षा ऐसी हो जिससे न केवल व्यक्तिगत सुख की वृद्धि हो बल्कि साथ ही सार्वजनिक सुख का प्रसार भी हो। इसलिये वह मनुष्य के बौद्धिक व आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार के विकास पर बल देता है। शिक्षा का उद्देश्य चरित्र निर्माण होना चाहिये। शिक्षा एक निश्चित आयु पर ही पूरी नहीं हो जाती, इसका अध्ययन तो जीवन-पर्यन्त चलना चाहिये।

शिक्षा का उद्देश्य निरूपण करने के बाद जेम्स मिल ने यह बतलाया है कि उक्त लक्ष्य की प्राप्ति का साधन क्या है ? मिल का कहना था कि मनुष्य की बुद्धि को जितना ही उर्वर बनाया जायगा, जितने ही उसके सामने विभिन्न रूपों में ज्ञान रखे जायेंगे, उतना ही उसकी बौद्धिक प्रतिभा का विकास होगा। जिस तरह खेत को जितना ही अधिक जोता जाता है उतना ही वह उर्वर होता जाता है, उसी प्रकार तरह-तरह के विचारों से मानव-मस्तिष्क को जितना ही पूरित किया जायगा उतनी ही उसकी बौद्धिक-प्रतिभा उर्वर होगी, उसमें निखार आयेगा।

मिल शिक्षा को सर्वाधिक शक्तिशाली मानता था। उसकी धारणा थी कि, “समाज में जितने भी वर्ग देखने को मिलते हैं, वे सब शिक्षा के ही परिणाम हैं। शायद ही कोई कार्य होगा जिसे शिक्षा न करती हो।”¹

मिल के विचारों का प्रभाव समकालीन सभी वर्ग के विचारकों पर पड़ा। जॉन स्टुअर्ट मिल तो निश्चित रूप से अपने पिता के विचारों से बहुत अधिक प्रभावित हुआ। डेविडसन (Davidson) ने लिखा है कि “जेम्स मिल वेन्यम के बाद अतिवादी उपयोगितावादियों का नेता था और इस राजनैतिक सम्प्रदाय के व्यावहारिक सुधारों को कार्य-रूप देने में प्रधान सक्रिय शक्ति था।”² उपयोगितावादी दर्शन में वह सम्माननीय स्थान पाने के सर्वथा योग्य है।

जॉन स्टुअर्ट मिल (१८०६-१८७३)

(John Stuart Mill)

संक्षिप्त जीवन परिचय—जॉन स्टुअर्ट मिल उपयोगितावाद का अन्तिम समर्थक और व्यक्तिवाद के अग्रणी समर्थकों में से था। उसका पिता जेम्स

1. “If education does not perform anything, there is hardly anything which it does not perform.”

—Mill

2. James Mill was “the leader of the Utilitarian Radicals after Bentham and the chief operative force in effecting the practical reforms of the school.” He deserves a place of honour in the utilitarian philosophy.

मल मुप्रसिद्ध वेन्यमवादी विचारक था जिसने उपयोगितावाद का समर्थन करते हुए सुधारको का साथ दिया। जेम्स मिल ने यह निश्चय किया था कि वह अपने लड़के को ऐसी विशिष्ट शिक्षा देगा जिससे वह उपयोगितावाद का प्रचारक बने।

जॉन स्टुअर्ट मिल का जन्म लंदन में २० मई सन् १८०६ को हुआ और जब वह मात्र तीन वर्ष का ही था तभी से जेम्स मिल ने अपने विचारानुसार बालक की प्राथमिक शिक्षण की व्यवस्था कर दी। घर पर ही उसने अपने पुत्र के नियमित शिक्षण का कार्य प्रारम्भ किया। बालक जॉन स्टुअर्ट मिल न ३ वर्ष की अवस्था में ग्रीक का और ८ वर्ष की अवस्था में लेटिन का अध्ययन प्रारम्भ किया। इस अवस्था तक उसने 'Herodotus, Diogenes Laertius' का 'Lives of Philosophers,' और Isocrates का 'Ad-Demonicon' समाप्त कर लिया था। वह प्लेटो के 'Theaetetus' का भी अध्ययन कर चुका था। ११ वर्ष की अवस्था में उसने Livy और Dionysias द्वारा रचित 'A History of the Roman Government' पढ़ा। ११ वर्ष की अवस्था में उसने दर्शनशास्त्र का मर्मभर अध्ययन प्रारम्भ किया और होमर (Homer), थ्यूसीडाइडस (Thucydides), अरिस्टोफेन (Aristophanes), डिमोस्तथेनीज (Demosthenes) तथा प्ररस्तू के रक्तवाद (Rhetoric) का अध्ययन किया। यह बालक अपनी पुस्तकों में इतना व्यस्त रहता था कि उस खेल बूद और मनोरंजन का समय ही नहीं मिलता था। उसने स्वयं लिखा है, "बालको की कहानियों की पुस्तकें अथवा अन्य खेल की बाजें मर पास कोई नहीं थी। कभी-कभी कोई मट मिल जाती थी वा कोई परिचित मिलने आ जाता था।" जॉन स्टुअर्ट मिल अपने बाल्यकाल से ही इतना कठोर शैक्षिक अनुशासन में से गुजरा जितना कि प्रायः दण्डन का नहीं मिलता। इसका स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि उसका स्वास्थ्य गिर गया और वह अकाल में ही बुढ़ा हो गया। इसके प्रतिरिक्त इस काल में उसकी भावनात्मक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं हो पायी और न ही वह प्राकृतिक सौंदर्य का आनन्द उठाना सीख पाया। उसके इन दोनों दोषों की पूर्ति तब हुई जब उस एक वर्ष तक फार्म में घूमने और प्राकृतिक सौंदर्य का लाभ उठाने का अवसर प्राप्त हुआ। बाद में प्रकृति के प्रति घट्ट प्रेम, यात्रा व प्रति आकर्षण और फौव भाषा का धारा प्रवाह रूप में सुगमना से प्रयोग—ये सब बातें जीवन पर्यन्त उसके साथ रही।

जॉन स्टुअर्ट मिल प्रारम्भ से ही अत्यन्त कुत्ताप्र-बुद्धि और मेधावी था। वह प्रत्येक कार्य बड़ी तीव्र गति से करता था। फास से लौट कर उसने सुप्रसिद्ध विधिशास्त्री जॉन ऑस्टिन (John Austin) से रोमन लॉ तथा अन्य बातों की शिक्षा ग्रहण की। इसके बाद उसे विभिन्न रामा-सोनाइटी में अपना परिचय बढान व प्रभाव जमाने के लिये भेजा गया। इस प्रकार उसे भाषण दन और वक्ता बनन का अभ्यास हुआ। १७ वर्ष की अवस्था में उसने स्वयं एक मौलिक उपयोगितावादी सस्था को जन्म दिया जिसका उद्देश्य था रैड कलिज्म (Radicalism) का अध्ययन तथा प्रचार करना। उसने 'वेस्टमिन्स्टर रिव्यू' के संपादक से भी सहायता दी। उसने दिये गये उसके महत्त्वपूर्ण एवं विलक्षण लेख उसने एक मध्य साहित्यिक मन्दिप की मूचना

देते थे। उपयोगितावाद पर उसके लेख विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित होने लगे। रैंडीकलिज्म के प्रचार व पोषण की दृष्टि से ही वह विभिन्न संस्थाओं का सदस्य बना।

छोटी सी उम्र में इतनी अच्छी एवं व्यवस्थित शिक्षा पाकर मिल अपने पिता के सहायक के रूप में 'India Office' में एक पद पर नियुक्त हो गया, किन्तु नौकरी में रहते हुए भी उसने अपनी साहित्यिक गति-विधि में कोई ढील न आने दी। अनवरत श्रम और बौद्धिक व्यायाम के फलस्वरूप उसका स्वास्थ्य गिर गया और २० वर्ष की अवस्था में उसे हल्के से हृदय रोग का सामना करना पड़ा जिसे उसने अपने बौद्धिक इतिहास में एक संकट की संज्ञा दी है। अब वह बहुत सुस्त रहने लगा। २३ वर्ष की आयु में उसने स्वयं स्थापित 'Devoting Society' को छोड़ दिया और इसका कारण उसने यह बताया कि, "मैं भाषण देते-देते तंग आ गया हूँ।"

"निरन्तर विश्लेषण की श्रावत की भावनाओं ने मिल की भावनाओं के स्रोत को शुष्क कर दिया। उसकी भावनाएं, जिनकी कि उसके भावनाहीन पिता द्वारा थोपे हुए कठोर अनुशासन के कारण घोर अवहेलना की गई थी, अब तृप्ति की मांग करने लगी।" बीमारी की हालत में उसे विख्यात स्वच्छन्दतावादी कवि वर्ड्सवर्थ (Wordsworth), कॉलरिज (Coleridge) की रचनाओं से प्रेम हो गया। इन कवियों के अध्ययन से उसे सत्य की एक नवीन भांकी मिली जिसका अनुभव उसे पहले कभी नहीं हुआ था। इस सत्य की ओर वेन्यम की दृष्टि भी कभी नहीं गई थी। वर्ड्सवर्थ कॉलरिज और गेटे (Goethe) की रचनाओं के अन्तःस्थल और रससागर में डूब कर मिल को यह भान हुआ कि वेन्यम का हृदय जीवन की अधिक मार्मिक वस्तुओं को स्पर्श न कर सका था और मानव-मस्तिष्क की सूक्ष्म क्रियाओं का उसे ज्ञान न था। नवीन ज्ञानोदय के कारण मिल में एक नवीन परिवर्तन हुआ उसके स्वभाव और चिन्तन में एक क्रांति का बीजारोपण हुआ। डेविडसन (Davidson) के शब्दों में जॉन स्टुअर्ट मिल के हृदय में "एक नवीन मानव का आविर्भाव हुआ जिसमें अधिक गहरी सहानुभूति थी, जिसका बौद्धिक दृष्टिकोण अधिक व्यापक था, जिसने मानव प्राणी की आवश्यकताओं को अधिक समझा था और जिसने बुद्धि के साथ-साथ भावनाओं को तृप्ति के महत्व को भी अनुभव किया था।"¹

सन् १८३० में, जबकि जॉन स्टुअर्ट मिल की आयु २५ वर्ष की थी, सौभाग्यवश उसका परिचय एक अत्यन्त प्रतिभाशालिनी एवं मेधावी सुन्दरी श्रीमती 'हेरियट टेलर' (Harriet Taylor) नामक उच्च वर्गीय महिला से हुआ जिसने उसके जीवन में महत्वपूर्ण परिवर्तन ला दिया। श्रीमती टेलर घनाढ्य, सभ्रांत परिवार की महिला थी। अपनी सहृदयता, बौद्धिक प्रतिभा,

1. There emerged in him "a new man, with a deeper sympathy, a wider intellectual outlook, a keener perception of the needs of human beings, and a realization of the importance of cultivating the emotions as well as the intellect."

—Davidson, Political Theory in England, P. 162

गुण ग्राहकता आदि के द्वारा उसने मिल पर इतना गहरा प्रभाव डाला कि मिल ने उसके साथ अपने सम्बन्ध को अपने जीवन की सबसे अधिक मूल्यवान मित्रता कह कर पुकारा है। श्रीमती टेलर के सम्पर्क से मिल के बौद्धिक सकट का अन्त हो गया। दोनों की यह मित्रता लगभग २० वर्ष तक चली और इस मध्य उन्होंने अनेक रचनाओं में परस्पर सहयोग किया। जब श्रीमती टेलर के पति की मृत्यु हो गई तब मिल ने श्रीमती टेलर से सन् १८५१ ई० में अपना विवाह कर दिया। उसने इस बारे में अपने परिवार एवं मित्रों के विरोध की परवाह न की। परस्पर इतना तीव्र आकर्षण और अनुराग होने पर यह परिणय स्वामाधिक था। इस महिला के कारण ही मिल के विचारों में मानवतावाद का विनम्र प्रभाव पड़ा। वास्तव में यह सम्पर्क दो अद्भुत शक्तियों और प्रतिभाओं के बीच था। दुर्भाग्य से श्रीमती टेलर की मृत्यु विवाह के ७ वर्ष बाद ही सन् १८५८ ई० में हो गई। मिल ने अपना 'On Liberty' नामक निबन्ध उसी को (श्रीमती टेलर) समर्पित किया जो उसके शब्दों में, 'मेरे लेखों में जो भी सर्वोत्तम है उसकी प्रेरक थी तथा आशिक रूप से उसकी लेखिका भी, जो कि मेरी मित्र और पत्नी थी, जिसकी सत्य तथा सद् की उत्कृष्ट भावना मेरी सबसे सबल प्रेरणा रही थी और जिसकी प्रशंसा मेरा प्रमुख पुरस्कार था।'¹

मिल ने अपने बौद्धिक सकट की अवस्था में यह अनुभव कर लिया था कि एक सुविकसित व्यक्तित्व के लिये भावनाओं की वृत्ति होना आवश्यक है। वास्तव में यह सकट मिल का 'अपने पिता के बौद्धिक शासन के विरुद्ध विद्रोह एवं बेधमवादी उपयोगितावाद में सशोषण तथा परिवर्तन की प्रक्रिया का आरम्भ बिन्दु माना जा सकता है। सुविकसित व्यक्तित्व के लिये भावनाओं की वृत्ति आवश्यक है'—मिल की इस धारणा की पुष्टि इसी से हो जाती है कि उसकी सर्वाधिक सुन्दर रचना का आरम्भ उसी से हुआ जब से वह श्रीमती टेलर के सम्पर्क में आया। श्रीमती टेलर के प्रति मिल का अनुराग और आदरभाव उसकी मृत्यु के बाद भी बना रहा। फ्रांस के 'एविगनॉन' नामक नगर में, जहाँ उसकी पत्नी की मृत्यु हुई थी, मिल ने उसकी कब्र के पास ही एक छोटे से मकान में जीवन के अन्तिम दिन बिताये। सन् १८७३ में 'एविगनॉन' में ही मिल का भी देहावसान हो गया और उसे अपनी पत्नी के बराबर ही कब्र में दफना दिया गया।

जॉन स्टुअर्ट मिल ५६ वर्ष की आयु में संसद सदस्य बना और १८६५ से १८६८ तक सदस्य रहा। संसद में उसने आयरलैंड, किसानों की स्थिति, महिला मताधिकार, बौद्धिक काय-कर्त्ताओं की स्थिति आदि विषयों पर महत्वपूर्ण वक्तव्य दिये। उसने 'आयरलैंड में भूमि सुधार' नाम से स्वयं एक पुस्तिका लिखी जिसमें इंग्लैंड और आयरलैंड, दोनों देशों की एक दूसरे से पृथक

1. 'Who was the inspirer, and in part the author, of all that is best in my writings—the friend and wife whose exalted sense of truth and right was my strongest incitement and whose approbation was my chief reward'

होने की अयुक्तियुक्तता तथा भूमि के विषय में राज्यद्वारा पूर्ण जांच के पश्चात् वर्तमान किसानों को स्थायी कर उनसे उचित भाड़ा लेने का सुझाव दिया गया था। मिल इंग्लैण्ड की लोकसभा में अग्रणी उग्र विचारक था। उसके समझौते के सुझावों पर उसके स्वयं के दल के लोग कभी-कभी चकित एवं क्रुद्ध हो जाया करते थे। अनेक समस्याओं पर उसके स्वतंत्र विचार थे और इस सम्बन्ध में वह अपने दल की नाराजगी की परवाह नहीं करता था। शासकीय और विरोधी दलों में उसका सम्मान बराबर था। संसद में मिल के जीवन के विषय में प्रधान मंत्री ग्लेडस्टन ने कहा था कि, "जब मिल का भाषण होता तो मुझे सदा ही यह अनुभूति होती थी कि मैं किसी संत का प्रवचन सुन रहा हूँ।"

"मिल का जीवन वास्तव में रहस्य और आकर्षण का मनोरम संगम-स्थल था। प्रखर बौद्धिक प्रतिभा, आन्दोलनकारी क्षमता, स्नेही, संवेदनशील हृदय, अदम्य स्वातन्त्र्य वृत्ति, लेखन तथा भाषण कुशलता, इन सबका सुन्दर समन्वय उसके जीवन में हुआ।"

मिल की रचनाएं और उसकी पद्धति (Mill's Works and Method)—मिल ने अपने संघर्षमय जीवन में न्यायशास्त्र, अध्यापन-शास्त्र, आचारशास्त्र, अर्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र आदि लगभग सभी महत्वपूर्ण विषयों पर अपनी रचनाएं कीं। उसकी रचनाओं के काल को हम दो भागों में विभाजित कर सकते हैं—एक तो वे पुस्तकें जो उसके जीवन काल में ही छपकर प्रकाशित हो गईं और दूसरी वे पुस्तकें जो मरणोत्तर काल में प्रकाशित हुईं। निम्नलिखित पुस्तकें उसके जीवनकाल में ही प्रकाशित हुईं—

1. The System of Logic, 1841—यह सम्भवतः उसका सबसे महान् ग्रंथ है जो न्याय-अनुसंधान में एक युग की सूचना देता है और आगमनात्मक प्रमाण के विश्लेषण के लिये प्रसिद्ध है।

2. Some Unsettled Questions in Political Economy, 1844

3. The Principles of Political Economy, 1848

4. Examination of Hamilton's Philosophy, 1865

5. Auguste Comte and Positivism.

ये दोनों पुस्तकें (४ एवं ५) आध्यात्म शास्त्र के ऊपर मिल की उल्लेखनीय कृतियां हैं।

6. A Treatise of Liberty, 1859—राजनीति शास्त्र के ऊपर मिल की यह एक अत्यन्त महत्वपूर्ण कृति है जिसे उसने सन् १८५४ में लिखना शुरू किया था और ५ वर्ष के परिश्रम के बाद वह इसे लिखकर तैयार कर पाया था।

7. Considerations on Representative Government, 1860

8. Utilitarianism, 1861

9. Parliamentary Reforms, 1859

10. Subjection of Women, 1869

उपरोक्त ६ से लेकर १० तक की ये सभी पुस्तकें राजनीति-शास्त्र पर मिल की महत्वपूर्ण कृतियां मानी जाती हैं।

मन् १८७३ में मिल की मृत्यु के बाद उमरी निम्नलिखित ३ पुस्तकें और प्रकाशित हुई —

(1) Autobiography, 1873, (2) Three Essays on Religion, 1874, (3) Letters, 1910.

इन तानों में मिल की आत्मकथा (Autobiography) सर्वाधिक लोकप्रिय हुई। दूसरी पुस्तक में मिल के धार्मिक विचारों का स्पष्ट मिलता है तो तीसरी में उनके पत्रों का संग्रह है।

मिल की उपरोक्त रचनाओं के मनोपूर्वक अध्ययन से हमें विदित होता है कि अपने पिता जेम्स मिल के बाद जॉन स्टुअर्ट मिल पर वैश्व का सबसे अधिक प्रभाव पड़ा था। जॉन आस्टिन का राजनैतिक क्षेत्र में तथा ग्रंथ शास्त्रियों में एडम स्मिथ, रिचार्डों, माल्थस, एडम कार्मुगन आदि की 'धार्मिक उदारतावाद (Economic Liberalism)' की व्यापक विचारधारा का प्रभाव भी उस पर था। यह उल्लेख किया ही जा चुका है कि उसकी पत्नी श्रीमती टेलर ने उसके जीवन को सामूल्य प्रभावित किया और उसे मानवतावाद (Humanism) की ओर मोड़ा। जीवन के अन्तिम दिनों में उगन फ्रेंच साहित्य और दशन का पठन-पाठन किया था जिससे उसके बाद के ग्रंथों पर कॉन्टे और सेंट साइमन जैसे दार्शनिकों का प्रभाव भी स्पष्ट परिपक्व होता है। वह सेंट साइमन के बाल्यक समाजवादी विचारों के प्रभावित था। कॉन्टेज की काव्यधारा और कॉन्टे की समाजधारा का जो प्रभाव मिल पर पड़ा उसका विवेचन उसने अपनी आत्मकथा (Autobiography) में इस प्रकार किया है, "मानव अस्तित्व सम्भावित प्रगति की निश्चित दिशा में चलता है जिसमें कुछ बातें भागे पीछे आती रहती हैं। इस गति या नियम में सरकार या सुधारक कुछ हद तक ही परिवर्तन कर सकते हैं, अनिवार्य या अमर्यादित सीमा तक नहीं। राजनीतिक संस्थान और उनकी समस्याएँ निरपेक्ष न होकर सापेक्ष हैं (Relative, not absolute)। मनुष्य की प्रगति की प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष प्रवृत्ति में प्रत्यक्ष प्रवृत्ति न केवल होगी, बल्कि होनी चाहिये। शासन सदैव समाज की सर्वोच्च शक्ति में रहता है (सदैव उस वर्ग के हाथों में रहता है या उस वर्ग के हाथों में चला जाता है जिसकी समाज में सबसे अधिक शक्ति होती है)। यह शक्ति संस्थाओं पर निर्भर नहीं होनी बल्कि संस्थाएँ इस शक्ति पर निर्भर होती हैं। राजनीतिक दर्शन का कोई भी सामान्य सिद्धान्त इस बात को मानकर चलता है कि प्रगति का एक सिद्धान्त होता है। इतिहास के दर्शन के साथ भी यही बात लागू होती है।"¹

मिल की रचनाओं के बारे में मन व्यक्त करते हुए सेबाइन महोदय का विचार है कि उसकी लगभग सब कृतियों में, विशेषकर उसकी आचार शास्त्र एवं राजनीति शास्त्र सम्बन्धी कृतियों में "उसकी (मिल की) सामान्य स्थिति यह है कि उसने पुराने उपयोगितावादी सिद्धान्त का एक अत्यन्त प्रभुत्व वणन किया है, किन्तु सिद्धान्त को व्यक्त करने के उपरांत उसने कुछ रियायतें करना और कुछ बातों को इस प्रकार व्यक्त करना आरम्भ किया कि अंत में पुराना सिद्धान्त समाप्त हो गया और उसके स्थान पर किसी नवीन सिद्धान्त

की स्थापना नहीं हुई।¹ इसी धारणा को मैक्सी (Maxey) ने इस प्रकार व्यक्त किया है कि अपने आचार शास्त्र एवं राजनीति शास्त्र सम्बन्धी विचारों में "मिल ने हमें एक संघर्ष देखने को मिलता है और यह संघर्ष है उसकी वह बौद्धिक सामग्री जो उसने अपने उपयोगितावादी गुरुजनों से विरासत में प्राप्त की थी, जिनके लिये उसके हृदय में प्रेम था और जिस पर कि वह खुले मस्तिष्क तथा संवेदनात्मक पर्यवेक्षण के कारण पहुँचा था।"²

मिल की रचनाओं और मिल पर प्रभाव को संक्षेप में दर्शाने के पश्चात् उसकी पद्धति (Method) पर भी दो शब्द कह देना समीचीन एवं प्रासंगिक होगा। मिल ने सभी पद्धतियों का अध्ययन एवं उनका विश्लेषण करके बताया कि पद्धतियाँ चार तरह की होती हैं—(१) रासायनिक पद्धति (Chemical Method), (२) ज्यामितिक पद्धति (Geometrical Method), (३) भौतिक पद्धति (Physical Method), एवं (४) ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method)। रासायनिक पद्धति को केवल रसायनशास्त्री के लिए उपयुक्त बताते हुए राजनीति और राजदर्शन के क्षेत्र में मिल ने इसे निरर्थक बताया। उसने कहा कि एक प्रयोगशाला में विभिन्न तत्वों और पदार्थों का मिला-मिला कर परीक्षण किया जाता है, लेकिन जब सामाजिक तत्वों के परीक्षण का अवसर आता है तो अन्य पदार्थों की तरह उनका मिश्रण करके प्रयोग नहीं किया जा सकता। ज्यामितिक पद्धति को मिल राजदर्शन, अर्थ-शास्त्र आदि विषयों के क्षेत्र में इस आधार पर अस्वीकार करता है कि यह पद्धति निगमनात्मक (Deductive) आधार पर चलती है और सामाजिक क्षेत्र में पहले से ही बने-बनाये नियम नहीं होते। मिल के अनुसार भौतिक एवं ऐतिहासिक पद्धतियों का प्रयोग राजनीति-शास्त्र में किया जा सकता है। भौतिक पद्धति में निगमनात्मक (Deductive) और व्याप्ति-मूलक या आगमनात्मक (Inductive) दोनों प्रणालियों का सम्मिश्रण होता है और ऐतिहासिक पद्धति व्याप्तिमूलक (Inductive) पद्धति होती है। भौतिक पद्धति में सर्वप्रथम प्रकृति के पदार्थों का परीक्षण किया जाता है और उससे निकले हुए परिणामों का पुनः शोध कर निष्कर्ष निकाले जाते हैं। समाजशास्त्र में मानव प्रकृति के आधारभूत नियम हैं। उनका परीक्षण करके कुछ सामान्य सिद्धान्त निकाले जाते हैं। उन सिद्धान्तों को विशेष परिस्थितियों

1. "His general position was a highly abstract statement of the older utilitarian theory, but having stated the principle, he proceeded to make concessions and restatements till in the end the original theory was explained away without any new principle being put in its place."

—Sabine, A History of Political Theory, P. 665.

2. "Mill exhibits an unresolved conflict between the intellectual furniture inherited from the utilitarian preceptors whom he loved and revered and the conclusion to which he was driven by his own open minded and sympathetic observation of facts."

—Maxey, Political Philosophies, P. 477.

मनु. १८७३ में मिन की मृत्यु के बाद उनकी निम्नलिखित ३ पुस्तकें प्रकाशित हुई —

(1) Autobiography, 1873; (2) Three Essays on Religion, 1874, (3) Letters, 1910

इन तीनों में मिल की आत्मकथा (Autobiography) सर्वाधिक लोकप्रिय हुई। दूसरी पुस्तक में मिन के धार्मिक विचारों का सग्रह मिलता है तो तीसरी में उनके पत्रों का सग्रह है।

मिल की उपरोक्त रचनाओं के मनोपूर्वक अध्ययन से हमें विदित होता है कि अपने पिता जेम्स मिल के बाद जॉन स्टुअर्ट मिल पर जेंस का सबसे अधिक प्रभाव पड़ा था। जॉन आस्टिन का राजनैतिक लेख में तथा ग्रंथ-शास्त्रियों में एडम स्मिथ, रिकार्डो, माल्थस, एडम कार्मुमन आदि की 'धार्मिक उदारतावाद (Economic Liberalism)' की व्यापक विचारधारा का प्रभाव भी उस पर था। यह उल्लेख किया ही जा चुका है कि उत्तरी पटनी श्रीमती टेलर ने उसके जीवन को घामून प्रभावित किया और उसे मानवतावाद (Humanism) की ओर मोड़ा। जीवन के अन्तिम दिनों में उगने फ्रेंच साहित्य और दर्शन का पठन-पाठन किया था जिससे उसके बाद के प्रयोग पर कॉन्टे और मेट माइमन जैसे दार्शनिकों का प्रभाव भी स्पष्टतः परिलक्षित होता है। वह मेट माइमन के वास्तुनिष्ठ समाजवादी विचारों के प्रभावित था। कॉलरिज की काव्यधारा और कॉन्टे की समाजधारा का जो प्रभाव मिल पर पड़ा उसका विवेचन उसने अपनी आत्मकथा (Autobiography) में इस प्रकार किया है, "मानव मस्तिष्क सम्पादित प्रगति की निश्चित दिशा में चलना है जिसमें कुछ बातें आगे पीछे घाती रहती हैं। इस गति या नियम में सरकार या सुधारक कुछ हद तक ही परिवर्तन कर सकते हैं, अनिश्चित या अनिर्धारित सीमा तक नहीं। राजनीतिक संस्थान और उनकी समस्याएँ निरपेक्ष न होकर सापेक्ष हैं (Relative, not absolute)। मनुष्य की प्रगति की प्रत्येक प्रत्येक अवस्था में प्रत्येक प्रत्येक संस्थाएँ न केवल होगी, बल्कि होनी चाहिये। शासन सदैव समाज की सर्वोच्च शक्ति में रहता है (सदैव उस वर्ग के हाथों में रहता है या उस वर्ग के हाथों में चला जाता है जिसकी समाज में सबसे अधिक शक्ति होती है)। यह शक्ति संस्थाओं पर निर्भर नहीं होनी बल्कि संस्थाएँ इस शक्ति पर निर्भर होती हैं। राजनीतिक दशन का कोई भी सामान्य सिद्धान्त इस बात को मानकर चलता है कि प्रगति का एक सिद्धान्त होना है। इतिहास के दशन के साथ भी यही बात लागू होती है।"²

मिल की रचनाओं के बारे में मत व्यक्त करते हुए सेबाइन महोदय का विचार है कि उसकी लगभग सब कृतियों में, विशेषकर उनकी आचारशास्त्र एवं राजनीति शास्त्र सम्बन्धी कृतियों में "उसकी (मिल की) सामान्य स्थिति यह है कि उसने पुराने उपयोगितावादी सिद्धान्त का एक अत्यन्त अमूर्त वर्णन किया है, किन्तु सिद्धान्त को व्यक्त करने के उपरान्त उसने कुछ रिसायलें करना और कुछ बातों को इस प्रकार व्यक्त करना आरम्भ किया कि अंत में पुराना सिद्धान्त समाप्त हो गया और उसके स्थान पर किसी नवीन सिद्धान्त

की स्थापना नहीं हुई।”¹ इसी धारणा को मैक्सी (Maxey) ने इस प्रकार व्यक्त किया है कि अपने आचार शास्त्र एवं राजनीति शास्त्र सम्बन्धी विचारों में “मिल ने हमें एक संघर्ष देखने को मिलता है और यह संघर्ष है उसकी वह बौद्धिक सामग्री जो उसने अपने उपयोगितावादी गुरुजनों से विरासत में प्राप्त की थी, जिनके लिये उसके हृदय में प्रेम था और जिस पर कि वह खुले मस्तिष्क तथा संवेदनात्मक पर्यवेक्षण के कारण पहुँचा था।”²

मिल की रचनाओं और मिल पर प्रभाव को संक्षेप में दर्शाने के पश्चात् उसकी पद्धति (Method) पर भी दो शब्द कह देना समीचीन एवं प्रासंगिक होगा। मिल ने सभी पद्धतियों का अध्ययन एवं उनका विश्लेषण करके बताया कि पद्धतियाँ चार तरह की होती हैं—(१) रासायनिक पद्धति (Chemical Method), (२) ज्यामितिक पद्धति (Geometrical Method), (३) भौतिक पद्धति (Physical Method), एवं (४) ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method)। रासायनिक पद्धति को केवल रसायनशास्त्री के लिए उपयुक्त बताते हुए राजनीति और राजदर्शन के क्षेत्र में मिल ने इसे निरर्थक बताया। उसने कहा कि एक प्रयोगशाला में विभिन्न तत्वों और पदार्थों का मिला-मिला कर परीक्षण किया जाता है, लेकिन जब सामाजिक तत्वों के परीक्षण का अवसर आता है तो अन्य पदार्थों की तरह उनका मिश्रण करके प्रयोग नहीं किया जा सकता। ज्यामितिक पद्धति को मिल राजदर्शन, अर्थ-शास्त्र आदि विषयों के क्षेत्र में इस आधार पर अस्वीकार करता है कि यह पद्धति निगमनात्मक (Deductive) आधार पर चलती है और सामाजिक क्षेत्र में पहले से ही बने-बनाये नियम नहीं होते। मिल के अनुसार भौतिक एवं ऐतिहासिक पद्धतियों का प्रयोग राजनीति-शास्त्र में किया जा सकता है। भौतिक पद्धति में निगमनात्मक (Deductive) और व्याप्ति-मूलक या आगमनात्मक (Inductive) दोनों प्रणालियों का सम्मिश्रण होता है और ऐतिहासिक पद्धति व्याप्तिमूलक (Inductive) पद्धति होती है। भौतिक पद्धति में सर्वप्रथम प्रकृति के पदार्थों का परीक्षण किया जाता है और उससे निकले हुए परिणामों का पुनः शोध कर निष्कर्ष निकाले जाते हैं। समाजशास्त्र में मानव प्रकृति के आधारभूत नियम हैं। उनका परीक्षण करके कुछ सामान्य सिद्धान्त निकाले जाते हैं। उन सिद्धान्तों को विशेष परिस्थितियों

1. “His general position was a highly abstract statement of the older utilitarian theory, but having stated the principle, he proceeded to make concessions and restatements till in the end the original theory was explained away without any new principle being put in its place.”

—Sabine, A History of Political Theory, P. 665.

2. “Mill exhibits an unresolved conflict between the intellectual furniture inherited from the utilitarian preceptors whom he loved and revered and the conclusion to which he was driven by his own open minded and sympathetic observation of facts.”

—Maxey, Political Philosophies, P. 477.

वे साथ परीक्षण करके निष्कर्षात्मक सिद्धान्त बनाते हैं, प्रयोग करते हैं। मिल् का कहना है कि समाज विज्ञान के साथ एक कठिनाई है कि यह नक्षत्र विज्ञान की तरह अपने पूर्व विचार सदैव नहीं दे सकता है। परन्तु फिर भी यह राजनीति शास्त्र के अध्ययन में प्रयोग की जा सकती है। ऐतिहासिक पद्धति से मानव प्रकृति के नियम खोज निकाले जाते हैं।

मिल् ने अपनी रचनाओं में भौतिक और ऐतिहासिक पद्धति का सम्मिलित प्रयोग किया है। इन दोनों के समन्वय को समाजशास्त्रीय पद्धति भी कह सकते हैं जिसमें आगमनात्मक और निगमनात्मक पद्धतियों का सम्मिश्रण है और मनोविज्ञान का प्रयोग है। इसकी विशेषता यह है कि भावना या कट्टरता के बिना भी मिल् धृतिपूर्वक अपने विचारों की झकाटप प्रामाणिकता सिद्ध करता है। मिल् ने अनुभूति और पर्यवेक्षण पर भी बल दिया है। मिल् की पद्धति के बारे में सेबाइन (Sabine) के ये शब्द उद्धृत करने योग्य हैं—

‘मिल् ने अपने ग्रन्थ ‘लाजिक’ की छठी पुस्तक में सामाजिक-शास्त्रों की वैज्ञानिक पद्धति के बारे में विचार किया है। अर्थशास्त्र सम्बन्धी एक ग्रन्थ में जिसमें मुख्य रूप से आगमनात्मक प्राकृतिक विज्ञानों की पद्धति के बारे में विचार किया गया था इस विषय का समावेश महत्वपूर्ण था। इससे यह प्रकट होता था कि मिल् सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र को बढ़ाने की आवश्यकता समझता था। यह वह चाहता था कि सामाजिक शास्त्रों की पद्धति को अधिक कठोर बनाया जाये और उन्हें प्राकृतिक विज्ञानों के समकक्ष स्थान दिया जाए। सामान्य रूप से उसका विचार यह था कि सामाजिक विज्ञानों में आगमन और निगमन दोनों की जरूरत है। यह बात सही थी लेकिन इसके आधार पर सामाजिक शास्त्र ग्रन्थ विषयों से पृथक् नहीं हो पाते थे। यह निष्कर्ष कुछ ऐसा था जो दार्शनिक उपवादियों की निगमनात्मक पद्धति की आलोचना के प्रति एक रियायत के रूप में था। इसके साथ ही इसमें इस प्रक्रिया की आवश्यकता और सार्थकता की बात कही गई थी। मिल् ने

‘लाजिक’ में दोनों प्रकार की दृष्टिकोणों को स्थापित कर यह दृष्टिकोण प्रहार किया था कि आगमनात्मक और निगमनात्मक दोनों पद्धतियों का प्रयोग होना चाहिये। उसका कहना था कि राजनीति शास्त्र के मनोवैज्ञानिक नियमों का अनुसरण करती है। यह मनोवैज्ञानिक आचरण केवल आगमनात्मक पद्धति पर आधारित हो सकता है। लेकिन राजनैतिक घटनाओं की व्याख्या अधिकतर निगमनात्मक होती है क्योंकि इनकी व्याख्या का अर्थ यह होता है कि मनो-विज्ञान का सहारा लिया जाय। मिल् ने अपनी प्रक्रिया को कामटे की प्रक्रिया के अनुकूल बनाने के लिए ही इसी तर्क का प्रयोग किया था। उसने यह स्वीकार किया कि ऐतिहासिक विकास के कुछ नियम आगमनात्मक पद्धति के आधार पर निर्धारित किए जा सकते हैं। यद्यपि उसे इस प्रक्रिया के विस्तार और इसकी निश्चितता के बारे में कुछ सन्देह था, फिर भी वह यह समझता था कि मनोविज्ञान के आधार पर इन नियमों की व्याख्या की जा सकती है। इसलिये, मिल् का सामान्य निष्कर्ष यह था कि सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन लिये दो पद्धतियाँ हैं और इन दोनों पद्धतियों की एक दूसरे का पूरक

आवश्यक है, विशेष रूप से क्या ये चीजें अथवा सुख की धारणाओं में शामिल हैं, और उनका क्या उद्देश्य है, यह एक खुला हुआ प्रश्न रह जाता है। परन्तु ये पूर्ण व्याख्याएँ जीवन के उस सिद्धान्त को प्रभावित नहीं करनी जिन पर कि नैतिकता का यह सिद्धान्त आधारित है कि सुख तथा दुःख में स्वतन्त्रता ही एक मात्र जीवन का अग्रिम लक्ष्य है, और समस्त वाछनीय वस्तुएँ, जो कि उपयोगितावादी योजना में भी उतनी ही हैं जितनी कि अन्य किसी योजना में, वाछनीय इसलिए हैं कि या तो उनमें ही सुख का निवास है या वे सुख की वृद्धि के द्वारा दुःख-मोचन के साधन हैं।¹

इस प्रकार मिल ने भी बेंथम के सुख-वाद को स्वीकारा है। वह भी बेंथम के समान सुख की प्राप्ति तथा दुःख से विमुक्ति को ही मानव का अग्रिम स्वीकार करता है। फिर भी आगे चलकर मिल का विवरण ऐसा सिद्ध होता है कि बेंथम के उपयोगितावाद में एक परिवर्तन सा आ गया है। यहाँ अब यही देखना है कि कहाँ तक मिल बेंथम के साथ तथा कहाँ तक उससे अलग चला है?

जान स्टुअर्ट मिल ने बेंथम के सिद्धान्त पर जो रूपांतर किया है, वह इस प्रकार है—

(1) सुखों में मात्रात्मक ही नहीं अथवा गुणात्मक अन्तर भी है— बेंथम ने माना था कि हमारा एकमात्र अग्रिम सुख की प्राप्ति और दुःख से बचना है। अन्य वस्तुएँ केवल उसी सीमा तक वाछनीय हैं जिस सीमा तक वे जीवन के इस सर्वोपरि लक्ष्य की प्राप्ति में सहायक हैं। इसलिये किसी कार्य के गुणवत्ता या अच्छे बुरे का निर्धारण करने के लिये हमें यह मातृम करना आवश्यक है कि सुख का जोत या गुण क्या है। इस बात को भली प्रकार जानकर ही बेंथम ने यह कहा था कि “यदि सुख की मात्रा समान है तो शिशु, क्रीडा भी उतनी ही अच्छी है जितना कि एक मधुर काव्य।” बेंथम के इसी विचार पर मिलोचको ने कहा कि उसका यह सिद्धान्त “आंतरिक वासनाओं

- 1 “The creed which accepts at the foundation of more utility or the Greatest Happiness Principle holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness,

includes in the ideas of pain and pleasure, and to what end, this is left an open question. But these supplementary explanations do not effect the theory of life on which this theory of morality is grounded—namely that pleasure and freedom from pain, are the only things desirable as ends, and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain.”

पर अधिक बल देता है, यह मनुष्य को पतित करनेवाला है एव जीवन के प्रति एक भीतिवत्तादी दृष्टिकोण को सबल बनाता है।”

मिल ने वेंथम के उपयोगितावाद के उपरोक्त सिद्धान्त में एक अत्यन्त हा महत्वपूर्ण संशोधन प्रस्तुत करके आलोचकों के आरोपों का खण्डन करने का प्रयास किया है। वेंथम सुखों और दुखों के मात्रा-विषयक भेद को ही मानता था, गुणात्मक भेद को वह अस्वीकार करता था। किन्तु मिल ने सुखों और दुखों के मात्रात्मक भेद के अतिरिक्त गुणात्मक भेद को भी माना। उसने वेंथम के इस कथन को स्वीकार नहीं किया कि “शिशु क्रीड़ा भी उतनी ही अच्छी है जितना कि एक मधुर काव्य।” मिल ने कहा कि सुख और दुख के गुणात्मक अन्तर को मानना पूर्णतः सगतपूर्ण है। कुछ सुख मात्रा में कम होने पर भी इसलिये प्राप्त करने योग्य हैं क्योंकि वे श्रेष्ठ और उत्कृष्ट हैं। निश्चय ही तुलसी और कीट्स के काव्यों का आनन्द गुल्ली डंडा खेलने के आनन्द से अधिक उत्तम है। इसीलिये उसने लिखा है—

“यह मानना कि कुछ सुख अन्य सुखों की अपेक्षा अधिक वांछनीय और अधिक मूल्यवान होते हैं, उपयोगिता-सिद्धान्त से एकदम संगति रखता है। जब हम प्रत्येक वस्तु के मूल्यांकन में गुण और मात्रा दोनों का ध्यान रखते हैं तो सुख का मूल्यांकन केवल मात्रा के आधार पर ही करना मूर्खता है।”³

वह आगे लिखता है कि “एक संतुष्ट सूरर होने की अपेक्षा एक असंतुष्ट मानव होना कहीं अधिक अच्छा है, एक संतुष्ट मूर्ख होने की अपेक्षा एक असंतुष्ट सुकरात होना अधिक अच्छा है।”²

स्पष्ट है कि मिल ने वेंथम की इस धारणा को ठुकरा दिया है कि सुख में भेद केवल मात्रा का होता है, गुणों का नहीं। इसमें कोई संदेह नहीं कि सुखों और दुखों के मध्य गुणात्मक भेद को मानकर मिल ने उपयोगितावाद को अधिक तर्क-संगत तथा आवश्यक बना दिया, किन्तु उसने ऐसा करके अपने गुरु वेंथम के सुखवादी-मापक यन्त्रों को पूर्णतः खण्डित और उसके उपयोगितावादी दर्शन को एक प्रकार से अस्त-व्यस्त कर दिया। लेकिन साथ ही यह भी है कि उसने उपयोगितावादी दर्शन को न्यायसंगत, भाव घटिक तथा तर्कों और आलोचनाओं का सामना कर सकने योग्य बनाया। यदि हम यह मान लें कि कुछ सुख अपने स्रोतों के कारण ही दूसरे सुखों से उत्कृष्ट होते

1. “It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact that some kinds of pleasures are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity the estimation of pleasures should be supposed to depend upon quantity alone.”
1. “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be a Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool or the pig is of a different opinion, it is because they knew only their side of the question. The other party to the comparison knows both sides.”

है तथा हमारे कार्य की मद-असद की कसौटी ही स्वयं सुख नहीं अपितु उसका स्रोत बन जाता है। अतः हमें सुख का स्रोत देखना चाहिये और साथ ही साथ उस सुख को प्राप्त करनेवाले मनुष्य को भी देखना चाहिये। मिल ने मानव-मानव के अन्तर में व्याप्त सुखों की भावना पर भी ध्यान दिया है। तभी तो उसने कहा कि कोई भी एक सतुष्ट सुखर जो कि मिष्टा खाता है उसकी प्रपेक्षा एक असतुष्ट मानव होना अधिक पसन्द करेगा और इसी तरह एक सतुष्ट मूर्ख होने की बजाय कोई भी एक असतुष्ट सुकरान विद्वान होना पसन्द करेगा। यह सुख का घातरिक पक्ष है जिस पर मिल ने ध्यान दिया। बॅथम के विचार में यह एक प्रकार का संशोधन ही है। इसी विचार के आधार पर ही तो कहा गया है कि मिल ने बॅथम के विचार को तितर-बितर कर दिया। विभिन्न सुखों में गुणात्मक भेद स्वीकार करके मिल ने बॅथम की दो महत्वपूर्ण धारणाओं को ठुकरा दिया जो ये हैं कि 'सुख को उन वस्तुओं से जो कि उसे उत्पादन करता है और उन मनुष्यों को जो उसे अनुभव करते हैं, बिल्कुल भलग करके देखना चाहिये।'

(ii) मिल का उपयोगिता सिद्धान्त नैतिक है जबकि बॅथम का राजनैतिक—एक अन्य दृष्टिकोण से भी मिन की धारणा बॅथम की धारणा से मेल नहीं खाती। बॅथम अधिकतम सुख के सिद्धान्त को एक राजनैतिक सिद्धान्त समझता था, नैतिक नहीं। इसके विपरीत मिल के उपयोगितावाद में नैतिक स्पर्श का आधिपत्य है। बॅथम चाहता था कि शासक तथा विधि-निर्माता उपयोगितावाद को अपनायें। वह नीतियों के निर्धारण और विधि-निर्माण में इसका प्रयोग करें। उनकी यह राय नहीं थी कि इसे अपार अथवा नैतिकता का आधार बनाया जाय। 'उसका विश्वास था कि 'यदि कानून को निष्पक्ष होना है तो वह गुणात्मक भेद की बारीकियों में नहीं जा सकता, और यदि प्रत्येक व्यक्ति एक ही गिना जाना है तो कानून के प्रति भी उदासीन रहना होगा। मिल ने यह चाहा कि प्रत्येक व्यक्ति उचित अनुचित का ध्यान रखे। उपयोगिता का सिद्धान्त मिल के हाथों में पहुँच कर विधि निर्माण के लिये एक पथ प्रदर्शक नैतिकता का सिद्धान्त बन गया। मिल ने इस सिद्धान्त के राजनैतिक पहलू को घमिल कर दिया। इस संबंध में मिल के विचार उनके 'Utilitarianism' के द्वितीय अध्याय के निम्नलिखित शब्दों से अधिक स्पष्ट हो सकेंगे।

"जहाँ तब व्यक्ति के अपने और दूसरे की आनन्द की तुलना का प्रश्न है, उपयोगितावाद की मांग है कि व्यक्ति को पूर्णतः उसी भाँति निष्पक्ष रहना चाहिये जिस भाँति कि एक निष्काम अथवा कल्याणशील दशोक को। हजारों ईसा द्वारा प्रतिपादित स्वर्ण नियम में हमें उपयोगितावादी आधार शास्त्र की पूर्ण आत्मा के पूर्ण रूप से दर्शन होते हैं। दूसरों के साथ ऐसा व्यवहार करो जैसा हम चाहते हैं कि दूसरे हमारे साथ करें, अपने पड़ोसी को अपने ही समान मानो इन्हीं सिद्धान्तों पर उपयोगिता का तिलाधार अथवा उपयोगितावादी नैतिकता का सर्वो कृष्ट आधार घटित होता है।"³

उपरोक्त विचारों में इस सिद्धान्त की राजनैतिक पहलू का, जिसमें कि वैथम की उतनी अधिक रुचि थी जित्त तक नहीं किया गया है। वास्तव में मिल के उपयोगितावाद में वैथम का राजनैतिक चरित्र बढ गया है। वैथम की "अधिकतम सुख की अधिकतम संख्या" का राजनैतिक सिद्धान्त मिल के हाथों में पहुँच कर व्यक्तिगत नैतिकता का सिद्धान्त हो गया है। मिल ने उपयोगितावाद पर अधिक नैतिक स्तर पर उतारा है और राजनीति के साथ-साथ उसे नैतिकता के बराबर पर भी उतार दिया है।

(iii) मिल द्वारा अन्तःकरण के तत्त्व पर बल—वैथम का उपयोगितावाद भौतिकपक्षीय होने के कारण बाहरी बातों पर अधिक ध्यान देता है जबकि मिल आन्तरिक पक्ष को अधिक टटोलता है। मिल ने वैथम के व्यक्तिगत एवं सामाजिक हितों में एकता और सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयास किया है। यह स्मरणीय है कि वैथम ने ऐसे चार बाह्य दबावों, जिन्हें उसने उपयोगिता की मान्यताओं कह कर पुकारा है, की चर्चा की है जो मनुष्य को सुख प्राप्ति के लिये प्रेरित करते हैं। उसने इन मान्यताओं को चार शीर्षकों के अन्तर्गत रखा है—शारीरिक, सार्वजनिक, धार्मिक एवं नैतिक। वैथम ने यह सब अति विशेष सुखों और दुखों द्वारा व्यक्तिगत एवं सार्वजनिक हितों में एकरूपता स्थापित करने की समस्या के निराकरण के लिये किया था। लेकिन मिल ने इस निराकरण को अपर्याप्त समझा। उसका विश्वास था कि वैथम की मान्यताएँ बाह्य थी और इस तरह कृत्रिम साधनों द्वारा स्थापित की हुई हितों की एकरूपता स्थायी नहीं हो सकती थी। मिल ने एक ऐसा आधार ढूँढना चाहा जो व्यक्ति को इस बात के लिये प्रेरित करे कि वह अपने स्वार्थों की बलि देकर भी सामान्य हित-माधना की ओर उन्मुख हो। इसलिये उसने अन्तःकरण के तत्त्व पर अधिक बल दिया जिस पर वैथम ने कोई ध्यान नहीं दिया था। अन्तःकरण पर विशेष बल देकर उसने कहा कि हमारा अन्तःकरण दुःख या सुख का अनुभव करता है। नैतिक तथा मदकार्य हमारे अन्तःकरण को शांति और सुख देते हैं। पापात्मक कार्यों के कारण अन्तःकरण को पश्चाताप की अग्नि में जलना पड़ता है। मिल ने बताया कि मुख सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक, शारीरिक ही नहीं होता अपितु आत्मिक, मानसिक और आध्यात्मिक भी हो सकता है। प्रभु ईसामसीह को हंसते-हंसते सूली पर चढ़ने में कौनसा सुख मिला? मगतसिंह फाँसी के तख्ते पर लटकता हुआ भी क्यों प्रसन्न था? क्या बाह्य सुख की प्राप्ति के लिये? नहीं, इन सब का सुख आन्तरिक सुख था, मानसिक सुख था। वास्तविक सुख अन्तःकरण का ही होता है।

यह ध्यान देने योग्य बात है कि मिल ने अन्तःकरण का अर्थ आत्मानुभूतिवादियों (Intuitionists) की भाँति किसी अन्तःनैतिक शक्ति से नहीं लिया था। उसके शब्दों में अन्तःकरण, ".....एक भावना का पिण्ड है जिसे हमारे पापाचार के कारण क्लेश पहुँचता है और सदाचार के नियमों का

of Nazareth we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as you would be done by and to love your neighbour as yourself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality."

किया है कि सामाजिक सुख की स्थिति में ही व्यक्तिगत सुख भी है। सुख साध्य है और उसके लिये साधन है नैतिकता। मिल ने नैतिकता को पूर्णतया सामाजिक बताया है। न्याय और सहानुभूति उसके आधार हैं। मिल ने कहा कि स्वस्थ सामाजिक वातावरण में ही 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' सम्भव हो सकता है। प्रत्येक व्यक्ति को अपना सुख वांछित है और उसे सामान्य प्रसन्नता के लिये प्रयत्न करना चाहिये। सामान्य सुख, सबके लिये सुख का सोपान है। एक व्यक्ति का सुख अच्छा है, हरेक व्यक्ति का सुख अच्छा है और इसीलिये सामान्य सुख सभी व्यक्तियों के लिए सामूहिक रूप से अच्छा है। मिल व्यक्ति को समाज से पृथक न मानकर उसे आवश्यक रूप से समाज-सदस्य मानता है। उनकी भावनाएं सहानुभूति के साथ एकरूपता के बंधन में बन्धी हैं। मिल ने 'लेटर्स' में एक स्थान पर लिखा है, "जब मैं यह कहता हूँ कि सामान्य सुख सम्मिलित रूप से सभी व्यक्तियों का सुख है तो मेरा यह अभिप्राय नहीं है कि हर व्यक्ति का सुख प्रत्येक अन्य व्यक्ति का सुख है। यद्यपि मैं अच्छे समाज और शिक्षित अवस्था में इसे ऐसा मानता हूँ, मेरा केवल अभिप्राय यही है कि 'अ' का सुख अच्छा है, 'ब' का सुख अच्छा है, 'स' आदि का सुख अच्छा है और इस प्रकार इन सभी की अच्छाइयों का योग अवश्य ही अच्छा होगा।"

मिल के उपयोगितावादी विचारों का मूल्यांकन (Estimate of Mill's Idea of Utility) — स्पष्ट है कि मिल एव वेन्थम के उपयोगिता सम्बन्धी विचारों में बहुत अन्तर है। मिल वेन्थम के विचारों में परिष्कर और संशोधन करते हुए वेन्थम की मौलिक मान्यताओं पर ही कुठाराघात करता है। मिल ने उपयोगितावाद के राजनैतिक स्वरूप को भुला कर उसे नैतिक जीवन के अधिक अनुकूल बनाने की चेष्टा में वेन्थम के सुखवाद के मौलिक विचारों को ही अस्वीकार कर दिया है। यद्यपि मिल ने अनुभव तथा सामाजिक परिवर्तन की दिशाओं को देखकर वेन्थम के सकीर्ण उपयोगितावाद को विस्तीर्ण और उदार बना दिया किन्तु उसके द्वारा उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा करने एव उसमें संशोधन किये जाने से उसका स्वरूप हा विगड़ गया। उसने सुख में कम अधिक के मात्रा मूलक के अन्तर के साथ ही उच्च और निम्न का गुणात्मक अन्तर भी स्पष्ट कर दिया। गुण का अन्तर यद्यपि उपयोगितावादी विचारधारा में मानवीयता लाने में सहायक हुआ लेकिन उसका मापक चक्र गड़बड़ हो गया। किस प्रकार सुखों के गुणात्मक अन्तर को नापा जाय, यह एक जटिल प्रश्न बन गया। मिल ने इस तरह का मापक प्रदान करने की चेष्टा भी नहीं की। प्रो० सेवार्डन ने इसका चित्रण करते हुए बताया है कि—

“उसने अपने सुखवाद में सुख के उच्च और निम्न स्तर का नैतिक सिद्धान्त और जोड़ दिया। इसका अभिप्राय यह था कि मिल एक मानक को नापने के लिये एक मानक की मांग कर रहा था। यह एक तरह की विरोधातिषेध और इसने उपयोगितावाद को पूरी तरह से अनिश्चित सिद्धान्त बना दिया। सुखों के गुण को परखने का कभी कोई मानक नहीं बताया गया था और यदि यह मानक बताया भी जाता तो वह सुख नहीं होता।”¹ इसी संदर्भ में सेवार्डन का आगे उल्लेख है कि—

1. सेवार्डन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६६४

“इस भ्रम का मूल यह था कि मिल वेन्यम के अधिकतम सुख के सिद्धान्त के व्यावहारिक पक्ष को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था। उसका व्यावहारिक पक्ष यह था कि उसके आधार पर विधान की उपयोगिता को परखा जा सकता था। भेषम अधिकतम सुख के सिद्धान्त को मुख्य रूप से विधान के ऊपर ही लागू करना चाहता था। उसे इस बात की चिन्ता नहीं थी कि व्यक्तिगत नैतिकता में किन मानकों का प्रयोग किया जाता है। इसके विपरीत मिल के उपयोगितावाद की विशेषता यह थी कि उसने अपने व्यक्तिगत आदर्शवाद के अनुसार ही नैतिक चरित्र की एक संकल्पना प्रस्तुत की। वेन्यम का कहना था कि ‘पुष्पिन (बच्चों का एक प्रकार का खेल) उतना ही अच्छा है जितना कि बाग्य’ जत यह है कि वह समान सुख देता हो। मिल के अनुसार यह कथन मूलतः पूर्ण है। उसका अपना मत यह था कि एक संतुष्ट मुख की अपेक्षा एक असंतुष्ट सुखरात बेहतर है। मिल का कथन एक सामान्य नैतिक प्रतिज्ञा को अवश्य व्यक्त करता है लेकिन वह सुवचन नहीं है। मिल के नीतिशास्त्र का उदारवाद के लिये महत्व यह है कि उसने अहंकारिता का त्याग किया और यह माना कि सामाजिक कल्याण एक ऐसा विषय है जिसके बारे में सभी सदाशय लोगों को चिन्ता होनी चाहिए। मिल स्वतन्त्रता, ईमानदारी, आत्मसम्मान और व्यक्तिगत अभ्युदय का अपने आप में ही अच्छी चीजें मानता था। ये चीजें सुख को बढ़ाती जरूर हैं। यदि ये सुख का न बढ़ाये तब भी काम्य हैं। इस तरह के नैतिक विश्वास मिल के उदारवादी समाज की सम्पूर्ण संकल्पना में निहित हैं।”

यदि देखा जाय तो बेथम का उपयोगितावाद परम्परागत नैतिक मान्यताओं के मूल्यांकन की कसौटी है जबकि मिल का उपयोगितावाद एक ऐसा सिद्धान्त है जिससे उनके बौद्धिक स्वरूप की व्याख्या की जा सकती है। मैक्सी (Maxey) ने मिल के उपयोगितावादी दर्शन पर मत प्रकट करते हुए कहा है कि “मिल की उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा में बेथम की धारणाओं का बहुत ही कम प्रभाव रह गया है।” यह अवश्य है कि मिल ने अपने विशाल हृदय से उपयोगितावाद को नैतिक जीवन के अधिक अनुकूल बनाया और कुछ काल के लिये जनता का मोहित कर लिया, किन्तु अन्त में जाकर इसके कारण उत्पन्न हुई असंतुष्टियों ने मिल की ख्याति को बड़ी ठेस पहुँचाई। उपयोगितावाद की रक्षा में तर्कशास्त्र का खजाना खोली करनेवाले मिल से उपयोगितावाद का पक्ष प्रबल हो सका। निःसंदेह उसने बेथम द्वारा प्रतिपादित उपयोगितावाद के आलोचकों को शांत कर दिया परन्तु इसके बदले उसने असह्य आलोचकों को जन्म दिया जो इस परिवर्तित और संशोधित उपयोगितावाद के विरुद्ध तर्क-तीव्र बरसाने लगे। मिल ने बेथम के उपयोगितावाद में नैतिक सिद्धान्तों का समावेश कर उसे मानवीय बनाने का सराहनीय कार्य अवश्य किया, लेकिन दार्शनिकता की ओर बढ़ जाने का दुष्परिणाम यह हुआ कि उपयोगितावाद की व्यावहारिकता समाप्त हो गई।

यह हमें यह भी आन लेना उचित है कि उपयोगितावाद से प्रारम्भ होकर, व्युत्पन्नता का प्रतिपादन करता हुआ मिल समाजवाद की प्रणाली बनाने में भी नहीं सफल था। समाजवादी विचारधारा से प्रभावित होने के कारण वह राज्य द्वारा धार्मिक चरित्र में हस्तक्षेप का समर्थन करता है।

यद्यपि समाजवाद का झिलमिल समर्थन व्यक्तिवादी विचारधारा के सामने अस्त-प्रायः हो गया तथापि यह मानना होगा कि उसके समाजवादी विचारों का उपयोगितावाद से कोई सम्बन्ध नहीं है अपितु वह उसका विरोधी ही है।

यहां यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि "मिल उस सिद्धान्त की अपेक्षा जो उसे विरासत में मिला था कहीं अधिक विशाल चित था। यदि उसमें श्रद्धा और सम्मान की भावना कुछ कम होती तो वह पुरानी विचारधारा का परित्याग करके एक नवीन सिद्धान्त की रचना कर लेता। किन्तु मिल में एक नवीन प्रणाली को जन्म देने की शायद इच्छा न थी।"

मिल के सम्बन्ध में कुछ और अधिक तब कहा जायगा जब विचारों के इतिहास में मिल के वास्तविक स्थान की समीक्षा की जायेगी।

✓ मिल के स्वतंत्रता सम्बन्धी विचार (Mill's Conception of Liberty)

मिल का सबसे महत्वपूर्ण राजनीतिक चिन्तन उसके 'On Liberty' नामक पुस्तक में निहित है। इसमें स्वतंत्रता सम्बन्धी मिल के विचारों की मापा इतनी प्रवाहपूर्ण है, उसके विचार इतने स्पष्ट और तर्क इतने प्रबल हैं कि उसका यह ग्रन्थ राजनीति पर लिखे गये श्रेष्ठतम ग्रन्थों की श्रेणी में रखा जाता है। "राजनीतिक दर्शन को यह उसकी सबसे प्रमुख देन है। इस पुस्तक ने उपयोगितावाद के साहित्य में एक नये स्वर को जन्म दिया..... मिल के लिये विचार और अनुसंधान की स्वतंत्रता, विवेचन की स्वतंत्रता और स्वनियंत्रित नैतिक निर्णय एवं कार्य की स्वतंत्रता अपने आप में ही श्रेष्ठ चीजें थीं। इन आदर्शों ने उसके हृदय में ऐसा उत्साह तथा चैतन्य जागृत किया जो उसकी अन्य रचनाओं में नहीं दिखाई देता। इन गुणों के कारण मिल का स्वतंत्रता सम्बन्धी यह ग्रन्थ अंग्रेजी भाषा में स्वतंत्रता के समर्थन में लिखा गया सबसे महत्वपूर्ण वक्तव्य माना जाता है। इसकी तुलना में मिल्टन के 'एरिओपेजिटिका' (Areopagitica) ग्रन्थ को ही रखा जा सकता है।"¹

मिल के समय में राज्य का कार्य-क्षेत्र बढ़ गया था। वेन्यम के आन्दोलन के परिणामस्वरूप राज्य अनेकानेक कानून बनाने की शक्ति प्राप्त करने लगे थे। सरकारें जनहित के नाम में जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को विनियमित करनेवाले कानूनों का निर्माण कर रही थी। सामाजिक व्यवस्थापन द्वारा सामान्य जन-सुख की वृद्धि के लिये अपने प्रयत्नों में ब्रिटिश सरकार जिस प्रकार व्यक्ति की स्वतंत्रता में हस्तक्षेप कर रही थी उससे मिल को यह विश्वास हो गया था कि जनता का बहुमत भी भूतकालीन निरंकुश शासकों के समान आततायी हो सकता है। मिल ने प्रत्यक्ष ही देखा कि जहाँ एक ओर फौट्री-कानूनों ने मजदूरों की स्वतंत्रता पर प्रतिबन्ध लगा दिये थे वहाँ दूसरी ओर स्वेच्छता के स्तर को ऊँचा उठाने के लिये बनाये गये शासकीय कानूनों ने व्यक्तिगत स्वेच्छता के विषय में नागरिकों की स्वतंत्रता को सीमित कर दिया था। ससद ने बाल-श्रम सम्बन्धी कानूनों की रचना की थी जिनसे बालकों की अपनी आजीविका कमाने की स्वतंत्रता और माता-पिता की उन्हें

अपने काम पर भेजने की स्वतन्त्रता सीमित हो गई थी। सेवाओं का विस्तार हो जाने के कारण सरकार के आकार में भी पर्याप्त वृद्धि हो गई थी। इस तरह, बेयमवाद को अनुचित रूप से राजनीतिक जीवन पर आरोपित करने के परिणाम स्पष्ट होते जा रहे थे। यद्यपि बेयम एक व्यक्तिवादी था किन्तु, डॉयल के शब्दों में, उसकी प्रवृत्ति विधायक की शक्तियों को भरपूर ऊँचा उठाने की थी। व्यवस्थापिका सर्वोच्च थी, बहुमत की इच्छाओं के योग का प्रतिनिधित्व करनेवाले उसके कार्य जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में हस्तक्षेप कर सकते थे। बेयम के सिद्धांत में निहित बहुमत द्वारा कठोर नियंत्रण अब सिद्धांत से व्यवहार का रूप धारण कर रहा था। (इस समय) कार्य एवं विचार की स्वतन्त्रता और सहमति का फल है तथा आत्म चेतना के विकास की आवश्यकता—दाव पर लगी हुई थी।¹

मिल यह मूर्खता मानि समझ रहा था कि अधिक विधियाँ और अधिनियमों के राज्य द्वारा बनाये जाने का अर्थ था—व्यक्ति और व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर अधिक प्रतिबंध और अधिक प्रतिबंधों का अर्थ था नागरिक के व्यक्तित्व का राज्य के समक्ष नष्ट हो जाना। प्रजातन्त्रवाद के इस शत्रु का मुकाबला करने के लिये ही मिल ने व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के समर्थन में पूरे बल से आवाज उठाई। उसका यह सोचना ठीक ही था कि यदि नागरिक का व्यक्तिगत उत्साह समाप्त हो जाता है तो किसी भी प्रकार की राजनीतिक या सामाजिक प्रगति सम्भव न हो सकेगी। मिल ने उपरोक्त परिस्थितियों में, यह अनुभव किया कि जनप्रिय शासन की शक्तियों की भी सीमाएँ होनी चाहियें क्योंकि—

एक स्वतन्त्र राज्य में शक्ति का प्रयोग करनेवाले लोग सदैव वे लोग नहीं होते जिन पर वह प्रयुक्त होती है और उपरोक्त स्वशासन प्रत्येक का अपने ऊपर शासन नहीं है बल्कि प्रत्येक पर शेष सब का शासन है। अतः व्यक्तियों पर शासन की शक्ति की सीमा का महत्व इसलिये कम नहीं हो सकता कि शासक गण नियमित रूप से समाज के प्रति उत्तरदायी हैं। अब राजनीतिक कल्प विश्व ने बहुमत के अत्याचार की साधारणतया उन बुराईयों में शामिल किया जाता है जिनसे समाज को अपनी रक्षा करना आवश्यक है।²

1 He tended to exalt powers of the legislator far too high
The legislative body was supreme its acts represent the sum
— sphere
majority
carry into
necessity

of egoism and a necessity for development into self-consciousness was at stage

— Doyle A History of Political Thought P 250

2 'The people who exercise power in a self governing state are not always the same people with those over whom it is exercised and the self government spoken of is not the govern

इस प्रकार मिल ने यह माना कि राज्य को कोई अधिकार नहीं कि वह व्यक्ति की स्वतंत्रता को हनन करे। 'जनता के शासन' के नाम पर बहुमत द्वारा अल्पमत पर मनचाहे प्रतिबन्ध लगाये जाना अथवा लोकमत के नाम पर अनुचित कानूनों को थोप दिया जाना सर्वथा अवांछनीय है। वास्तव में मिल ने मानव-स्वतंत्रता का समर्थन करते हुये उपयोगितावादी सिद्धान्तों को तिलांजलि देकर स्वतंत्रता के व्यक्तिवादी रूप का प्रतिपादन अपने ग्रन्थ 'On Liberty' में किया है। इसमें उसने व्यक्तिगत स्वतंत्रता के पक्ष में जो तर्क दिये हैं वे उपयोगितावादी आधार पर दिये जा सकनेवाले तर्कों का भी अतिक्रमण कर गये हैं। इसीलिए सेवाइन ने कहा है, 'मिल का व्यक्तिगत स्वतंत्रता का समर्थन उपयोगितावादी समर्थन से कुछ अधिक है।'

मिल के चिंतन में व्यक्ति का स्थान—मिल व्यक्ति का पुजारी है और उसका सम्पूर्ण राजनैतिक चिंतन व्यक्ति के मूल्य पर आधारित है। मिल व्यक्ति को सामाजिक प्राणी स्वीकार करता है लेकिन साथ ही यह विश्वास भी व्यक्त करता है कि व्यक्ति समाज के हित में स्वेच्छा से योग प्रदान नहीं करता। 'व्यक्ति के हितों को व्यक्ति ही समझ सकता है, न कि समाज। अपने सर्वोत्तम हित को व्यक्ति ही सर्वोत्तम रूप में जानता है और वही उसे सर्वोत्तम ढंग से प्राप्त कर सकता है।' मिल का विश्वास है कि व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व को विकसित करने, प्रसारित करने और मध्य बनाने की स्वतंत्रता है। इसके लिये आवश्यक है कि उसे विचार एवं अभिव्यक्ति का स्वतंत्रता प्रदान की जावे। मिल के अनुसार व्यक्ति अपने शरीर और मस्तिष्क का स्वामी है और इसीलिये उसे अपने से सम्बन्ध में पूर्ण स्वतंत्रता होनी चाहिये। इस क्षेत्र में समाज को या राज्य को व्यक्ति के आचरण पर कोई प्रतिबन्ध नहीं लगाना चाहिये। व्यक्ति का सर्वतोन्मुखी विकास तभी संभव है जब उसे अपने लिये आवश्यक परिस्थितियों को स्वयं ही निर्धारित करने का अधिकार दे दिया जाय। मिल इस विश्वास में बड़ा दृढ़ था कि व्यक्ति चरम सत्य है और सामाजिक व्यवस्था का अस्तित्व व्यक्ति के हित-साधन के लिये ही है। सामाजिक संस्थाओं की कसौटी भी यही है कि वे व्यक्ति का हित-साधन किस सीमा तक करते हैं।

मिल की यह दृढ़ धारणा थी कि मनुष्य के अपने व्यक्तित्व के विकास करने के ध्येय की प्राप्ति में राज्य और समाज के द्वारा कुछ बाधाएँ उपस्थित की जाती हैं जिनका निराकरण आवश्यक है। मिल के अनुसार इन बाधाओं के निराकरण की शक्तियाँ ही स्वतंत्रता है। समाज और राज्य द्वारा व्यक्ति की स्वतंत्रता का हनन करना अनुचित है। होता यह है कि समाज यह कदापि

ment of each by himself, but of each by all the rest.... The limitation, therefore, of the power of government over individuals loses none of its importance when the holders of power are regularly accountable to the community.... In political speculations "the tyranny of the majority" is now generally included among the evils against which society requires to be on its guard".

—On Liberty, Chapter I

बर्दाश्त नहीं करता कि कोई उसकी मान्य परम्परा को तोड़कर नवीन परम्पराओं की स्थापना करे। यदि कोई ऐसा करने का दुस्ताहस करता है तो समाज के पजे उसे पकड़ने के लिये तत्पर रहते हैं, जबकि समाज को ऐसा कोई अधिकार नहीं होना चाहिये। मिल के अनुसार समाज को तो व्यक्ति के आचरण के केवल उस भाग का नियंत्रण करना ही उचित है जो दूसरे से सम्बन्धित हो। अपने आपका, अपने शरीर का तथा अपने मस्तिष्क का, व्यक्ति स्वयं स्वामी है। इस प्रकार उसकी मान्यता है कि व्यक्ति की समाज की निरकुशता से रक्षा होनी चाहिये। समाज प्रायः अपने व्यवहारों, आचरणों आदि द्वारा व्यक्तियों पर एक विशिष्ट व्याख्या को घोषणे का प्रयत्न करके व्यक्तित्व के निर्माण को अवरोध कर देता है। कभी-कभी तो सामाजिक नियमों के कारण व्यक्तित्व का विकास बिल्कुल ही रुक जाता है। समाज व्यक्ति को उसके स्वविवेकानुसार कार्य नहीं करने देना और बाध्य करता है कि वह समाज के दृष्टिकोण के अनुकूल ही अपने चरित्र का निर्माण करे। यह व्यवस्था बड़ी हीय है जिसको समाप्त किया जाना ही चाहिये। समाज के समान ही राज्य को भी कोई अधिकार नहीं है कि वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता को हनन करे। जैसा कि पहले कहा जा चुका है मिल के अनुसार 'शासक गण नियमित रूप से समाज के प्रति उत्तरदायी है। यह राजनैतिक क्षेत्र में बहुमत के आस्थाचार जैसी दुराई से अपनी रक्षा करना आवश्यक है।' मिल की मान्यता है कि राज्य को व्यक्ति के जीवन में कम से कम हस्तक्षेप करना चाहिये। वह व्यक्ति के जीवन में केवल आत्मरक्षा के लिये ही हस्तक्षेप कर सकता है। यदि अपने कार्यों द्वारा कोई व्यक्ति दूसरे की समानता में बाधक हो तो भी राज्य का हस्तक्षेप न्यायोचित है।

मिल द्वारा प्रतिपादित की गई स्वतन्त्रता का स्वरूप—स्पष्ट है कि मिल जिस स्वतन्त्रता का आशोधन करता है, वह एक व्यापक स्वतन्त्रता है। वह स्वतन्त्रता का समर्थन इसलिये करता है क्योंकि उसका विश्वास है कि स्वतन्त्रता के अभाव में कोई आत्म-विश्वास नहीं हो सकता। मिल द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्रता के स्वरूप की उसके ही शब्दों में सर्वोत्तम ढंग से लिखा और समझा जा सकता है। इस विषय को स्पष्ट करते हुये मिल ने अपने ग्रन्थ 'On Liberty' में लिखा है कि—

"मानव जाति किसी भी घटक की स्वतन्त्रता में केवल एक आधार पर ही हस्तक्षेप कर सकती है और वह है आत्मरक्षा। सम्य समाज के किसी भी सदस्य के विरुद्ध शक्ति का प्रयोग केवल इसी उद्देश्य के लिये हो सकता है कि उसको दूसरों को हानि पहुँचाने से रोका जाय। उसका अपना हित भौतिक अथवा नैतिक—उमका पर्याप्त अधिकार नहीं है। किसी भी व्यक्ति को किसी काम के करने या न करने के लिये विवश करना इस आधार पर उचित नहीं हो सकता कि ऐसा करना उसके हित में होगा, या ऐसा करने से उसके मुन में वृद्धि हो जायेगी, या ऐसा करना बुद्धिमत्तापूर्ण होगा। समाज मनुष्य के आचरण के केवल उसी भाग को नियंत्रित कर सकता है जो दूसरे व्यक्तियों से सम्बन्धित हो। स्वयं अपने ही सम्बन्धित कार्यों में उसकी स्वतन्त्रता अधिकारत निरपेक्ष है। अपने आचरण, अपने शरीर और मस्तिष्क का व्यक्ति

स्वयं ही स्वामी है।¹

मिल के स्वतंत्रता सम्बन्धी विचारों के दो भाग—मिल ने स्वतंत्रता के पक्ष में जो उपरोक्त विचार प्रकट किये हैं उनके अनुसार उसके स्वतंत्रता सम्बन्धी विचारों को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है, अथवा दूसरे शब्दों में मिल के अनुसार स्वतंत्रता के दो प्रकार हैं—

(१) विचारों की स्वतंत्रता (Freedom of thought and expression)

(२) कार्यों की स्वतंत्रता (Freedom of action)

(१) विचारों की स्वतंत्रता—विचारों की स्वतंत्रता के सम्बन्ध में मिल ने जो प्रभावशाली तर्क उपस्थित किये, उनका बहुत कुछ वर्णन हम पूर्ववर्ती पृष्ठों में कर चुके हैं। अतः यहां हम विस्तार में न जाकर सक्षेप में ही विषय-वस्तु पर प्रकाश डालेंगे। मिल की मान्यता है कि समाज और राज्य को कोई ऐसा अधिकार नहीं है कि वह व्यक्ति की वैचारिक स्वतंत्रता पर प्रतिबन्ध लगाये। किसी भी व्यक्ति को किसी भी प्रकार के विचार रखने की स्वतंत्रता होनी चाहिये—वे विचार चाहे समाज के अनुकूल हों चाहे प्रतिकूल। मिल का विश्वास है कि बौद्धिक अथवा वैचारिक स्वतंत्रता न केवल उस समाज के लिये ही हितकर है जो उसकी अनुमति करता है बल्कि उस व्यक्ति के लिये भी हितकर है जो उसका उपयोग करता है। मिल के मत में यदि सम्पूर्ण समाज एक और हो और यदि एक व्यक्ति अकेला दूसरी और हो तो भी उस व्यक्ति को विचार व्यक्त करने की स्वतंत्रता मिलनी ही चाहिये। मिल ही के शब्दों में, “यदि एक व्यक्ति के अतिरिक्त सम्पूर्ण मानव जाति का एक ही मत हो जाये तो भी मानव जाति का उसे जबरदस्ती चुप करने का

1. “...the sole end for which man kind are warranted individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier; because, in the opinion of others, to do so would be wise or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him... but not for compelling him or visiting him with any evil in case he do otherwise. To justify that the conduct from which it is desired to determine must be calculated to produce evil to someone else. The only part of the conduct of any one for which he is amenable to society is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.”

—Doyle, A History of Political Thought, Chapter I

अधिकार नहीं है, जिस प्रकार यदि उसके पास शक्ति होती तो उसे मानव जाति को चुप करने का अधिकार नहीं होता।¹ 2 सेबाइन ने मिल के इस विचार पर टिप्पणी करते हुये लिखा है कि, "जब उसने यह कहा कि सम्पूर्ण मानव जाति को एक असहमत व्यक्ति को चुप करने का अधिकार नहीं है तब वह निर्णय की स्वतंत्रता का समर्थन कर रहा था। इस स्वतंत्रता का अर्थ यह है कि आप अपनी बात मनवाने के लिये किसी व्यक्ति के साथ जोर-जबर्दस्ती न कीजिये बल्कि उसको अपनी बात समझादिये और उसको प्रकीर्ण दिलादिये कि आपकी बात ठीक है। यह विशेषता परिपक्व व्यक्तित्व का लक्षण है। उदारवादी समाज वह है जो इस अधिकार को स्वीकार करता है और अपनी सत्यापनों को इस तरह ढालता है कि इस अधिकार को सिद्ध किया जा सके। व्यक्तित्व और व्यक्तिगत निर्णय की इस तरह से अनुमति देना मानो वे सहन की जानेवाली बुराइयाँ हों पर्याप्त नहीं है। उदारवादी समाज उनको वास्तविक मूल्य देता है। वह उन्हें मानव जाति के कल्याण के लिये आवश्यक समझता है तथा उच्च सम्पत्ता के लक्षण मानता है। स्वतंत्र व्यक्तित्व के इस मूल्यांकन ने मिल के उदारवादी शासन के मूल्यांकन पर भारी प्रभाव डाला था।"³

मिल के अनुसार विचार एवं भाषण की स्वतंत्रता मानसिक स्वास्थ्य के लिये अत्यन्त आवश्यक है। इससे अधिकतम मनुष्यों को अधिकतम सुख की अनुभूति ही नहीं होती बल्कि सत्य की खोज की जा सकती है। यत्र वह राजनीतिक स्वतंत्रता है जो उच्च प्रकार के नैतिक स्वतंत्रता को जन्म देती है। सांख्यिक प्रश्नों पर उन्मुक्त चर्चा हो, राजनैतिक निर्णयों में हाथ हो, नैतिक विश्वास हो, और उन नैतिक विश्वासों को कार्यान्वित करने के लिये उत्तर दायित्व का भाव हो—जब ये चीजें होती हैं तभी विवेक सम्पन्न मनुष्यों का जन्म होता है। इस तरह का चरित्र-निर्माण सिर्फ इसलिये जरूरी नहीं है कि उनसे किसी स्वार्थ की पूर्ति होगी है। वह इसलिये जरूरी है क्योंकि वह मानवोचित है क्योंकि वह सभ्य है। "यदि यह अनुभव किया जाय कि व्यक्तित्व का स्वतंत्र विकास कल्याण की एक प्रवृत्ति है, वह सभ्यता, उपदेश, शिक्षा और समुदाय का मर्यादागमन ही नहीं है बल्कि इन सब चीजों का एक आवश्यक भाग और अंग है तब इस बात का कोई सतर्क नहीं रहेगा कि हम स्वतंत्रता की कम कीमत माँगे।"⁴

मिल ने वैचारिक स्वतंत्रता के बारे में जो अपना तर्कपूर्ण मत प्रकट किया है उसे प्रकट करना विषय की स्पष्टता की दृष्टि से उचित होगा।

1. "If all mankind minus one were of one opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind"

—'On Liberty'

2. राजनीति-दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६६५

3. 'On Liberty', Ch. 3

(१) मिल के अनुसार विचारों पर प्रतिबन्ध लगाने का अर्थ सत्य पर प्रतिबन्ध लगाना है और सत्य पर प्रतिबन्ध का अर्थ समाज की उपयोगिता का दमन करना है जिसके परिणामस्वरूप समाज का पतन होना अवश्य-मावी है।

(२) सत्य विचारों की अभिव्यक्ति द्वारा पुष्ट होता है। दमनकारी उपायों द्वारा सत्य को बाधित नहीं किया जा सकता। सत्य केवल विलम्बित हो सकता है किन्तु पूर्णतः बाधित नहीं। हाँ, इस विलम्ब के फलस्वरूप सामाजिक प्रगति अवश्य बाधित होती है।

(३) सत्य के अनेक पक्ष होते हैं। सामान्यतः एक पक्ष सत्य के एक ही पहलू को देखता है और दूसरा पक्ष दूसरे पहलू को। इसका स्वामाविक परिणाम यह होता है कि एक पक्ष को गलत समझता है और इस भाँति सचयों का जन्म होता है।

(४) यदि कोई व्यक्ति आंशिक सत्य बोलता है, यहाँ तक कि मिथ्या भाषण भी करता है तो भी राज्य को उसके विचार स्वातंत्र्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये। समाज अथवा जनता स्वयं झूठी बात को समझकर उसका समर्थन नहीं करेगी। मिल का कथन है कि यदि कोई व्यक्ति सनकी है तो उसे भी अपने विचारों को व्यक्त करने की पूर्ण स्वतंत्रता दी जानी चाहिये क्योंकि हो सकता है सनकी व्यक्ति भी किसी नई चिन्तन-पद्धति का आविष्कार करने में सफल हो जाय।

(५) यदि किसी व्यक्ति का विचार गलत ही है तो उसको व्यक्त होने देने में समाज की क्या हानि है? इससे तो समाज द्वारा स्वीकृत सत्य का स्वरूप और अधिक निबरेगा। अधिक मिथ्या-भाषणों की तुलना करके हम सत्य को परख सकते हैं। मिथ्या और सत्य में विरोधाभास है अतः सत्य को एक जीवित ढंग से समाज में प्रस्तुत किया जा सकता है।

(६) तर्क बुद्धि से सत्य की परख होती है, ज्ञान का विकास होता है और मिथ्या एवं अंधविश्वासी परम्पराओं की समाप्ति होती है।

इस प्रकार मिल के अनुसार किसी भी व्यक्ति को किसी भी दशा में विचार व्यक्त करने से रोकना अनुचित है क्योंकि, “विचारों की अभिव्यक्ति को रोकने का एक विलक्षण दोष यह है कि ऐसा करना मानव जाति की आने वाली तथा वर्तमान नस्लों को लूटना है।”^१ स्वातंत्र्य को छीनने के भयंकर परिणाम का उदाहरण देने के लिये मिल सुकरात और ईसा मसीह की हत्या का उल्लेख करता हुआ कहता है—“क्या मानव जाति कभी भूल सकती है कि कभी किसी जमाने में सुकरात नाम का एक मनुष्य था जिसकी राज्याधिकारियों से एक स्मरणीय टक्कर हुई थी।”

1. “This peculiar evil of silencing the expression of an opinion is that it is robbing the human race, posterity as well as the existing generation”.

मिल ने इस बात पर बल दिया है कि एक ऐसे लोकमत की वृद्धि होना चाहिये जो सहिष्णुतापूर्ण हो, जो आपसी मतभेदों को महत्व देता हो और जो नये विचारों का स्वागत करने के लिये तैयार हो ।

(२) कार्यों की स्वतन्त्रता (Freedom of Action)—वैचारिक स्वतन्त्रता का महत्वपूर्ण वाह्य पक्ष कार्य है । मिल का दृढ़ मत है कि "विचारों की स्वतन्त्रता अपूर्ण है यदि उन विचारों को क्रियान्वित करने की स्वतन्त्रता नहीं हो ।" दृष्टि, संकल्प, सृष्टि—ये मनुष्य के अविभाज्य अंग हैं और कार्यों द्वारा मनुष्य अपना अनुदाय समाज को देता है । यह अनुदाय उसके व्यक्तित्व का मानवीय तत्त्व है, साथ ही सामाजिक प्रगति का अन्यतम साधन है । यदि कोई व्यक्ति स्वतन्त्रतापूर्वक केवल सोचता ही है पर आचरण में दूसरों की आज्ञा ही मानता है तो वह जीवित दास (Slave) है क्योंकि उसके मन और शरीर पृथक् है, वह अपूर्ण मानव है । 'सोचने, समझने, बोलने और कार्य करने की स्वतन्त्रता एक ही प्रधान तत्त्व की सोझिया है, इनमें से कोई हटाई नहीं जा सकती । स्वतन्त्र कार्य के अभाव में स्वतन्त्र चिंतन वैसा ही है कि पक्षी उड़ान तो चाहता है पर पक्ष नहीं ।'

हम बता चुके हैं कि मिल का मत था कि राज्य के कार्य क्षेत्र की वृद्धि के साथ उसका मानव के कार्यों में हस्तक्षेप बढ़ने लगा है और लोकमत के नाम पर शासन जनता की स्वतन्त्रता में बाधा पहुँचाता है, प्रतः यह आवश्यक है कि वैयक्तिक जीवन में राज्य द्वारा किये जानेवाले हस्तक्षेप समाप्त किये जायें। लेकिन यह स्मरणीय है कि मिल ने कार्य-स्वतन्त्रता में मर्यादा का अन्वेषण भी किया है । राज्य के कानून बनाने के अधिकार क्षेत्र की सीमा की सीमांसा करने हुए उसने लिखा है, "मानव-जाति व्यक्तिगत या सामूहिक रूप से अपने किसी भी सदस्य या घटक की स्वतन्त्रता में केवल एक बात के लिए हस्तक्षेप कर सकता है और वह है आत्म-रक्षा । सभ्य समाज के किसी भी घटक के विरुद्ध शक्ति का प्रयोग केवल एक उद्देश्य के लिए उचित हो सकता है और वह है—उसे दूसरों को हानि पहुँचाने से रोकना ।" मिल के अनुसार मनुष्य के कार्यों पर, चाहे वे सही हों या गलत, समाज अथवा राज्य को प्रतिबन्ध लगाने का कोई हक नहीं है । हाँ, राज्य को व्यक्ति के ऐसे कार्य पर प्रतिबन्ध लगाने का अवश्य अधिकार है जिसके द्वारा समाज के अन्य व्यक्तियों पर कोई अवांछित प्रभाव पड़ता हो । उदाहरणार्थ यदि मदिरा-पान एकान्त में हो तो मिल उसके लिए छूट देता है लेकिन सार्वजनिक रूप से यह स्थिति मान्य नहीं है । यदि कोई व्यक्ति जुमा सेसता है, लेकिन उसका सामाजिक प्रभाव नहीं है या नगण्य है तो मिल व्यक्ति से इस कार्य में राज्य द्वारा हस्तक्षेप की स्वीकार नहीं करता । लेकिन यदि कोई व्यक्ति अपने घर में भाग लगा ले और दूसरों का ललकार कर कहे कि भाग लोग जुमानेवाले कीन होते हैं तो यह कार्य स्वतन्त्रता का नहीं मूलतः का चोटक है क्योंकि उसके घर की भाग पहोनियों का घर भी जला सकती है । सामाजिक क्षेत्र या पक्षवाले कार्यों में राज्य का हस्तक्षेप करना ही पड़ता है । लेकिन व्यक्तिवादी मिल हस्तक्षेप को वहीं तक उचित मानता है जहाँ तक उससे अनामाजित कार्यों को रोकना आ सके । उसका स्पष्ट मत है कि "मनुष्य को आत्म-रक्षा के समय दूसरे के कार्यों पर प्रतिबन्ध लगाने का हक है ।" मिल यह बताना चाहता था कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता

सामाजिक और वैधिक अधिकारों तथा दायित्वों पर निर्भर रहती है। सेवाइन महोदय ने मिल के विचारों पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि—

“विधान की क्या उचित सीमायें हों, इस बारे में मिल के विचार बहुत स्पष्ट थे। उसने कुछ वास्तविक मामलों पर जिस ढंग से विचार किया उससे यह बात प्रमाणित हो जाती है। उसके निष्कर्ष किसी नियम पर आधारित नहीं थे। वे निर्णय की आत्मनिष्ठ आदतों पर निर्भर थे। उदाहरण के लिए मिल ने मादक द्रव्यों की विक्री के निषेध की स्वतंत्रता का अतिक्रमण माना है। लेकिन उसने अनिवार्य शिक्षा को स्वतंत्रता का अतिक्रमण नहीं माना है। उसके ये दोनों विचार कुछ असंगत से हैं। इस असंगति को इस आधार पर स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मनुष्य की शिक्षा उसके निजी व्यक्तित्व की अपेक्षा दूसरे व्यक्तियों पर ज्यादा असर डालती है। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य एवं कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार का व्यापक नियंत्रण स्वीकार करने के लिए तैयार था। उसने इस नियंत्रण की ठीक-ठीक सीमायें नहीं बताईं। मिल का सिद्धान्त चाहे कितना ही अस्पष्ट क्यों न रहा हो, इसका एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह सामने आया कि उसने आर्थिक निहस्तक्षेप की त्याग दिया। वेन्थम का कहना था कि विधान स्वभाव से ही खराब होता है और वह कम से कम रहना चाहिए। वेन्थम के इस कथन का वास्तविक आशय जो वेन्थम के लिए था, वह मिल के लिए नहीं रहा था। मिल ने आरम्भिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को छोड़ दिया कि अधिकतम स्वतंत्रता उसी समय संभव हो सकती है जब कि विधान न हो। उसने कहा कि बल-प्रयोग की विधान के अतिरिक्त और भी अनेक विधायें हो सकती हैं। इसका दो परिणामों में से एक परिणाम हो सकता है—या तो विधान को बल प्रयोग कम करने की उदारवादी प्रयोजन के द्वारा नहीं परखा जा सकता या उदारवादी सिद्धान्त का इस तरह विस्तार किया जाना चाहिए कि उसमें वैधिक बल-प्रयोग तथा उस विधि बाह्य बल-प्रयोग के, जो राज्य के निष्क्रिय रहने से उत्पन्न होगा, सम्बन्ध पर विचार हो सके। ग्रीन ने “सकारात्मक स्वतंत्रता के सिद्धान्त द्वारा इस प्रश्न पर आगे चलकर विचार किया। जहाँ तक मिल का सम्बन्ध है, उसने मानववादी आधारों पर सामाजिक विधान की आवश्यकता को स्वीकार किया तथापि, उसने इसकी उचित सीमाओं का निर्धारण नहीं किया।”¹

मिल के कार्यों की स्वतंत्रता सम्बन्धी उपरोक्त विचारों से यह निष्कर्ष निकलता है कि मानव-जीवन के दो पहलू हैं—व्यक्तिगत और सामाजिक। मिल इसी के अनुरूप मनुष्य के कार्यों को दो भागों में विभाजित करता है—

(१) स्व-सम्बन्धी कार्य (Self-regarding actions)

(२) पर-सम्बन्धी कार्य (Others-regarding actions)

स्व-सम्बन्धी कार्य व्यक्ति के वे कार्य हैं जिनसे अन्य व्यक्ति प्रभावित नहीं होते। इन कार्यों की परिधि व्यक्ति स्वयं है, जैसे कपड़े पहनना, शिक्षा प्राप्त करना, सिगरेट पीना, पान खाना आदि। स्वसम्बन्धी ऐसे कार्यों को

व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार करने की पूर्ण स्वतन्त्रता हानी चाहिए, इनमें राज्य को कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। व्यक्ति को स्व सम्बन्धी कार्यों की स्वतन्त्रता न देना उसे पशु बनाना है। व्यक्तिगत कार्यों की स्वतन्त्रता के प्रभाव में समाज की प्रगति का सतरा है। मिल के अनुसार, "जिस प्रकार विज्ञान की प्रगति का आधार नवीन आविष्कार है, उसी प्रकार समाज में भी जीवन और गति का आधार नवीनता में निहित है। नवीनता (Variety) के बिना जीवन सूना हो जायेगा। अतः इस नवीनता की रक्षा के लिए भी यह आवश्यक है कि व्यक्तिगत कार्यों में व्यक्ति को पूर्ण स्वतन्त्रता हो।"

पर-सम्बन्धी कार्य व्यक्ति के वे कार्य हैं जिनसे समाज भ्रष्ट या भ्रष्ट व्यक्ति प्रभावित होते हैं और ऐसे कार्यों में राज्य द्वारा हस्तक्षेप किया जा सकता है, क्योंकि 'निश्चय ही व्यक्ति की स्वतन्त्रता आवश्यक है किन्तु दूसरों की स्वतन्त्रता का बलिदान करके नहीं।' यदि कोई व्यक्ति समाज में भ्रष्टता फैलाता है, अनैतिकता को प्रोत्साहन देता है भ्रष्टा ऐसे सगठनों का निर्माण करता है जिससे समाज की शांति और सुरक्षा भंग हो तो राज्य को इस बात का पूर्ण अधिकार है कि वह उसके कार्यों में हस्तक्षेप करे, लेकिन वही तक जहां तक यह हस्तक्षेप व्यक्ति के सामाजिक कार्यों को रोकने के लिए आवश्यक हो। अपना पूर्ण हित करनेवाले व्यक्तिगत कार्य भी, मिल के अनुसार, राज्य द्वारा प्रतिबंधित हो सकते हैं, जैसे भ्रष्टाचार का कार्य।

व्यक्तिगत तथा सामाजिक क्षेत्रों में विभेद करने के पश्चात् मिल ने कार्यों की स्वतन्त्रता को चरित्र निर्माण और सामाजिक विकास की दृष्टि से ध्यायपूर्ण बताया है। "चरित्र निर्माण में व्यक्तिगत अनुभव तथा परीक्षण के बाद किया गया सकल्प कार्य रूप में व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों लाभ देता है। बुरी आदतों या क्रियाओं को रोकने के लिए राज्य की परीक्ष रीति से हस्तक्षेप करना चाहिए। इन परीक्ष रीतियों में निवारणात्मक उपाय, शिक्षा-प्रचार प्रोत्साहन, चित्र प्रदर्शन आदि हैं। मिल की योजना के अनुसार मद्य निषेध के लिए कानून बनाकर सफलता प्राप्त नहीं की जा सकती, और न राज्य को ही मद्यशाला बन्द करानी चाहिए। मद्य निषेध तब सफल होता है जब शराबी मद्यशाला के पास जाकर अपने शीशे-पैमाने फोड़ दे, भ्रष्टा सचर्य और विचार-मगन द्वारा यह निश्चय कर ले कि उसे शराब छोड़ देनी है।" मिल प्रथा, परम्परा, सामाजिक रूढ़ियों आदि के नियंत्रण से भी व्यक्तित्व को मुक्त करना चाहता है क्योंकि इनसे विकास दब सा जाता है। एकांत, सीमित, संकुचित समाज कल्याण की भावना के विरुद्ध है। मिल ने अनुसंधानकर्ता तथा आविष्कारक को अधिक श्रेय दिया है क्योंकि वह नव पथ-प्रदर्शक होता है। सारांश में मिल कार्यों की स्वतन्त्रता का उद्घोष करते समय व्यक्तिगत विभिन्नता तथा विविधता पर जोर देता है। भावहीन समरसता या एकरूपता (Dull and Dead Uniformity) का वह घोर विरोधी है। उसके विचार से प्रगतिशील होने के लिए यह आवश्यक है कि भ्रष्टा भ्रष्टाचारों का समन्वय करने की सामर्थ्य हो।

मिल की स्वतन्त्रता के मूलभूत सङ्गण—मिल ने स्वतन्त्रता की त्रिम धारणा का प्रतिपादन किया है उसके मूलभूत लक्षणों को, उपरोक्त सम्पूर्ण विवेचन के आधार पर, साररूप में प्रकट करना विषय की स्पष्टता की दृष्टि

से उचित ही होगा। प्रो० डेविडसन (Prof. Davidson) के अनुसार मिल के व्यक्तिगत स्वातंत्र्य के सिद्धान्त को सारांश में इस प्रकार रखा जा सकता है—

“(क) व्यक्ति की भावनाओं और इच्छाओं को उचित स्थान दिया जाय। बौद्धिकता द्वारा इनका पूर्णतः अपहरण नहीं करना चाहिए। इसका अर्थ यह नहीं कि बौद्धिकता के महत्व को किसी प्रकार घटाया जा रहा है।

(ख) सार्वजनिक और सामाजिक कल्याण की दृष्टि से व्यक्ति के दृष्टिकोण को भी समुचित महत्व दिया जाय। इससे मानव-कल्याण में वृद्धि होगी और लोगों को आगे बढ़ने के लिए उत्साह बढ़ेगा। विभिन्न दृष्टिकोणों को प्रोत्साहित करने से जीवन में अपेक्षित विविधता आयेगी और आध्यात्मिक मौलिकता उत्पन्न होगी।

(ग) समाज की ऐसी परम्पराओं का विरोध होना चाहिए जिनसे विचार और भाषण स्वातंत्र्य में बाधा पड़ती हो। मिल ऐसे कानूनों को भी हटा देने के पक्ष में है।”¹

इस प्रकार मिल द्वारा प्रतिपादित की गई स्वतंत्रता के प्रमुख लक्षण निम्न हुए—

- (१) यह नकारात्मक स्वतंत्रता है, विधेयात्मक नहीं। कानून का अभाव ही स्वतंत्रता माना गया है।
- (२) मिल द्वारा स्वतंत्रता की एक आध्यात्मिक व्याख्या प्रस्तुत की गई है।
- (३) मिल के मत में समाज से पृथक् रह कर व्यक्ति स्वतंत्रता का उपभोग कर सकता है। इस तरह उसकी स्वतंत्रता की धारणा समाज की व्यक्तिवादी धारणा पर आधारित है।
- (४) मिल ने स्वतंत्रता के पक्ष में जो तर्क दिये हैं उनकी उपयोगितावादी आधार पर पुष्टि नहीं की जा सकती, क्योंकि वे उपयोगितावादी सिद्धान्तों का अतिक्रमण करते हैं। जब मिल कहता है कि एक व्यक्ति की स्वतंत्रता की रक्षा सम्पूर्ण मानव जाति के विरुद्ध भी रक्षा की जानी चाहिए तो उसका उपयोगितावादी आधार से कोई सम्बन्ध नहीं होता।

1. Davidson writes—“We can safely briefly put the doctrine of Mill under three heads : namely (a) the advocacy of the due recognition of the place and importance of impulse and desire in man, as distinguished from intellect, though in close connection with it the supreme need of amply acknowledging the active and energetic side of the individual's nature. (b) Insistence on the view that spontaneity or individuality is a necessary ingredient in happiness or human welfare. (c) Revolt against the conventionabilities of society that hinder or seem to hinder, the development and expression of individuality—against the despotism of social custom.”

- (५) मिल स्वतन्त्रता को पिछड़े हुए राष्ट्र के लोगों को प्रदान करने के पक्ष में नहीं है ।
 (६) राष्ट्रीय प्रगति और सामाजिक उद्देश्य के समय स्वतन्त्रता छोनी जा सकती है ।

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की आलोचना (Criticism of Mill conception of Liberty)—मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा की पर्याप्त आलोचना दार्शनिक तथा व्यावहारिक पक्ष की ओर से की गई है । कहा जाता है कि स्वतन्त्रता और उसके पीछे तर्क की दीवार खड़ी करने के प्रयास में मिल स्वतः भावावेश में बह गया है और दीवार उठाने के बजाय नींव ही खोदता रह गया । मिल के स्वातन्त्र्य-सिद्धान्त की की गई विभिन्न आलोचनाएँ संक्षेप में निम्नानुसार हैं—

(१) मर्नेस्ट बाकर के ये शब्द मिल के स्वतन्त्रता-सम्बन्धी विचार का शोखलापन सिद्ध करके प्रतिध्वनित होते हैं कि, “मिल उसकी वचन के लिए काफी गुजाइश छोड़ देने पर भी हमें थोड़े स्वातन्त्र्य और काल्पनिक व्यक्ति का ही पैगम्बर लगता है । व्यक्ति के अधिकारों के सम्बन्ध में उसके पास कोई दृष्टान्त नहीं था । वह समाज की कोई ऐसी पूर्ण कल्पना नहीं कर पाया जिसमें ‘राज्य’ और ‘व्यक्ति’ के मिथ्या अन्तर अपने आप लुप्त हो जाते ।”^१ वास्तव में बाकर का कथन बहुत कुछ सत्य है । मिल व्यक्ति का समाज से पृथक् देखता है और समाज के नियमों को व्यक्ति की स्वतन्त्रता में बाधक मानता है, जबकि वास्तविकता यह है कि राज्य के कानूनों का व्यक्ति की स्वतन्त्रता से कोई विरोध नहीं होता । राज्य के कानून तो व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सम्भव बनाने में सहायक होते हैं ।

(२) मिल ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का सम्बा और सैद्धांतिक उपदेश दिया है, उसका कोई आधार स्पष्ट नहीं करता । यह तो ठीक है कि व्यक्ति की आराम विषयक क्षेत्र में पूर्ण स्वतन्त्रता हानी चाहिए और बहुमत या किसी अन्य को इस क्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए । पर ऐसा क्यों ? व्यक्ति का आराम के क्षेत्र में, अभिव्यक्ति के क्षेत्र में, अपने व्यवसाय या अभिव्यक्तियों के चुनाव समाज की समकक्षता में हो क्यों अधिकार मिलने चाहिए ? मिल अपने निबन्ध में इन प्रश्नों का कहीं उत्तर नहीं देता ।

(३) मिल ने अपनी स्वतन्त्रता का कोई औचित्य सिद्ध नहीं किया है । केवल तर्कों पर स्वतन्त्रता का स्थाई आधार नहीं प्राप्त किया जा सकता । मिल की स्वतन्त्रता का आधार उपयोगिता है, लेकिन उसमें उत्तर-

1. ‘Yet when all these allowances are made it still remains true that Mill was the prophet of an empty liberty and an abstract individual. He had no clear philosophy of the rights, through which the conception of liberty attains a concrete meaning. He had no clear idea of that social ... State’ and

दायित्व का अभाव है। कोई अधिकार बिना दायित्व के नहीं हो सकता। मान लिया कि निजी क्षेत्र में व्यक्ति को पूर्ण अधिकार दे दिया जाय लेकिन यदि इस क्षेत्र में व्यक्ति ऐसा कार्य करता है जो दूसरों को हानिकारक सिद्ध हो तो इसका उत्तरदायित्व किस पर तथा किस प्रकार निश्चित किया जायगा? स्वतन्त्रता उत्तरदायित्व के अभाव में स्वेच्छाचारिता हो जाती है। मिल इस बात का कोई उत्तर प्रस्तुत नहीं करता कि यह कौन और किस प्रकार देखेगा कि व्यक्ति अपने निजी क्षेत्र में ही अपनी स्वतन्त्रता का उपयोग कर रहा है।

(४) मिल ने व्यक्तियों के स्व-सम्बन्धी व पर-सम्बन्धी कार्यों में जो भेद बताया है वह अर्थज्ञानिक है एवं उसमें तथ्य की प्रचानता का अभाव है। यथार्थतः व्यक्ति का कोई कार्य ऐसा नहीं होता जिसका प्रभाव केवल मात्र उसी पर पड़े और समाज के अन्य सदस्य उससे अप्रभावित रह जायें। तथ्य तो यही है कि प्रत्येक व्यक्ति के प्रत्येक कार्य का एक सामाजिक पहलू होता है और ऊपर से पूर्णतः व्यक्तिगत दिखाई देनेवाले कार्य भी समाज के अन्य व्यक्तियों को प्रभावित करते हैं।

(५) मिल के विचारों का एक बड़ा दोष यह है कि वह असामान्य, सनकपूर्ण, चिंतन को अनावश्यक महत्व देता है। वह भाविकियों और सनकियों को स्वतन्त्रता देने का पक्षपाती है। सनकी व्यक्ति अथवा उनके साथी विक्षिप्त होने के साथ विकृत मस्तिष्क के भी होते हैं। यदि उन्हें स्वतन्त्रता दे दी गई तो समाज में संगत (Social harmony) का अभाव हो जायेगा।

(६) मिल के अनुसार व्यक्ति के वे सब कार्य जिनका प्रभाव दूसरों पर पड़ता है और जिनसे किसी का अहित होता है, प्रतिबन्धित हो सकते हैं। किन्तु इस प्रकार तो राज्य व्यक्ति के सभी कार्यों को पर-सम्बन्धी सिद्ध करके उन पर हस्तक्षेप कर सकता है। प्रो० लंकास्टर के शब्दों में, "In view of the fact that those complicated situations are the typical ones, Mill's liberty is of the little help."

(७) दार्शनिक और बौद्धिक पक्ष से मिल का यह विचार उचित नहीं है कि बिना तर्क और अनुभव के कोई सत्य स्वीकार नहीं करना चाहिए। यह तो एक घोर सशयवादी की स्थिति है जो 'मैं हूँ या नहीं हूँ'— इस द्वन्द्व में ही तर्क रहता है। संसार में ऐसे अनेक क्षेत्र और विषय हैं जहाँ तर्क की अपेक्षा श्रद्धा या विश्वास ही उपयुक्त रहता है। यह भी देखा जाता है कि "तर्क-वितर्क" में उलझनेवाले कुतर्क ही करते हैं और व्यर्थ के वितन्त्रवाद में अपनी शक्ति क्षीण करते हैं। मिल यह भूल जाता है कि यदि दिन प्रतिदिन की छोटी-छोटी बातें भी तर्क की कसौटी पर रखी जायेंगी तो उनसे कलह, विवाद एवं मनोमालिन्य बढ़ने की ही अविक सम्भावना होगी।

(८) मिल स्वतन्त्रता को शशि समझता है। किन्तु वास्तव में उसके विचार बड़े झुट्टिपूर्ण हैं क्योंकि स्वतन्त्रता के अनेक पहलू हैं जो अनेक स्थानों पर परस्पर विरोधी भी हो सकते हैं। मिल इन्हें देखने में सक्षम नहीं हो सका।

(६) मिल का यह कथन है कि पिछड़े देश के लोगों को स्वतन्त्रता नहीं देनी चाहिए, भ्रष्टाचारान्वित है। इसका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं है। केवल मात्र पिछड़ेपन के आधार पर ही किसी व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व के विकास के अवसरों से वंचित कर दिया जाना सर्वथा अनुचित है।

(१०) मिल समाज में नवीनता का पुजारी है। वह मानता है कि समाज जिन्हें भ्रष्टाचार और सनकी समझता है, वे विद्वान और दार्शनिक होने हैं। निःसन्देह कुछ नदाहरणों में मिल का यह दृष्टिकोण सत्य सिद्ध हो सकता है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वह सर्वत्र ही सत्य है। सनकीपन को हम दार्शनिकता की निशानी नहीं कह सकते।

(११) मिल की स्वतन्त्रता नकारात्मक है, विधेयात्मक नहीं। उसके अनुसार मानवीय विकास के मार्ग में आने वाली कठिनाइयों को हटाना ही स्वतन्त्रता है। किन्तु स्वतन्त्रता की इतनी सीमित परिभाषा उसके महत्त्व को घटाती है।

(१२) मिल के द्वारा प्रतिपादित कार्य सम्पादन की स्वतन्त्रता का सिद्धान्त भी त्रुटिपूर्ण है। वह मानवीय चरित्रों की मिश्रता को ही सामाजिक विकास का मापक मानता है। लेकिन तथ्य यही है कि सामाजिक प्रकृति का मापक उसके सदस्यों की चारित्रिक उच्चता है अतः मिल की विधेयात्मक एवं 'यदमाध्य' की नीति के स्थान पर नागरिकों की शिक्षा का उचित प्रबन्ध किया जाना आवश्यक है।

यद्यपि मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्तों की उपरोक्त प्रत्येक भावनाओं की गई हैं लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि मिल की 'स्वतन्त्रता' बिल्कुल ही पोसी है। मिल की कल्पना मनोरञ्जक और प्रभावक है। व्यक्तिवाद के पक्ष में एक ही महत्त्वपूर्ण दलील मिल के ग्रन्थ के रूप में है। मिल के स्वतन्त्रता के दशन में व्यक्तिवाद के विकास और उनकी उन्नति में बड़ा गहरा योग दिया है। स्वतन्त्रता की भावना आज केवल विचार, भाषण, कार्य तक ही सीमित है बल्कि उसका विनाश हो गया है। अन्तःकरण का स्वतन्त्रता धार्मिक-सांस्कृतिक स्वतन्त्रता, वैचारिक स्वतन्त्रता, सम्पत्ति-जीवन की स्वतन्त्रता, सर्वप्राप्तिक उपचारों की व्यवस्था आदि की कल्पना आज रीति से साकार हो गई है। मिल का नाम नाकतान्त्रिक जगत में तब तक सम्मान का अधिकारी रहेगा जब तक ससार 'व्यक्ति' को मान्यता देना रहेगा। मिल सही सौवजन्य के आधार-स्तम्भों में है। उसने नाकतान्त्र में यह शोध किया कि बहुमत भी निरकुश हो सकता है। उसकी यह खोज बहुत बड़ा व्यावहारिक महत्त्व रखती है। पुनः 'जिम स्वतन्त्रता की यह सराहना करता है वह केवल नकारात्मक नहीं है बल्कि एक बहुत बड़ा विधेयात्मक आदेश है। मिल को राज्य और उसके संगठन से शिक्षाप्रद नहीं है बल्कि उसके नागरिकों की दासतापूर्ण तथा असहिष्णुता की भावना से है। उसका आदर्श ऐसे राज्य की मांग करता है जिसके नागरिक वास्तविक व्यक्ति हों, जिन्हें अपने व्यक्तित्व तथा विविधता पर गर्व हो और जो अपने तथा दूसरों के व्यक्तित्व का सम्मान करते हों। मिल समाज के सामने मित्रता का सर्वोत्कृष्ट आदर्श रखता है, जहाँ मित्रों में मित्रता होनी है परन्तु वे एक दूसरे के अन्तरो का सम्मान

करते हैं। यह एक आध्यात्मिक आदर्श है। इसकी प्राप्ति मनुष्य के अध्यात्मिक विकास से ही संभव है।”¹

मैक्सी (Maxey) का यह विचार अतिशयोक्तिपूर्ण नहीं है कि “मिल का विचारों की तथा वाद-विवाद की स्वतन्त्रता के विषय में अध्याय राजनीति-साहित्य में बहुत उच्चकोटि का अध्याय है। यह अध्याय मिल की गणना मिल्टन, स्पिनोजा, वोल्टेयर, रूसो, पेन, जैफर्सन तथा स्वतन्त्रता के अन्य महारथियों में करता है। जिन विचारों को हम दबाना चाहते हैं, उनके विषय में हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि वे विचार सर्वथा गलत हैं और यदि इस बात का निश्चय भी हो जाये तो भी उन विचारों को दबाना बुरा है। वाद-विवाद पर कोई भी प्रतिबन्ध लगाना अपनी दुर्बलता को प्रकट करता है। जो व्यक्ति किसी विषय में केवल अपने दृष्टिकोण का जानता है, उसे उस विषय का पूर्ण ज्ञान कभी नहीं हो सकता। यदि मानव समाज के नेता किसी विषय का वास्तविक ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं, तो उन्हें व्यक्तियों को लिखने तथा अपने विचारों को प्रकट करने की पूर्ण स्वतन्त्रता देनी चाहिये। हमको सुकरात (Socrates) का उदाहरण याद रखना चाहिये जिसके विचारों तथा उस समय के अधिकारियों और जनमत के बीच बहुत अधिक विरोध था। उस समय सुकरात का वध किया गया, परन्तु बाद को उसके विचारों की स्वतन्त्रता से विश्व प्रभावित हुआ।”²

1. “The liberty he praises....is no more negation. It is a very positive idea. His complaint is not against the state and its organisation, but against the servile and intolerant spirit of its citizens. His ideal demands a state whose members are really individuals, proud of their individuality and variety, and respecting personality in themselves and in their neighbours....Mill seems to be holding up to society the highest ideal of friendship, where friends are different and respect each other's differences. Now this is a spiritual idea, and its attainment is only possible through the spiritual development of men.”

—Lindsay : Introduction to Utilitarianism, Liberty and Representative Government Page XVIII, Introduction

2. “Mill's chapter on freedom of thought of discussion is one of the finest things on that subject in the annals of political literature, fully equalling the heights attained by Milton, Sopenzo, Voltaire, Rousseau, Paine, Jefferson and other doughty champions of liberty to think and speak. Harken to these oft quoted aphorisms : ‘We can never be sure the opinion we are endeavouring to stifle is a false opinion; and if we were sure, stifling it would be an evil still’. ‘All silencing of discussion is an assumption of infallibility.’ Judgment is given to men that they may use it. Because it may be used erroneously are men to be told that they ought not to use it at all?’ ‘He who knows only his own side of the case, knows little of that’. ‘Popular opinions, on

मिल की राज्य सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception on the State)

उपयोगितावाद की परिभाषा और स्वतन्त्र सिद्धान्त की व्याख्या में मिल द्वारा सशोधन किये जाने का एक परिणाम यह भी हुआ कि उसकी राज्य सम्बन्धी धारणा में भी मनुष्यपूर्ण परिवर्तन हुए। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मिल ने जिस थीज के लिये समाज शब्द का प्रयोग किया उसके लिए हम राज्य शब्द का प्रयोग करेंगे। मिल का विश्वास था कि राज्य मानव-इच्छा का परिणाम अधिक है, स्वयं का नहीं। वह बेंथम की धारणा के विपरीत यह स्वीकार करता था कि राज्य के यांत्रिक सिद्धांत (Mechanistic Principles), यदि वे मानव इच्छा या मानव व्यक्तित्व की उपेक्षा करते हैं तो भ्रष्ट हैं। मिल उन लोगों के जो राज्य और उसकी समस्याओं को एक स्वाभाविक समस्या मानते हैं तथा उन लोगों के जो उन्हें एक आविष्कार एवं मानव-प्रयत्न का फल समझते हैं, बीच का मार्ग ग्रहण करता है। वह यह विश्वास व्यक्त करता है कि राज्य का विकास हुआ है लेकिन यह विकास जड़ वस्तुओं की भाँति नहीं है बल्कि चेतन वस्तुओं की भाँति है। मिल की धारणा है कि राज्य की उत्पत्ति ही मानव-हित के लिए हुई है क्योंकि जितने भी राजनैतिक संगठन हैं उन सब की उत्पत्ति सार्वजनिक समस्याएँ के लिए हुई है। वह कहता है—

प्रत्येक सवास अपने अस्तित्व की प्रत्येक अवस्था में अपना वर्तमान स्वरूप मनुष्य के स्वेच्छापूर्ण प्रयत्नों द्वारा प्राप्त करते हैं। इसी कारण अन्य वस्तुओं की भाँति इनकी भी मनुष्य द्वारा ही बनाया जा सकता है वह चाहे अच्छा हो चाहे बुरा। यह मनुष्य की दक्षता और बुद्धि के प्रयोग पर निर्भर करता है।”¹

subjects not palpable to sense, are often true, but seldom or never the whole truth.” “The fatal tendency of mankind to leave off thinking about a thing when it is no longer doubtful, is the cause of half their errors.” If the teachers of mankind are to be cognisant of all that they ought to know everything must be free to be written and put without restraint.” “Men are not more jealous for truth than they often are for error, and a sufficient application of legal or even of social penalties will generally succeed in stopping the propagation of either.” Mankind can hardly be too often reminded that there was once a man named Socrates, between whom and the legal authorities and public opinion of his time there took place a memorable collision.”

- 1 “In every stage of their existence they are made what they are by human voluntary agency. Like all things, therefore, which are made by man, judgement and his skill may have been exercised in their production, or the reverse of these.”

—Mill

आगे चलकर वह पुनः कहता है—

“इसके विपरीत हमें याद रखना चाहिये कि राजनैतिक यंत्र स्वयं अपने आप कार्य नहीं करता। जैसे इसका पहली बार मनुष्यों और सर्वत्र साधारण मनुष्यों द्वारा निर्माण किया जाता है उसी प्रकार उन्हीं के द्वारा इसे चलाया भी जाता है। उनके चुप रह जाने से नहीं बल्कि उनके सक्रिय भाग लेने पर ही यह चलता है। अतः इस राज्य को उन व्यक्तियों के गुणों और शक्तियों के अनुकूल ढाला जाना चाहिये जो इसे चलाने के लिये प्राप्त हों।”¹

राजनैतिक संस्थाओं के निर्माण में मानव-इच्छा कहां तक सहायक है इसका स्पष्टीकरण अथवा आभास हमें मिल के इन शब्दों से मिलता है कि—
“एक विश्वासवाला व्यक्ति एक ऐसी सामाजिक शक्ति है जो निर्यानवे कोरे स्वार्थी व्यक्तियों के बराबर है।”

मिल राज्य के सकारात्मक पक्ष पर प्रकाश डालता है। जैसा कि हम बता चुके हैं, वह राज्य के हस्तक्षेप को व्यक्तियों के कार्यों में एकदम बन्द नहीं करता बल्कि उसका कहना है कि व्यक्ति के विकास की कुछ स्थितियों में राज्य का हस्तक्षेप अनिवार्य हो जाता है। वह कहता है कि व्यक्ति के सुख के लिए समाज का सुख आवश्यक नहीं है, क्योंकि जीवन संघर्ष में सभी व्यक्ति समाज में समान नहीं हैं। यदि राज्य सभी व्यक्तियों के जीवन को सुखमय बनाना चाहता है, आत्म-विकास की सुविधायें प्रत्येक को देना चाहता है तो राज्य को समाज में व्याप्तताओं तथा विषमता एवं भिन्नता को दूर करना चाहिए। वह चाहता है कि भूमि, उद्योग, ज्ञान आदि पर थोड़े से व्यक्तियों का एकाधिकार न रहे। मिल के इन विचारों से यह लगता है कि एक समाजवादी न होते हुए भी उसके हृदय में समाजवाद के प्रति कुछ सहानुभूति विद्यमान है। लेकिन साथ ही यह भी उल्लेखनीय है कि उसे उग्र समाजवादी से, जो भूमि के राष्ट्रीयकरण का समर्थक हो, कोई सहानुभूति नहीं है। सम्पत्ति का पक्षपाती वह इतना दृढ़ नहीं था कि जितना कि बेंथम थे। सकारात्मक राज्य में विश्वास होने के कारण मिल की यह धारणा थी कि राज्य को कुछ नैतिक कार्य करने पड़ते हैं। उसका कहना था कि राज्य का संविधान ऐसा होना चाहिये जिसमें कि नागरिकों के सर्वोत्तम नैतिक एवं बौद्धिक गुणों का विकास हो सके। राज्य का संविधान व्यक्ति के विकास के अनुकूल होना चाहिये। मिल राज्य द्वारा अनिवार्य शिक्षा का समर्थक था और इसे स्वतन्त्रता का अतिक्रमण नहीं मानता था। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य और कल्याण की दृष्टि से व्यापार एवं उद्योगों पर सरकार का व्यापक नियन्त्रण स्वीकार करने के लिए तैयार था, यद्यपि उसने उस नियन्त्रण की ठीक ठीक सीमाएं

1. “On the other hand, it is to be borne in mind that political machinery does not act of itself. As it is first made so it has to be worked by men and ever by ordinary men. It needs not their simple acquiescence but their active participation and must be adjusted to the capacities and qualities of such men as are available.”

—*Mill* : Representative Government, ch. I.

नहीं बताई। वह कारखानों के लिए कानून, कम से कम वहाँ तक यन्त्रों का सम्बन्ध है, कार्य के घण्टों की सीमा आदि का समर्थन करना था। इन प्रकार उसने राज्य के आर्थिक निर्हेतुत्व को स्थापित किया था अथवा दूसरे शब्दों में वह समाज के आर्थिक जीवन में राज्य के हस्तक्षेप करने के अधिकार की मानता था। मिल के राज्य का विधेयात्मक राज्य का स्वरूप हम उसकी सविधान की परिभाषा से भी स्पष्ट होता है। उसके अनुसार 'सविधान एक ऐसा साधन है जिसके द्वारा व्यक्ति की बुद्धि तथा ईमानदारी के सामान्य स्तर पर लाया जाता है और समाज के अधिक बुद्धिमान सदस्यों को शासन के कार्य में लगाया जा सकता है और उनको उसमें उससे वहाँ अधिक प्रभाव प्रदान किया जाता है जो अन्य किसी संगठन में हो सकता है।'

उपरोक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि मिल राज्य के रचनात्मक और निधेयात्मक दोनों कार्य बताता है। राज्य का रचनात्मक कार्य यह है कि वह एक स्वस्थ स्वतन्त्र वातावरण का निर्माण करे जिसमें विचार मंचन, सत्यान्वेषण, अनुभव वृद्धि चरित्र-निर्माण आदि की क्षमता हो। राज्य का निधेयात्मक कार्य है व्यक्ति अथवा समाज पर प्रतिबन्ध लगाना। मिल सामाजिक अध्यवस्था, सरकार का प्रभाव आदि के समय में राज्य के हस्तक्षेप की व्यापकता और सामाजिक बताना है। वह व्यक्तिगत एवं सामाजिक कार्यों की मर्यादा मग होन पर भी राज्य के हस्तक्षेप का समर्थन करता है। उदाहरणार्थ मिल के अनुसार राज्य का यह कर्तव्य है कि यदि कोई मध्य रात्रि में माइक्रोफोन पर गाना शुरू करदे या ऐसी ही कोई अन्य बात करे जिससे कि छात्रों की पढ़ाई में बाधा उपस्थित हो, तो उसे ऐसा कार्य करने से रोकें। वह युद्ध उपद्रव, आर्थिक-राजनीतिक संकट अथवा किसी आपात स्थिति में लगाय जातवाले राजकीय प्रतिबन्धों को उचित मानता है।

संक्षेप में मिल के अनुसार राज्य को निम्नलिखित कार्यों से अपना सम्बन्ध रखना चाहिये—

- (१) राज्य बाह्य अथवा आन्तरिक आक्रमण से देश-रक्षा के लिये फौज रखे।
- (२) सावजनिक सुरक्षा की व्यवस्था रखने के लिए पुलिस रखे।
- (३) अत्यन्त उपयोगी एवं कम से कम कानून बनाने के लिए विधान-मण्डल रखे।
- (४) कानून के विरुद्ध जानेवालों को दण्डित करने के लिए न्यायालयों की व्यवस्था करे।
- (५) व्यक्ति का उसका महत्व बताये और इनके लिए प्रचार करे।
- (६) चेतावनी देने या आग्रह करने का काम निभाए और इस तरह सम्भावित दुष्परिणामों की ओर संकेत करे।

मिल के मत में उपरोक्त कार्यों को छोड़कर शेष कार्य व्यक्ति अपने-आप ही कर सकता है। मिल ने जो इस प्रकार का कार्य-विवेचन किया उससे राज्य का दायरा संकुचित बना दिया और कल्याणकारी राज्य की कल्पना विरुद्ध कर दी। "महत्त्वपूर्ण नीति के कारण ही-उपद्रव-आतंक-दमन बड़े, पूँजीवाद पनपना, अतिवैयक्तवाद, साम्राज्यवाद की जड़ें जमीं।

मिल के दृष्टिकोण में हस्तक्षेप घातक है, अहस्तक्षेप अकर्मण्यता का सूचक है, इसलिए दोनों विकल्प निरर्थक हैं।" वर्तमान युग में राज्य के कार्यों की सीमा का इतना विस्तार हो गया है कि शायद ही कोई कार्य उससे बच सके।

शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली (Best Form of Government)

मिल के मतानुसार, शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली वह नहीं है जो अत्यधिक कुशल हो, अपितु वह प्रणाली है जो नागरिकों को राजनैतिक शिक्षा प्रदान करने में महत्वपूर्ण स्थान रखती हो और नागरिक अविकारों तथा कृतव्यों का ज्ञान कराने में सर्वसाधारण की सेवा करती हो। मिल के विचार में श्रेष्ठ शासन की प्रथम विशेषता अथवा पहिचान यह है कि वह जनता के गुणों और वृद्धि का विकास करनेवाली हो। शासन सार्वजनिक कार्य के लिये एक संगठित व्यवस्था का नाम ही नहीं है बल्कि इसका मानव-मस्तिष्क पर उत्तम एवं गहरा प्रभाव भी होना चाहिये। शासन का मूल्य उसके कार्यों द्वारा आंका जाना चाहिये। शासन की सार्थकता मनुष्यों एवं अन्य वस्तुओं पर पड़ने वाले प्रभाव से मापी जानी चाहिये। शासन की उत्तमता की यह प्रथम कसौटी है कि हम यह देखें कि वह नागरिकों में मानसिक एवं नैतिक गुणों का कहां तक संचार करता है, उनके चारित्रिक एवं बौद्धिक विकास के लिये कितना प्रयास करता है। इन बातों को सर्वश्रेष्ठ रूप में क्रियान्वित करनेवाली शासन प्रणाली ही 'शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली' है। उत्तम शासन की एक ही कसौटी है और वह है कि उसके द्वारा शासितों में किस मात्रा तक वैयक्तिक एवं सामूहिक रूप से गुण-वृद्धि होती है। केवल प्रशासन के क्षेत्र में शासन की सफलता उसकी उत्तमता का चिन्ह नहीं है।

सभी शासन प्रणालियों का निर्माण और संचालन व्यक्तियों द्वारा होता है। प्रत्येक दिशा में उनकी सफलता उन व्यक्तियों की योग्यता एवं भावनाओं पर निर्भर करती है जो उन्हें क्रियान्वित करते हैं। प्रत्येक समाज के लिये विभिन्न प्रकार का शासन उपयुक्त हो सकता है। हम किसी एक ही प्रकार के शासन को सर्वोत्तम नहीं कह सकते। स्वयं मिल के शब्दों में, "यह कहने का अर्थ कि सब प्रकार के समाजों के लिये किस प्रकार की शासन प्रणाली उपयुक्त होगी, यह होगा कि राजनीतिक विज्ञान पर एक विशद शास्त्र लिखा जाये।"

मिल की प्रतिनिधि शासन सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception of Representative Government)

मिल के युग में प्रजातंत्रवाद की प्रगति बड़ी मजबूती से हो रही थी। किन्तु शासन की गम्भीर श्रुतियाँ तथा संसद का उच्चवर्गीय अधिनायकत्व चिन्ता के विषय थे। व्यक्ति-स्वातंत्र्य का प्रबल समर्थन करने के बाद मिल ने अपना ध्यान ऐसे शासन की ओर केन्द्रित किया जिसमें व्यक्ति का सच्चा प्रतिनिधित्व सम्भव हो और प्रजातांत्रिक नियमों के अनुसार प्रत्येक योग्यता प्राप्त व्यक्ति इसका अवसर प्राप्त कर सके।

मिल ने कहा कि सच्चा प्रजातन्त्र तो वह है जिसमें सभी नागरिक प्रत्यक्ष रीति से शासन-कार्य में भाग लें। उसके अनुसार सर्वोत्तम आदर्श शासन वह है जिसमें सर्वोच्च नियंत्रण शक्ति या सम्प्रभुता पूरे समाज की योगारम्भ इकाई में निहित हो और प्रत्येक व्यक्ति इस सम्प्रभुता के निर्माण में योग ही प्रदान न करे अपितु समय आने पर सार्वजनिक पद ग्रहण करके शासन में भाग ले और अपना कर्तव्य पूरा करे। किन्तु चूँकि यह प्रयोग सम्भव नहीं है, आज के लम्बे-चौड़े देशों में प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र नहीं चल सकता अतः मिल की दृष्टि में सर्वोत्तम शासन अप्रत्यक्ष प्रजातन्त्र अथवा प्रतिनिधि-मूलक शासन (Representative Government) ही होना चाहिये। यद्यपि यह प्रजातन्त्र भी पूर्णतया दोषमुक्त नहीं है, इसमें किन्हीं नुटियाँ हैं पर मिल का विश्वास है कि शासन का स्वरूप मनुष्य द्वारा ही निर्धारित होता है, अतः "मनुष्य द्वारा बनाई हुई अन्य सभी चीजों की भाँति उसको भी अच्छा बनाया जा सकता है और बुरा भी।" मिल का मत है कि प्रजातन्त्र के दोषों का उपचार और अधिक प्रजातन्त्र है। इसलिये प्रतिनिधि शासन में वह वन मान प्रजातन्त्र के दोषों की कटु आलोचना करना हुआ उनमें सुधार के उपाय बताता है। उसके अनुसार व्यक्ति स्वातन्त्र्य का अनिवार्य परिणाम प्रतिनिधि शासन है और राजनीतिक जीवन के दोषों को दूर किया जाना सम्भव है। राज्य का शासन जनता के द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा किया जाना चाहिये।

प्रतिनिधि शासन के सिद्धान्त—मिल ने सरकार की व्याख्या करते हुए बतलाया है कि सरकार वह है जो निम्नलिखित ३ बातों को पूरा करे—

(१) वे लोग जिनके लिये ऐसी सरकार का निर्माण किया जाये ऐसी सरकार को स्वीकार करने के इच्छुक हो या इतने अनिच्छुक न हो कि इसकी स्थापना में कठिन बाधा पैदा करें।

(२) ऐसी सरकार के स्थायित्व के लिये जो कुछ भी करना आवश्यक हो उसे करने के लिये वे इच्छुक और योग्य हो।

(३) ऐसी सरकार के उद्देश्यों को पूरा करने के लिये ऐसे लोगों से जो कुछ सरकार चाहे उसे करने के लिये वे उद्यत और योग्य हों। ऐसी कार्यों की जो आवश्यक शर्तें हों उन्हें या वे पूरा करने के लिये तैयार हों।

एक प्रतिनिधि सरकार में उपरोक्त ३ बातें तो सम्मिलित हैं ही पर इनके अतिरिक्त कुछ और भी हैं। प्रतिनिधि सरकार की परिभाषा करते हुये मिल ने लिखा है "प्रतिनिधि सरकार या शासन का अर्थ है कि सम्पूर्ण नागरिक, या उनका अधिकांश भाग समय समय पर स्वयं द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा शासन चलाते हैं और शासन की सत्ता, जिसे प्रत्यक्ष शासन में कही न कही रहना अनिवार्य है, अपने नियंत्रण में रखते हैं।"¹

1 "The meaning of representative government is that the whole or some numerous portion of them, exercise through deputies periodically elected by themselves the ultimate controlling power which in every constitution must reside somewhere"

प्रतिनिधि सरकार के तत्व—उपरोक्त परिभाषा के अनुसार मिल की प्रतिनिधि सरकार के प्रमुख तत्व ये हैं—

(१) “सम्पूर्ण या उनकी संख्या के बहुत भाग के लोगों का सहयोग ।

(२) सम्पूर्ण या उनकी संख्या के बहुत अधिक भाग के लोगों के हाथ में नियंत्रण शक्ति ।

(३) समय-समय पर चुने गये प्रतिनिधियों द्वारा लोगों का प्रतिनिधित्व ।

(४) अंतिम नियंत्रक शक्ति का संविधान में स्थान और यदि संविधान लिखित न हो तो व्यावहारिक रूप से लोगों द्वारा उसका प्रयोग ।

मिल ने उपरोक्त तत्वों में और कुछ अन्य तत्व भी जोड़े हैं जो इस प्रकार हैं—

(५) “राज्य की सक्रिय राजनीतिक नैतिकता या स्वस्थ परम्पराएं ।

(६) वे सभी तत्व जो एक अच्छी सरकार में हों (जिनका वर्णन ऊपर किया जा चुका है) ।

(७) अंगों में कार्यों का वंटवारा,

(८) एक संगठित विरोधी दल

(९) आनुपातिक प्रतिनिधित्व

(१०) सार्वजनिक मताधिकार ।”

एक प्रतिनिधि सरकार को सही रूप में प्रतिनिधित्व करनेवाली सरकार बनाये रखने के लिये मिल ने उसके पीछे उदारवादी समाज के निर्माण की आवश्यकता बतलाई । उसका मत है कि यदि जनता लापरवाह है और अपनी भूमिका अदा करने की दृष्टि से उदासीन है तो सर्वोत्तम प्रशासकीय मशीनरी से भी संभवतः कोई लाभ नहीं उठाया जा सकता । इसलिये मिल का स्पष्ट दृष्टिकोण है कि जनमत को हमेशा सतर्क रहना चाहिये तथा सरकार पर अपना नियंत्रण बनाये रखना चाहिये । सेवाइन के अनुसार, “व्यक्ति और सरकार के बीच मिल द्वारा एक उदारवादी समाज के निर्माण की सूझ वास्तव में मिल का अपना अन्वेषण था ।” मिल ने ऐसी मही प्रतिनिधि सरकार बनाने में विश्वास प्रकट किया है जिसमें व्यक्ति की स्वतंत्रता सुरक्षित रह सके । उसकी मान्यता थी कि केवल संसद में सही प्रतिनिधित्व से ही काम नहीं चलता । उसमें बहुमत की निरंकुशता का भय विद्यमान रहता है । इसलिये अल्पमत की रक्षा के लिये वह पूर्ण सार्वधानी वरतना चाहता है और सरकार के पीछे एक उदारवादी समाज का नियंत्रण आवश्यक समझता है । वह प्रतिनिधित्व के बारे में भी निश्चित हो जाना चाहता है और सही रूप में समाज के प्रत्येक अंग व व्यवसाय के प्रतिनिधित्व का समर्थन करता है । वह अल्पमत के सुझावों को केवल इसीलिये अस्वीकार करने के पक्ष में है कि उनके सुझाव सही रूप में लोगों का प्रतिनिधित्व नहीं करते । मिल संसद में संगठित विरोध के पक्ष में है क्योंकि ऐसा न होने पर सरकार सही रूप में प्रतिनिधित्व न करके बहुमत के दल पर निरंकुश हो जायगी । प्रशासकीय अंग अथवा कार्यपालिका की निरंकुशता पर अंकुश रखने के लिये वह एक सजग एवं सतर्क व्यवस्थापिका चाहता है जो कार्यपालिका के कार्यों का खुलकर प्रचार व

भाषाचना करे और जरूरत पड़ने पर अधिवास प्रस्ताव पास करके उसे भग करने में भी सक्षम हो। मिल ने निम्ना है —

“प्रतिनिधि सभा (पार्लियामेंट) वह है जिसमें राष्ट्र की सामान्य राय का ही प्रतिनिधित्व नहीं बल्कि उसके प्रत्येक अंग की राय का प्रतिनिधित्व हो सम्भवतः राष्ट्र के प्रत्येक वरिष्ठ और योग्य व्यक्ति ने विचारों का भी प्रतिनिधित्व हो, जहां विचारों में स्वच्छंद वादविवाद और उनका मंचन हो, जहां देश का प्रत्येक व्यक्ति अपने विचारों के सही प्रतिनिधित्व के लिये उपयुक्त वक्ता प्राप्त कर सके, जहां लोगों के विरोधों को केवल अविच्छेद के कारण न ठहराकर विवेकपूर्ण और अधिक तार्किक और सही विचारों के आधार पर बहुमत का पक्ष प्रस्तुत कर चुनौती दी जाय, जहां राष्ट्र का प्रत्येक दल या जनमत अपनी अपनी शक्ति का पूरा उपयोग कर सबे और सही या गलत विचारों की परख करने का अवसर प्राप्त कर सके जहां राष्ट्र के स्वीकृत विचार प्रत्यक्ष रूप में सरकार के समुख अपनी उत्कृष्टता की अभिव्यक्ति कर सके जहां सरकार को उसकी त्रुटियों के लिये भुजाया जा सके और सरकार बिना अपनी शक्ति का प्रयोग किये अपदस्थ होना स्वीकार करे । जहां प्रत्येक प्रतिनिधि सही रूप में ईमानदारी के साथ चुना गया हो ।”

संसद में प्रतिनिधि के स्थान या स्थिति के विषय में मिल के विचार बड़े के समान हैं। वह प्रतिनिधि को जनता का प्रत्यायुक्त (Delegate) मात्र नहीं मानता। उसके अनुसार प्रतिनिधि तो एक स्वतंत्र पक्ष प्रदर्शक और शिक्षा देनेवाली शक्ति होनी चाहिए। यदि उसे अधिक महत्वपूर्ण समस्याओं पर विजय प्राप्त करने के लिए किन्हीं छोटी छोटी समस्याओं पर अपने विचारों को छोड़कर समझौता करना पड़े तो उसे निर्भीक रूप से अपनी सम्मति प्रगट कर देनी चाहिए। ‘प्रतिनिधि शासन प्रणाली का प्रमुख दोष झूठी प्रतिज्ञा करना होता है,’ और मिल इस दोष को दूर करना चाहता है।

प्रतिनिधि सरकार के कार्य (Functions of the Representative Government)—प्रतिनिधि शासन प्रणाली के अन्तर्गत सरकार के कार्यों की व्याख्या करते हुए मिल ने कहा है कि ‘निर्वाचित प्रतिनिधि परिषद् का कार्य, शासन का नियंत्रण तथा निरीक्षण मात्र है। सक्रिय रूप से कानून-निर्माण या शासकीय कार्य इस परिषद् को नहीं करना चाहिए।’ प्रतिनिधि सरकार के जो मुख्य कार्य मिल ने बताये हैं वे निम्ना नुसार हैं—

(१) मिल के अनुसार प्रतिनिधि शासन का कर्तव्य व्यक्तियों के विकास के उपयुक्त वातावरण की सृष्टि करना है। इस तरह के वातावरण में व्यक्ति को सत्य को शोधकर तदानुवृत्त अपने विचारों का निर्माण करने की पूरी स्वतंत्रता होनी चाहिए। मिल का मत था कि इतनी सुविधाएँ मिलने पर ही चरित्र का निर्माण हो सकता है।

(२) अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए शासन द्वारा ऐसे कानूनों का निर्माण करना चाहिए जो इस प्रकार के उपयुक्त वातावरण की सृष्टि कर सकें जिसमें रहकर व्यक्तियों का चरित्रिक उत्थान सम्भव हो सके।

(३) किन्तु इस सम्बन्ध में राज्य द्वारा कानूनों का निर्माण कम से कम होना चाहिए क्योंकि कानून व्यक्तियों पर प्रतिबन्ध लगाते हैं। शासन को अधिक कानून बनाकर नागरिकों के वैयक्तिक जीवन में अधिक हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। जीवन के अधिकांश पहलू सरकार के विनियमों से मुक्त हो रहने चाहिए। विधि-निर्माण का कार्य विधायिका सभा (अथवा प्रतिनिधि सभा) को दिया जाना चाहिए।

(४) प्रतिनिधि सभा को इन महत्वपूर्ण कार्यों का सम्पादन करना चाहिए, सरकार के ऊपर निगाह एवं पूर्ण नियन्त्रण रखना चाहिए, सरकार के कार्यों पर प्रकाश डालना, उसके आपत्तिजनक कार्यों की समीक्षा करना एवं उनका औचित्य सिद्ध करना, विश्वासघात शासक-गणों को पद-च्युत करके उनके उत्तराधिकारियों को नियुक्त करना, सरकार के हेतु कार्यों की निन्दा करना आदि। इसके अतिरिक्त सभा में अथवा संसद में जनता की या इसके किसी वर्ग की शिकायतों पर विचार विमर्श एवं वाद-विवाद भी हो सकते हैं। सार रूप में मिल के अनुसार संसद का कार्य है वाद-विवाद करना, विचार-विमर्श करना एवं शासन को जनमत से अवगत रखना। मिल ही के शब्दों में, “प्रशासकीय कार्यों में प्रतिनिधि सभा का समुचित कर्तव्य यह नहीं है कि वह अपने द्वारा निर्णय करे, बल्कि यह सावधानी रखना है कि जो व्यक्ति किसी भी मामले का निर्णय करे वे योग्य हों।”¹ मिल को आशा थी कि इस प्रकार नीकरणाही द्वारा शक्ति के दुरुप-योग को रोका जा सकता है।

(५) मिल ने बेनियम की इस धारणा का खण्डन किया है कि निर्वाचित संसद का प्रशासन के ऊपर प्रत्यक्ष रूप से नियन्त्रण होना चाहिए। वह एक और कुशलता और क्षमता चाहता है तथा दूसरी ओर साथ ही जन-आलोचना भी। इसलिए प्रधानमंत्री एवं मंत्रियों की नियुक्ति का अधिकार संसद को देकर और स्थायी कर्मचारियों को मंत्रियों के अधीन रख कर वह लोकतंत्र एवं शासनकुशलता का सम्मिश्रण करना चाहता था। मिल का कहना था कि—

“प्रतिनिधि निकायों के कार्यों को इन विवेक-सम्मत सीमाओं के अन्तर्गत रखकर लोकप्रिय नियन्त्रण का लाभ उठाया जा सकता है और साथ ही साथ उतनी ही महत्वपूर्ण कुशल व्यवस्थापन तथा प्रशासन की प्राप्ति भी की जा सकती है। इन दोनों को मिलाने का इसके अतिरिक्त और कोई उपाय नहीं है कि नियन्त्रण एवं आलोचना के पद को वास्तविक प्रशासन के पद से अलग रखा जाय और पहले को जनता के प्रतिनिधियों के हाथों में सौंप दिया जाय तथा दूसरे को विशेष ज्ञान एवं कुशलता प्राप्त थोड़े से व्यक्तियों के लिए सुरक्षित रखा जाय—उनके लिए जो राष्ट्र के प्रति पूरी तरह उत्तरदायी हों।”

1. ‘The proper duty of a representative assembly in matters of administration is not to decide them by its own vote, but to take care that the persons who have to decide them shall be the proper persons’.

निर्वाचन के विषय में मिल के विचार (Mill's Views on Election)—प्रतिनिधि सरकार का निर्माण निर्वाचनों द्वारा ही होता है, इसलिए मिल ने प्रतिनिधि शासन पर अपने विचार व्यक्त करते समय निर्वाचनों को अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान दिया है। मिल का मत है कि निर्वाचन पद्धति इस तरह की होनी चाहिये कि सरकार के संचालन में सर्वश्रेष्ठ, बुद्धिमान और क्षमताशील व्यक्ति ही पहुँच सके। योग्य व्यक्ति ही शासन का संचालन मनी प्रकार कर सकते हैं। मिल ने एक स्थान पर लिखा है, “क्योंकि किसी भी सरकार का सर्वोत्तम गुण यह है कि वह अपने नागरिकों का बौद्धिक तथा नैतिक विकास करने में सहायक हो, इसलिए एक अच्छी और बुद्धिमान सरकार का इस बात का पूर्ण प्रयास करना चाहिये कि सामाजिक जीवन के संचालन पर उसके सबसे अधिक बुद्धिमान सदस्यों की बुद्धि और सलाह का प्रभाव पड़े।”

मिल ने बेथम के इस विचार से असहमति प्रकट की कि निर्वाचन वार्षिक होने चाहिये और सदस्य वे सदस्य जनता के प्रत्यायुक्त (Delegates) समझे जाने चाहिये। मिल की मान्यता थी कि श्रेष्ठतर बुद्धि के लोगों को कम प्रतिभाशाली जनता के अधीन रखा जाना, उचित नहीं है। डायल के शब्दों में “उसका (मिल का) राजनैतिक सिद्धांत हर जगह मानव-विषमता एवं योग्यता की विविधता से परिपूर्ण था। हर जगह वह व्यक्तियों की अज्ञात शक्तियों के विकास की पुकार करता था। वह स्थानीय शासन के प्रसार की भाग करता था ताकि अधिकाधिक व्यक्तियों पर उत्तरदायित्व आ सके, वे नवीन भावनाओं को धारण कर सकें और उनकी आंतरिक शक्तियों का विकास सम्भव हो। बेथम की आधारभूत धारणाओं एवं उसके राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त से मूल रूप से मतभेद रहता था।”¹

मिल ने निर्वाचन सम्बन्धी ऐसे महत्वपूर्ण सुझाव रखे जिनसे नामको का चुनाव अज्ञानी एवं विवेकहीन जनता के हाथों में न पड़ सके और साथ ही जिनसे सामूहिक साधारण बुद्धि के द्वारा शासन के दोष भी कम हो जावें। मिल ने इन्हीं उद्देश्यों को सामने रखते हुए भानुपातिक प्रतिनिधित्व (Proportional Representation) और बहुकल मतदान (Plural Voting) का सुझाव दिया। मिल की भाशा थी कि “भानुपातिक प्रतिनिधित्व के द्वारा एक उम्मीदवार के लिये आवश्यक सदस्यों को समुचित महत्व मिल सकेगा और विवेकहीन जनता के बहुमत के कुछ दोष दूर हो सकेंगे।” भानुपातिक

1 “Everywhere his political theory was penetrated with the idea of human inequality and variety of ability. Everywhere he urged development of unknown capacities of individuals. He advocated an extension of local government in order to place such responsibility on an increasing number of people that they might respond to the new stimulus and develop their latent abilities. Mill had diverged fundamentally from Bentham's premises and his theory of the state.”

प्रतिनिधित्व के लिये मिल ने सुझाव दिया कि कुल मतदाताओं की संख्या में संसद की प्रतिनिधि संख्या का भाग देकर मतों की एक औसत संख्या निकाल लेनी चाहिये और मतों की एक ऐसी सख्या निर्धारित कर देनी चाहिये जिसके प्राप्त करने के पश्चात् ही कोई प्रत्याशी संसद का प्रतिनिधित्व प्राप्त कर सके ।

मिल ने निर्वाचन सम्बन्धी जो महत्वपूर्ण विचार प्रकट किये हैं उन्हें स्पष्टता की दृष्टि से हम निम्नानुसार प्रकट कर सकते हैं—

(१) मिल ने कहा कि मताधिकार एक ऐसा महत्वपूर्ण अधिकार है जो सभी को प्रदान नहीं किया जाना चाहिये । प्रजातंत्र को सबसे बड़ा खतरा अनपढ़ और मूर्ख व्यक्तियों से है । अतः यह आवश्यक है कि मताधिकार केवल उन्हीं लोगों को मिले जो किसी निश्चित सीमा तक शैक्षणिक योग्यता रखते हों । केवल वयस्क हो जाने से ही कोई मत देने का अधिकारी नहीं हो सकता । मिल के शब्दों में, 'मैं इस बात को कभी स्वीकार नहीं कर सकता कि किसी ऐसे व्यक्ति को मताधिकार प्राप्त हो जो लिखना, पढ़ना और सामान्य गणित भी न जानता हो ।'¹ मिल का तो यहां तक कहना था कि—“उचित तो यही होगा कि लिखने, पढ़ने और साधारण ज्ञान के अतिरिक्त मतदाता को भूगोल, इतिहास और राजनीति का थोड़ा बहुत ज्ञान अवश्य होना चाहिये ।”

(२) मताधिकार प्रदान करने में लिंग के आधार पर कोई भेदभाव नहीं किया जाना चाहिये । मिल महिला-मताधिकार (Right of Vote to Woman) की वकालत करनेवाले सर्वप्रथम कोटि के विचारकों में से है । मिल को यह बहुत अन्यायपूर्ण लगता था कि महिलाओं को मत देने के अधिकार से वंचित रखा जाय । उन दिनों ग्रेट-ब्रिटेन में नारी का स्थान घर की चारदीवारी तक ही सीमित था । मिल नारी को समाज में वही स्थान दिलाना चाहता था जो पुरुषों को प्राप्त थे । उसने बतलाया कि महिलाओं की अयोग्यता किसी भी प्रकार उनकी बौद्धिक प्रतिभा की कमी का लक्षण नहीं है—बल्कि यह उनकी सदियों की दासता का परिणाम है । उसने कहा, “नारी और पुरुष में कोई अन्तर है भी तो पुरुष की अपेक्षा नारी को मत देने के अधिकार की आवश्यकता अधिक है क्योंकि शारीरिक दृष्टि से पुरुष की तुलना में निर्बल होने के कारण उसे रक्षा के लिये कानून और समाज पर निर्भर रहना पड़ता है ।”² मिल के इन विचारों पर मिसेज टेलर का प्रभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है । मिल के तर्क अकाट्य थे और इस कारण उनका पर्याप्त असर भी हुआ ।

1. “I regard as wholly inadmissible that any person should participate in sufferage, without being able to read, write and, I will add, perform the common operation of arithmetic”.
2. “If there be any difference, women requires the right of vote more than men, since being physically weaker, they are dependent on law and society for protection.”

(३) मिल ने कहा कि निर्वाचन आनुपातिक प्रतिनिधित्व एवं बहुजल मतदान के आधार पर होना चाहिये। बहुजल मतदान (Plural Voting) की सिफारिश मिल ने इसलिये की कि शिक्षित व्यक्तियों को प्रशिक्षित व्यक्तियों की तुलना में यदि अधिक नहीं तो कम से कम बराबर का अनुपात तो मिल ही सक।

(४) मिल ने कहा कि विद्वान व्यक्ति को मूर्ख से अधिक वोट देने का अधिकार मिलना चाहिये। उसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को कम से कम एक तथा अधिक से अधिक पांच मत देने का अधिकार उचित है। उसने समाज को वर्गों में विभक्त करके यह भी निश्चय कर दिया कि किस वर्ग को कितने अधिक मत देने का अधिकार मिलना चाहिये।

(५) मिल ने गुप्त मतदान का विरोध करते हुए खुले मतदान को उचित समझा है। उसके मतानुसार मत देने का अधिकार एक पवित्र अधिकार है जिसका प्रयोग बड़ी बुद्धिमत्ता एवं समझदारी से किया जाना चाहिए। जब यह बुद्धिमत्ता और समझदारी से किया गया एक पवित्र कार्य है तो इसमें गोपनीयता रखना 'किसी गुप्त-वृत्त किये जाने वाले अनुचित कार्य' के समान है।

(६) मिल ने यह मुद्दा रखा कि "ऐसे स्वतन्त्र व्यक्ति जो बौद्धिक दृष्टि से योग्य हो, अर्थात् सख्त या सामाजिक कार्यकर्ता हों, जिन्होंने अपने कार्यों के कारण थोड़ी बहुत प्रतिष्ठा हर जगह में प्राप्त कर ली हो पर किसी राजनैतिक दल के सदस्य न हो, वे एक ही क्षेत्र में चुनाव लड़ने के लिये असमर्थ हो तो उनका चुनाव पूरे राज्य में होना चाहिये और यदि राज्य भर के मतों की सख्या प्रतिनिधित्व को आवश्यक मत सख्या के बराबर हो जाय तो उनका चुनाव कर लिया जाना चाहिये।" ऐसा होने से मतदाताओं को विवश होकर ऐसे व्यक्ति को नहीं चुनना पड़ेगा जिसे किसी राजनैतिक दल ने अपना प्रत्याशी बनाकर खड़ा किया हो पर वह प्रतिनिधि के योग्य न हो। मिल का यह भाव था कि मसद का बहुमन स्थायी प्रतिनिधियों का बहुमत है और दल के योग्य व्यक्तियों का अल्प मत है। इसीलिये उसका कहना था कि मतों की केवल गणना नहीं होनी चाहिये, उनका वजन भी होना चाहिये।

(७) मिल सदन की ठानाशाही प्रवृत्तियों पर अंकुश लगाने की दृष्टि से द्वि-सदनीय सदन का समर्थन करता है। इसके प्रतिरिक्त समयाभाव के कारण निम्न सदन पर जो कार्यभार होता है वह उच्च सदन द्वारा हलका कर दिया जाता है। वह द्वितीय सदन में कुछ मुद्दों पर भी चाहता था।

(८) शिक्षा का योग्यता के प्रतिरिक्त मिल ने इस बात पर भी बल दिया कि मतदानात्मक सम्पत्ति की योग्यता (Property Qualification) भी होनी चाहिये क्योंकि सम्पत्तिवान मतदाता सम्पत्तिहीन मतदानियों से अधिक उत्तरदायित्वपूर्ण ढंग में अपने मन का प्रयोग करेंगे। मिल के शब्दों में, "यह महत्वपूर्ण बात है कि वे मना कर लगाती है वह केवल उन्हीं लोगों की बनी होनी चाहिये जो इन करों का भार सहन करेंगे। जो लोग कर नहीं देते और अपने मतदान द्वारा अन्य नागरिकों का धन कम करते हैं उनका धनभरी

होना स्वामाविक है, उनके मितव्ययी होने का प्रश्न ही नहीं उठता। इस प्रकार के व्यक्तियों के हाथ में मनदान की शक्ति देना मौलिक सिद्धान्तों का हनन तथा स्वतंत्रता का विरोध होगा।”

मिल के उपरोक्त विचारों से हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उसने प्रजातंत्र के दोषों को दूर करने का भरसक प्रयत्न किया और उसे अधिकाधिक उपयोगी बनाने के सुझाव दिये। वह प्रतिनिधि शासन की दुर्बलताओं और खतरों से परिचित था। प्रथम महायुद्ध के बाद लगभग प्रत्येक देश में प्रजातन्त्र जिस प्रकार कार्य कर रहा है वह मिल के कथन की सत्यता को सिद्ध करने के लिये पर्याप्त प्रमाण है। मिल में प्रजातंत्र के प्रति हम यद्यपि इतना अविश्वास पाते हैं और उसका भी यह आग्रह था कि स्वतन्त्रता की भांति ही प्रजातंत्र सभी लोगों के लिये उपयुक्त नहीं है तथापि उसका यह विश्वास उसे प्रजातंत्रवादी घोषित करता है कि जहाँ भी सम्भव हो सके प्रजातंत्र शासन का सर्वोत्तम रूप है। मिल प्रजातंत्रवादी था क्योंकि वह उसी शासन को सर्वोत्तम समझता था जिसमें कि सम्प्रभुता अन्तिम रूप से पूर्ण समाज में निहित हो और जिसमें प्रत्येक नागरिक की सर्वोच्च इच्छा को व्यक्त करने तथा सार्वजनिक कार्यों में भाग लेने का अधिकार हो। मिल इस दृष्टि से भी प्रजातंत्रवादी था क्योंकि उसकी मान्यता थी कि प्रजातंत्र में मनुष्य न केवल अधिक सुखी ही रहता है अपितु वह उसमें अधिक अच्छा भी रहता है।

अपने प्रतिनिधित्व प्रणाली सम्बन्धी विचारों के लिये मिल को राज-दर्शन के इतिहास में बड़ा महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त है।

मिल के प्रतिनिधि-शासन के विचारों की आलोचना (Criticism of Mill's Conception of Representative Government) — मिल के प्रतिनिधि शासन के बहुत से तत्व, तो अपना लिये गये हैं लेकिन अधिकतर सिद्धान्त व्यावहारिक से अधिक केवल आदर्शवादी हैं और अभी तक अव्यावहारिक ही हैं। अनेक सिद्धान्त तो न्यायोचित भी नहीं हैं। मिल के विचारों की प्रमुख रूप से निम्नलिखित आलोचनाएँ की गई हैं—

(१) मिल द्वारा मतदाता की योग्यता का जो मापदण्ड प्रस्तुत किया गया है यदि उसे लागू किया जाय तो भारत जैसे विशालकाय देश में भी सम्भवतः कुछ ही हजार व्यक्तियों को मतदान का अधिकार मिल सकेगा। यह सम्भव नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति इतिहास, भूगोल एवं गणित आदि विषयों का उचित ज्ञान रखता हो।

(२) मिल शिक्षा को ही योग्यता का एक मात्र कसौटी मानत है, इसमें कोई सन्देह नहीं कि शिक्षा योग्यता के विकास का एक श्रेष्ठ माध्यम है, किन्तु यह भी उचित नहीं है कि अनुभवजन्य योग्यता को कोई महत्व ही प्रदान न किया जाय। व्यावहारिक दृष्टि से तो शैक्षणिक योग्यता के स्थान पर अनुभवजन्य योग्यता ही जीवन में सफलता की अधिक श्रेष्ठ कुंजी सिद्ध होती है। सूर, तुलसी और कबीर को आज के पण्डितों की सी शैक्षणिक डिग्रियाँ प्राप्त नहीं थी। उनका समस्त ज्ञान अनुभवजन्य था, किन्तु आज के पण्डित और साहित्यकार इन कवियों की रचनाओं के विशाल ज्ञान-सागर में गोता लगाकर भी उनके ज्ञान और पाण्डित्य की पूर्ण याह नहीं पा सके हैं। तब

मला क्या अनुभवजन्य ज्ञान की उपेक्षा करके केवल शैक्षणिक योग्यता के आधार पर ही महाधिकार किया जाना न्याय संगत है ?

(३) मिल अल्पसंख्यकों के हितार्थ आनुपातिक प्रणाली का प्रतिपादन करता है किन्तु अधिकांशतः एकल सक्रमणीय मत द्वारा ही आनुपातिक प्रतिनिधित्व सम्भव है और यह विधि सामान्य मतदाता के वश की बात नहीं है। इसके अतिरिक्त इस प्रणाली के अन्तर्गत छोटे-छोटे राजनैतिक दलों को अवाञ्छित प्रोत्साहन मिलने से देश में राजनैतिक दलों की संख्या में अनावश्यक बाढ़ आ सकती है और देश का राजनैतिक वातावरण दूषित होने का भय पैदा हो सकता है। राजनैतिक दलों का अधिक्य प्रजातन्त्र के लिये उपयोगी नहीं कहा जा सकता।

(४) मिल द्वारा खुले मतदान का समर्थन किया जाना उचित नहीं है। खुले मतदान के कारण विभिन्न प्रतिरोधी व्यक्तियों में संघर्ष और विरोध का भयकर अभिरुण्ड होने की पूर्ण सम्भावना है। मनुष्य अभी उस दैवी स्तर पर नहीं पहुँच पाया है कि वह खुले रूप में अपना विरोध सह सके अथवा कर सके। सत्तारूढ़ दल के विरुद्ध खुला मत प्रयोग तो निश्चय ही आपत्ति को नियंत्रण देता है। प्रत्यक्ष मतदान से अनैतिक सौदेबाजी को भी बड़ावा मिलेगा क्योंकि लोग ज़िंघर से प्रलोभन पायेंगे उधर ही हाथ उठावेंगे।

(५) मिल द्वारा प्रस्तावित आनुपातिक प्रतिनिधित्व की प्रणाली इतनी पेचीदा है कि सर्वसाधारण उस नहीं समझ सकते। किसी भी बड़े देश में आनुपातिक प्रतिनिधित्व को न्यायोचित होने पर भी व्यावहारिक रूप देना बहुत कठिन है। मिल ने प्रतिनिधि सरकार के नियंत्रण के लिये एक उत्तरदायी समाज का निर्माण चाहा है पर उसका निर्माण कैसे किया जाय यह नहीं बताया गया है। संसद में बहुमत की निरकुशता को नियंत्रित करने के लिये 'Instructed minority' के प्रशिक्षण की बात भी समझ में नहीं आती।

(६) मिल का यह विचार कि मतों की केवल गणना नहीं की जानी चाहिये बल्कि उनका वजन भी तोला जाना चाहिये बहुत उचित मान्य होता है, पर यह तभी सम्भव है जब जनता का नैतिक स्तर बहुत ऊँचा हो, वे स्वार्थी न हो तथा राजनीतिक दलों को समाप्त कर दिया जाय। लेकिन मिल विरोधी दल के संगठन के लिये स्वयं भी राजनीतिक दलों की उपयोगिता समझता है।

(७) मिल संसद के कार्यों को सीमित करके कानून बनाने और प्रशासन करने के उसके अधिकारों को नगण्य बना देता है। इस प्रकार वह संसद के केवल मात्र एक वादविवाद समिति (Talking shop) बना देता है।

(८) मिल अपने प्रजातन्त्रीय विचारों में असमानता के गीत गाते हुये कहता है कि धनी व्यक्तियों को अनेक मत का अधिकार होना चाहिये। इसी प्रकार वह शिक्षितों का भूखंड की अपेक्षा अधिक मतदान का अधिकारी बनाना है। मिल यह भूल जाता है कि प्रजातन्त्र का आधार ही 'समानता' है और वह इसी पर कुठाराघात कर रहा है।

इसमें कोई संदेह नहीं कि मिल की प्रतिनिधि शासन प्रणाली अनेक दृष्टियों से दोषपूर्ण एवं प्रजातांत्रिक है तथापि उसमें अनेक प्रजातांत्रिक सुधारों का भी समावेश है। मिल का स्त्री मताधिकार का समर्थन उसकी दूर दृष्टि का परिचायक है। मिल का यह विचार सही ही प्रतीत होता है कि शासन में क्षमता और प्रजातंत्र का सम्मिश्रण भी किया जाना चाहिये तथा केवल योग्य व्यक्तियों को ही शासन के अधिकार मिलने चाहिये। मैक्सी ने ठीक ही कहा है कि गत पचास वर्षों का इतिहास साक्षी है कि प्रजातांत्रिक देशों में कुछ सुधार आवश्यक है। मिल द्वारा प्रतिपादित यथार्थ को ही अब प्रजातन्त्र का आधार बनाना चाहिये।

मिल का अनुदाय और स्थान (Mill's Contribution and Place)

राजनीति शास्त्र के जगत में मिल का मिश्रित स्वागत हुआ है। जहाँ एक ओर उसकी प्रशंसा के गीत गाये गये हैं, उसकी पुस्तकें पाठ्यक्रम में रखी गईं, उसे एक दार्शनिक, न्यायशास्त्री और अर्थशास्त्री कह कर पुकारा गया है, वहाँ दूसरी ओर उसकी भत्सना की गई है एवं उस पर आरोप लगाया गया है कि उपयोगितावाद के सरक्षक के रूप में उसने उपयोगितावाद की हत्या की है। उसने प्रजातंत्र में दोषों व कमियों के सिवाय और कुछ नहीं देखा है। यहां तक कि वेपर और डनिंग जैसे विद्वान ने उसकी 'नारा स्वतंत्रता' सम्बन्धी विचारों का भी विरोध किया है।

यह बहुत कुछ सत्य है कि मिल ने किसी नये सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया, उसके सिद्धान्त में बहुत अधिक संगति-वद्धता नहीं है, उसके विचारों में बहुत से परस्पर विरोधी तत्त्व पाये जाते हैं लेकिन क्या इसीलिये वह पूर्णतया आलोचना का पात्र है? मिल की धारणाओं की विशद आलोचना हम पूर्ववर्ती पृष्ठों में स्थान-स्थान पर कर चुके हैं, अतः हमारे लिये तो अब यह देखना अधिक शिक्षा-प्रद होगा कि उसने जो कुछ लिखा है उसमें सत्य कितना है, उसकी विधेयात्मक देन क्या है और अपने समय पर उसका क्या प्रभाव पड़ा है। "और यदि लेखकों की योग्यता का निर्णय इस बात से होता है कि उनका नीति पर क्या प्रभाव पड़ा है तो मिल का स्थान निश्चित रूप से ऊँचा है। एक न्यायशास्त्री, अर्थशास्त्री तथा राजनीतिक दार्शनिक के रूप में उसे अपने युग में एक अवतार समझा जाता था।"¹

मिल ने एक पीढ़ी से भी अधिक समय तक राजनीतिक चिन्तन के हर क्षेत्र को प्रभावित रखा और उसके ग्रन्थ विश्वविद्यालयों के पाठ्यक्रम का भाग बन गया। मिल ने उपयोगितावाद के तर्कशास्त्र को विकसित किया और व्याप्तमूलक पद्धति (Inductive Method) की श्रुतियां दूर की। वेन्थम

1. "And if the calibre of writers is to be judged by their effect on policy, Mill must rank high. As logician economist, and political philosopher he was regarded as a prophet in his own age."

के उपरांत उपयोगितावाद के बहुत से आलोचक उत्पन्न हो गये थे और इस विचारधारा के सम्बन्ध में तरह-तरह के भ्रम पैदा हो गये थे। मिल ने उन सब आलोचकों को निरुत्तर किया तथा उनके द्वारा फैलाये भ्रमों का अन्त किया। आज उपयोगितावादी अर्थशास्त्र ही अलग विषय हो गया है। मिल ने उपयोगिता की एक बहुत बड़ी त्रुटि को दूर किया। बेन्थम ने सुख को गुणात्मक नहीं, बस मात्रात्मक बतलाया था। मिल ने कहा कि सुखों में गुणात्मक अन्तर भी होता है। उपयोगितावादी विचारधारा को मिल का एक जबरदस्त अनुदाय था। मिल ने स्वतन्त्रता की उपयोगितावादी कल्पना की।

प्रजातन्त्र की आलोचना सम्बन्धी मिल के विचारों की महत्ता आज भी ज्यों की त्यों बनी हुई है। आधुनिक प्रजातान्त्रिक देशों में वे दोष पाये जाते हैं जो मिल ने बताये थे। मिल के इस कथन से भी कोई विपरीत मन व्यक्त नहीं किया जा सकता कि सुदृढ़ संघार के बिना प्रजातन्त्र का मन्त्र अधिक दिन खड़ा नहीं रह सकता तथा सावजनिक जिज्ञा के बिना सावजनिक मन निरर्थक है। प्रजातन्त्र की सफलता के लिये बताये गये उसके सुझाव निश्चय ही प्रशंसनीय हैं क्योंकि उनका व्यावहारिक पक्ष सबल है। प्रजातन्त्र की प्रयोगात्मक दिशा में मिल ने बहुमूल्य योग दिया है।

जैसी प्रकार नारी स्वतन्त्रता सम्बन्धी उसके विचार नितांत सत्य हैं। उनकी सत्यता इससे ही प्रमाणित होती है कि लगभग समस्त देशों ने आज उसके विचारों पर मोहर लगा दी है।

राजनैतिक चिंतन का मिल की सर्वोच्च देन उसका व्यक्तिवाद है, जिसे उदारवाद कहना अधिक उपयुक्त होगा। वॉन हम्बोल्ट (Von Humboldt) के ये शब्द मिल के जीवन के मूल विश्वास की अभिव्यक्ति करते हैं—'इन पृष्ठों में विकसित प्रत्येक व्यक्ति एक ही महान और प्रधान सिद्धांत की ओर प्रत्यक्ष रूप से जाता है और वह यह है कि मानव का अपनी विविधता के साथ विकास अत्यन्त महत्वपूर्ण है।'¹ मिल ने विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता के समर्थन में जो कुछ लिखा है वह सम्पूर्ण राजनीतिक साहित्य इन विषय पर सर्वोष्ठ रचना है। मिल का यह विश्वास भी सही ही था कि कुछ ही ऐसे प्रतिभाशाली एवं ऐश्वर्यी व्यक्ति होते हैं जो समय-समय पर मानव सभ्यता की प्रगति की ओर दबने-रुके रहते हैं। उनके इस कथन में छिपे सार की हम अपेक्षा नहीं कर सकते कि, 'ये थोड़े से लोग पृथ्वी के लवण हैं, इनके बिना मानव-जीवन प्रगति हीन हो जायगा।'²

इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्रजातन्त्रवाद, प्रतिनिधि शासन और महिलाओं की स्वतन्त्रता का वर्तमान रूप बहुत कुछ मिल से प्रभावित है।

- 1 "The grand, leading principle, towards which every argument unfolded in these page directly converges, is the essential importance of human development in its richest diversity"
- 2 "These few are the salt of the earth, without them human life would become a stagnant pool"

अंत में, राजनीतिक चिंतन के क्षेत्र में मिल के मूल्यांकन पर हम जार्ज एच० सेवाइन के विचारों का उल्लेख किये बिना नहीं रह सकते जो एक प्रकार से मिल के अनुदाय का निचोड़ है। सेवाइन महोदय ने लिखा है—

“मिल के उदारवाद का न्यायपूर्ण और इसके साथ ही सहानुभूतिपूर्ण मूल्यांकन बहुत कठिन है। यह कह देना सचमुच बड़ा आसान होगा कि मिल ने नई शराब को पुरानी बोतलों में रख कर पेश किया। मिल के मानव प्रकृति, सदाचार, समाज और उदारवादी समाज में शासन के कार्य से सम्बन्धित समस्त सिद्धान्त उस बोझ को वहन करने के लिये अनुपयुक्त थे जो मिल ने उनके सिर पर डाल दिया था। लेकिन, इस तरह का भावपरक विश्लेषण और आलोचना न तो सहानुभूतिपूर्ण है और न ऐतिहासिक दृष्टि से सगत है। मिल की रचनाओं में एक स्पष्टता पाई जाती है हालांकि यह स्पष्टता सत्य ही है। मिल की उदारता और भावप्रवणता उसकी बहुत सी कमियों को छुपा लेती है। मिल उदारवादियों की पहली पीढ़ी का स्वाभाविक उत्तराधिकारी था। इन्हीं सब बातों ने उसके विचारों को काफी महत्व और प्रभाव दे दिया था तथापि, मिल अपने तर्कों के पीछे इस प्रभाव के अनुपात में दार्शनिक विश्लेषण नहीं रख सका। मिल सदैव ही साक्ष्य के महत्व पर जोर देता था। लेकिन, व्यवहार में वह नैतिक अन्तर्दृष्टि पर बहुत अधिक निर्भर रहता था। मिल की नैतिक संवेदना बहुत बड़ी हुई थी। सामाजिक दायित्व के प्रति भी उसके मन में गहरी चेतना थी। मिल के चिन्तन में व्यवस्था और सगति का अभाव है। फिर भी, उदारवादी दर्शन के प्रति उसकी देन को चार आदर्शों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है। (१) मिल ने उपयोगितावाद का महत्वपूर्ण सशोधन किया। उसके पूर्व उपयोगितावाद का नैतिक दर्शन केवल सुख और दुःख की तराजू से बन्ना हुआ था। मिल ने उसे इस बन्धन से मुक्ति दी। काण्ट की भांति मिल के नीतिशास्त्र में भी मुख्य विचार मानव जाति के प्रति सम्मान का था। मिल का कहना था कि हमें मनुष्य के प्रति गौरव का भाव रखना चाहिये। मनुष्य से नैतिक उत्तरदायित्व की अपेक्षा हम तभी कर सकते हैं। मिल का नीतिशास्त्र इस अर्थ में उपयोगितावादी था कि वह व्यक्तित्व के प्रश्न को एक आध्यात्मिक रुढ़ि के रूप में नहीं देखता था। उसका विचार था कि व्यक्तित्व को स्वतंत्र समाज की वास्तविक परिस्थितियों में सिद्ध किया जा सकता है। (२) मिल के उदारवाद ने राजनैतिक और सामाजिक स्वतन्त्रता को अपने में ही एक सिद्धि मानी थी। मिल का मत था कि स्वतन्त्रता का महत्व इसलिये नहीं है कि वह किसी भौतिक स्वार्थ को सिद्ध करती है बल्कि उसका महत्व इसलिये है कि उत्तरदायी मनुष्य की एक सहज और स्वाभाविक आस्था है। अपने ढंग से जीवन व्यतीत करना अपनी सहज प्रतिभा का विकास करना, सुख को प्राप्त करने का साधन नहीं है वह खुद सुख का एक अंग है। इसलिए, एक श्रेष्ठ समाज वह है जो स्वतन्त्रता की अनुमति देता है तथा विविध जीवन-पद्धतियों के निर्वाह के उचित अवसर प्रदान करता है। (३) स्वतन्त्रता केवल एक व्यक्तिगत हित नहीं है, वह एक सामाजिक हित भी है। स्वतन्त्र विचार विनिमय के द्वारा समाज को भी लाभ पहुँचता है। यदि किसी मत को बलपूर्वक दबा दिया जाता है तो इससे व्यक्ति को तो नुकसान पहुँचता ही है,

इससे समाज का भी भ्रष्टाकार होता है। जिस समाज में विचार स्वतंत्र चर्चा की प्रशिक्षा के द्वारा जीवित रहने हैं और मरते हैं वह समाज न केवल एक प्रगतिशील समाज है बल्कि ऐसा समाज भी है जो स्वतंत्र विवेचन के अधिकार का प्रयोग करने वाले व्यक्तियों को भी पैदा करता है। (४) स्वतंत्र समाज में उदारवादी राज्य का कार्य नकारात्मक नहीं बल्कि सकारात्मक है। वह विधि निर्माण में विरत रह कर या यह मानकर कि नू कि अधिक प्रतिबंधों को हटा दिया गया है इसलिये स्वतंत्रता की अवस्थाएँ विद्यमान हैं, नागरिकों को स्वतंत्र नहीं कर सकता। विधान के द्वारा अवसरों का निर्माण किया जा सकता है उनका विकास किया जा सकता है और समानता की स्थापना की जा सकती है। उदारवाद उसके उपयोग पर मतमाने नियंत्रण नहीं लगा सकता। उसकी सीमाएँ सिर्फ एक आधार पर निश्चित की जा सकती हैं कि वह इस तरह के अवसरों को जिनमें व्यक्ति अधिक मानवोचित जीवन व्यतीत कर सके और उन्हें विश्वता से मुक्ति मिल सके, कहाँ तक दे सकता है, उसके पास उसके लिये वहाँ तक साधन हैं।'¹

जॉन ऑस्टिन

(John Austin)

प्रसंगवश जर्मि बेथम के एक विख्यात शिष्य जॉन ऑस्टिन के बारे में भी दो शब्द बता देना अनुचित न होगा। जॉन ऑस्टिन उपयोगितावादी न्यायशास्त्री थे जिसका जन्म सन् १७६० में हुआ था। प्रारम्भिक शिक्षा के बाद वह सेना में भर्ती हो गया और ५ वर्ष तक सेप्टीमेंट के पद पर कार्य करता रहा। इसके बाद सेना की नौकरी से भी उसका जी ऊब गया और उसने वह काम भी छोड़ दिया। अब बैरिस्ट्री पास करने के लिये उसने कानून का अध्ययन किया। १८१८ में उसने बकालत शुरू की। लेकिन वह बकालत में सफल नहीं हो सका। ऑस्टिन पार्षिक कष्टों से ग्रस्त परेशान रहा। उसका सारा व्यवहार उसकी घमीर परनी और वकील छोटे भाई ने सम्भाला। बकालत में असफल होने के बाद ऑस्टिन का परिचय बेथम से हुआ जिसने उन लंदन विश्वविद्यालय में १८२६ में अध्यापक का पद दिला दिया। लेकिन कुछ ही वर्षों में उसकी बधा के छात्रों की संख्या घटते-घटते ५ रह गयी। वह न्यायशास्त्र का अध्ययन करने जर्मनों भी गया। वह वो शाही कमीशनरों का सदस्य भी रहा। सन् १८५६ में वह परलोकवासी हुआ।

जॉन ऑस्टिन की कुल मिलाकर ३ पुस्तकें प्रकाशित हुई —

- (1) The Province of Jurisprudence Determined
- (2) A Plea for Constitution.
- (3) On the Study of Jurisprudence.

अंतिम वृत्ति ऑस्टिन की मृत्यु के ४ वर्ष बाद प्रकाशित हुई। ऑस्टिन अपने समय में लोकप्रिय न हो सका इसका कारण यह था कि प्रथम तो उसका विषय ही बड़ा गुप्त था, दूसरे उसकी शैली बड़ी नीरस थी।

इंग्लैण्ड में ब्रेकटन, फोर्टस्क्यू, कोक, ब्लैकस्टन, वेंथम आदि विधि-शास्त्र-वेत्ता (न्यायशास्त्री) हुये हैं किन्तु ऑस्टिन की विशेषता है कि नैतिकता और कानून का पूरा पार्थक्य (Separation) स्थापित कर कानून शास्त्र का विश्लेषणात्मक विशद विवेचन उसने स्थापित किया। ऑस्टिन ने कानून को विधेयात्मक बताया और नैसर्गिक नियम की अनिर्णीत विचारधारा से उसने राजकीय कानून का क्षेत्र अलग किया।

राजनीतिशास्त्र में ऑस्टिन की विशेषता है कि उसने सम्प्रभुता का कानूनी-सिद्धान्त उपस्थित किया। उसने कहा, “यदि किसी समाज का अधिकांश भाग किसी निश्चित प्रधान व्यक्ति की आज्ञाओं का साधारणतया पालन करता हो तथा वह निश्चित व्यक्ति किसी अन्य प्रधान की आज्ञा मानने को अभ्यस्त न हो तो वह निश्चित व्यक्ति उस समाज में सर्वप्रधान या प्रभु है और वह समाज (उस प्रधान के सहित) एक स्वाधीन राज्य है।”¹ ईश्वर की सम्प्रभुता या सामान्य संकल्प (General Will) की सम्प्रभुता को वह स्वीकार नहीं करता। वह आज्ञात्मक कानून को सम्प्रभु की इच्छा की अभिव्यक्ति का माध्यम मानता है। ऑस्टिन की संप्रभुता की परिभाषा से स्पष्ट होता है कि (i) संप्रभु कोई निश्चित व्यक्ति होना चाहिये, संप्रभुता की स्थिति किसी ऐसे व्यक्ति में नहीं हो सकती जो काल्पनिक हो, जिसका अपना कोई अस्तित्व नहीं हो, (ii) वह ‘व्यक्ति श्रेष्ठ’ कोई मनुष्य होना चाहिए मानवेत्तर अथवा अलौकिक प्राणी नहीं, (iii) एक राज्य का संप्रभु ‘व्यक्ति श्रेष्ठ’ अपने ही समान किसी अन्य संप्रभु की आज्ञा का स्वाभावतः पालन न करता हो, (iv) वह संप्रभु ऐसा हो कि जिस समाज में वह श्रेष्ठ माना जाता हो उस समाज के अधिकांश लोग उसकी आज्ञाओं का स्वाभाविक रूप से पालन करें, (v) अपने समाज में उस व्यक्ति की श्रेष्ठता निर्विवाद होनी चाहिए—अभिप्राय यह है कि ऑस्टिन शासक और शासित इन दोनों के बीच अन्तर की एक स्पष्ट रेखा खींचता है, (vi) अंतिम बात यह है कि ऐसे संप्रभु के अस्तित्व के लिये यह आवश्यक है कि सम्बन्धित राज्य भूमि की दृष्टि से पर्याप्त विस्तृत होना चाहिये।

ऑस्टिन ने सामाजिक नियंत्रण का कार्य करनेवाली ऐतिहासिक और नैतिक परम्पराओं तथा कानूनी संप्रभु को भी प्रेरणा एवं सत्य प्रदान करने वाले निर्वाचक मण्डल तथा जनता के विराट समूह की ताकत को कानूनी मान्यता प्रदान नहीं की। किन्तु इन सामाजिक, ऐतिहासिक और राजनैतिक शक्तियों और तत्वों की उपेक्षा के बावजूद भी उसकी विशेषता है कि कल्पना और नीतिशास्त्र के अतिरिक्त निर्णीत वैधिक संप्रभुतावाद का दर्शन उसने उपस्थित किया।

1. “If a determinate human superior, not in habit of obedience to a like superior, receive habitual obedience from the bulk of a given society, that determinate—superior is sovereign in that society, and the society (including the superior) is a society political and independent.”

आस्टिन की सम्प्रभुता सम्बन्धी धारणा की कठोर भालोचना हुई जिनमे से मुख्य निम्नलिखित हैं—

सर हेनरी मेन का कथन है कि आस्टिन की यह धारणा कि सम्प्रभुता ही राज्य का आधार है, आतिपूर्व है। उनका कहना है कि इतिहास में और सत्ता में ऐसे समाज मिलते हैं जिनमें प्रत्यक्षतः किसी भी सम्प्रभु को खोजना कठिन है, फिर भी वे समाज सुव्यवस्थित ढंग से जीवन निर्वाह करते हैं और राजनैतिक समाज अर्थात् राज्य भी माने जाते हैं।

आस्टिन के मतानुसार राज्यादेश ही कानून है। विधानशास्त्र के ऐतिहासिक और समाजशास्त्रीय व्याख्याकारों ने उपर्युक्त मत की तीव्र भालोचना की है। सर हेनरी मेन के मतानुसार कानून को किसी भी दृष्टि से सर्वोत्तम सत्ता का आदेश नहीं माना जा सकता। प्रत्येक समाज में अनादिकाल से अनेक ऐसी प्रथाएँ और परम्पराएँ चलती आ रही हैं जिसे किसी भी प्रभु ने आदेश स्वरूप में जारी नहीं किया, ये नियम हमारे समाज के धार्मिक और नैतिक स्तर के प्रतिबिम्ब होते हैं। कोई भी शासक इनके परिवर्तन में तब तक समर्थ नहीं होता जब तक कि जनता को सत्य, औचित्य, न्याय और नैतिकता की भावनाओं में परिवर्तन न हो जाय। ऐसे नियमों का पालन जनता स्वयं अपनी इच्छा से करती रहती है, दण्ड भय से नहीं।

आन्तरिक दृष्टि से अगर हम राज्य की सर्वोच्च सत्ता को मान भी लें तो भी अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में उसे किसी भी रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता। नारमन ऐंजल (Norman Angell) ने अपनी पुस्तक 'Unseen Assassians' में राज्य प्रभुत्व को प्रमुख हत्यारों में माना है। लास्की के अनुसार "अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टि से एक स्वतंत्र तथा प्रभुत्व सम्पन्न राज्य का विचार मानवीय सुख-समृद्धि के लिये घातक है।" प्रो० लास्की का कथन आज की विश्व की स्थिति को देखते हुये पूर्णतया सत्य है। विश्वशांति और मानवीय हित में राज्यों की असीम प्रभुशक्ति का नियंत्रण अनिवार्य है। अनेक ऐसे मामले हैं जो कि सम्पूर्ण मानवता से सम्बन्धित हैं, किसी एक राज्य की इच्छा पर उनको छोड़ नहीं देना चाहिये। आज एटम बम्ब और हाइड्रोजन बम्ब के नये से नये परीक्षण किये जा रहे हैं, पर क्या ये परीक्षण केवल रूस या अमरीका पर ही अंतर रखते हैं? नहीं, इनके साथ सम्पूर्ण मानवता का जीवन सम्बन्धित है। ऐसे मामलों का हल अन्तर्राष्ट्रीय संधि द्वारा ही होना चाहिये।

कई लेखकों ने इस सिद्धान्त की कड़ी भालोचना की है उनमें से सर हेनरी मेन तथा मिजविक प्रसिद्ध हैं। उनका मत है कि राजसत्ता एक निश्चित ध्येय में नहीं रहती है। इस सिद्धान्त की इस बात पर कड़ी भालोचना की गई है कि यह आजकल लोकतंत्र के बिल्कुल विरुद्ध है।

यह सिद्धान्त लोकमत को कोई महत्व नहीं देता और मतदाताओं का निरादर करता है। इस सिद्धान्त में यह दाव है कि यह सारी शक्ति एक विशेष ध्येय को दे देता है जो किसी नियम या लोकमत से बंधा नहीं है। अतः यह सिद्धान्त राजा सरकार को मनमानी करने का अधिकार दे देता है।

फ्रान्स विचारक दुगुवी (Duguit) ने प्रभुसत्ता के विनाश का विशेषण करते हुये बोलता है कि इस सिद्धान्त का प्रारम्भ १६ वीं सदी में

हुआ। तब राज्य अपने आन्तरिक संगठन में सरल था तथा उसके कार्य छोड़े से थे। वे भी केवल रक्षा और कानून व्यवस्था बनाये रखने से ही सम्प्रन्धित थे, तब तो वह आदेश दे सकता था। परन्तु आज उसका स्वरूप परिवर्तित हो गया है। आज का राज्य सभी कल्याणकारी कर्तव्यों को पूर्ण करता है, उसके कर्तव्यों की सीमा बहुत विस्तृत हो गई है। अतः उसके स्वरूप की व्याख्या १६ वीं सदी के पुराने सिद्धान्त द्वारा नहीं की जा सकती।

फिगिस, लिडसे, चारकर, लास्की, कोल आदि ने आधुनिक युग के संघों, निगमों, समुदायों आदि की संबंधित ताकत को देखते हुये सम्प्रभु की निरपेक्ष सत्ता को एक अतिरेकपूर्ण कल्पना की संज्ञा दी है, और विविध दृष्टियों से बहुलवाद को पुष्ट किया है।

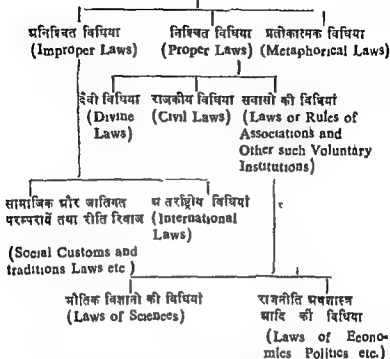
वास्तव में आश्चर्य होता है क्योंकि ऑस्टिन जैसा उदारवादी, सम्प्रभुतावाद का घोर समर्थक बना? किन्तु ध्यानपूर्वक देखने से मालुम पड़ता है कि विधिशास्त्री के रूप में ब्लैकस्टन और वेंथम की परिभाषाओं का शब्दतः उसने अनुसरण किया और वैधिक वाग्जाल में वह इतना उलझ पड़ा कि नैतिक तथा सामाजिक शक्तियों की उसने उपेक्षा की।

विधियाँ (Laws)—ऑस्टिन ने विधियों पर प्रकाश डालते हुए वेंथम की ही भांति प्राकृतिक विधियों में अविश्वास प्रकट किया है। उसने विधि अथवा कानून की परिभाषा इस प्रकार दी है—“विधि एक सुनिश्चित उच्चतर मानव द्वारा इच्छा की अभिव्यक्ति है कि एक निश्चित आचरण किया जाना चाहिये, जो व्यक्ति उसके अनुसार आचरण नहीं करेगा उसको कठिन फल भोगना पड़ेगा।”¹

ऑस्टिन ने विधियों को तीन भागों में विभक्त किया है—(१) निश्चित विधियाँ, (२) अनिश्चित विधियाँ, और (३) प्रतीकात्मक विधियाँ। इसके बाद निश्चित विधियों को (१) दैवी, (२) राजकीय तथा (३) संवासादि की विधियों में बांटा गया है। अनिश्चित विधियों में अन्तर्राष्ट्रीय विधियों तथा परम्पराओं तथा सामाजिक रीति-रिवाजों आदि को रखा है। राजनीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, विज्ञान आदि के नियमों को प्रतीकात्मक विधियाँ माना गया है। ऑस्टिन का विधियों का यह विभाजन निम्नलिखित चार्टे से स्पष्ट हो जायगा—

1. “Law as an expression of will by a determinate superior that a certain course of conduct come to pass failing, which an evil will come upon who deviates from that course.”

विधियाँ (Laws)



आस्टिन के न्यायशास्त्र का विषय केवल राजकीय विधियों तक ही सीमित है। उसका कहना है कि न्यायशास्त्र का सम्बन्ध केवल राज्य द्वारा बनाई हुई विधियों से है और इन विधियों को बनाने का एकमात्र अधिकार सम्प्रभु की है। ये विधियाँ सम्प्रभु के आदेश हैं जिनका पालन न करने पर प्रजाजन दण्ड के पात्र हैं। अन्य विधियों को आस्टिन न्यायशास्त्र के क्षेत्र से बाहर की चीज समझता है। अन्तर्राष्ट्रीय विधियों को भी वह निश्चित विधियों इसलिए नहीं मानता क्योंकि उनको लागू करनेवाली कोई सम्प्रभुता—सम्पन्न शक्ति नहीं होती। सामाजिक रीति रिवाजों और परम्पराओं के बारे में भी केवल यही बात लागू होती है।

जार्ज ग्रोटे एवं एलेक्जेंडर बेन
(George Grote and Alexander Bain)

बेथम, मिल और आस्टिन के प्रतिरिक्त जो कुछ अन्य उपयोगितावादी हुये उनमें जार्ज ग्रोटे तथा एलेक्जेंडर बेन भी उल्लेखनीय हैं।

जार्ज ग्रोटे (George Grote 1794-1871) — जार्ज ग्रोटे यूनान का एक प्रतिभावान इतिहासकार था। भरतू और प्लेटो की विचारधारा का कुशल धारक यह विद्वान बेथमवादी के रूप में बड़ा विख्यात था। श्रुति वह

बहुत पहले से ही वेन्यम के व्यक्तिगत प्रभाव में आ गया था अतः उसके विचार भी उसके प्रमुख राजनैतिक ग्रन्थों में समान रूप से स्वतः ही स्थान पा गये थे । जार्ज प्रोट एक व्यावहारिक राजनीतिज्ञ था और साथ ही में एक राजनीति प्रधान विचारक भी। मिल और वह परस्पर मित्र थे तथा मिल के विचारों का भी उस पर बड़ा प्रभाव पड़ा ।

ग्रोट का नाम विशेषकर बेलट (Ballot) द्वारा मतदान नामक आलेख से सम्बद्ध है । वह खुले मतदान का अत्यन्त विरोधी था । उसका कहना था कि इस प्रकार के मतदान से हजारों व्यक्ति जिस प्रकार मताधिकार का उपयोग करना चाहते हैं, उस प्रकार नहीं कर पाते क्योंकि मतदान करनेवालों पर मतदान के समय तरह-तरह का दबाव डाला जाता है । परिणाम यह होता है कि बहुत से लोग हस्तक्षेप के भय से मतदान के लिये जाते ही नहीं और जो जाते भी हैं तो वे मतों का अपनी इच्छानुसार प्रयोग नहीं कर पाते । इस प्रकार दोनों ही स्थितियों में प्रतिनिधि शासन के लक्ष्य की सिद्धि नहीं हो पाती और न ही संसद को लोक विश्वास का समुचित लाभ ही मिल पाता है । इस सम्बन्ध में जॉन स्टुअर्ट मिल से उसका विरोध भी हो गया और उसने मिल की आपत्तियों का बड़ा प्रभावशाली उत्तर दिया ।

ग्रोट मिल के इस विचार से, कि भ्रष्टाचार दिनों-दिन कम होता जा रहा है, सहमत न था । वह यह भी नहीं मानता था कि संसदीय चुनाव में किसी भी प्रकार नाजायज दबावों का प्रयोग किसी भी मात्रा में कम हो रहा है । वह चुनाव सम्बन्धी दिन-प्रतिदिन बढ़ती हुयी समस्त गुण्डागर्दियों से दुःखी था और इन बातों को चुनावों के लिये अपमानजनक मानता था । ग्रोट के संसद-सुधार सम्बन्धी विचार उसकी सुधारों सम्बन्धी प्रसिद्ध पुस्तक 'Essentials of Parliamentary Reform (1831.)' में निहित हैं । इस पुस्तक में उसने सर्व-मताधिकार के पक्ष में भी अपने विचार प्रकट किये हैं । उसका कहना था कि धीरे-धीरे वयस्क मताधिकार सार्वभौमिक कर दिया जाना चाहिये । उसने मताधिकार को निम्न वर्ग तक ले जाने की प्रक्रिया को प्रस्तुत किया था और यह सुझाव रखा था कि हर ५ वर्ष के बाद निम्न वर्ग के एक नये भाग को मत देने का अधिकार दे देना चाहिये और नये मतदाताओं को सम्मिलित कर लेना चाहिये ताकि २० या २५ वर्ष के भीतर पूरा समुदाय उस मतदान वर्ग में सम्मिलित होकर भाग ले सके ।

ग्रोट अनुभूतिवादी दर्शन (Experimental Philosophy) और उपयोगितावादी नैतिकता का कट्टर समर्थक था । वह बिना किसी साम्प्रदायिक वर्ग में सम्मिलित हुये उपयोगितावाद को अत्यन्त रोचक रूप में प्रस्तुत किया करता था । संसद में वह १८३२ से १८४१ तक रहा । उसने अनेक पुस्तकें लिखीं, किन्तु उनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण निम्नलिखित तीन हैं—

- (1) Fragments on Ethical Subject (1876).
- (2) Essentials of Parliamentary Reform (1831).
- (3) Minor Works.

एलेक्जेंडर बेन (Alexander Bain, 1818-1903) —एलेक्जेंडर बेन एक बहुत बड़ा मनोवैज्ञानिक, आचारशास्त्री और शिक्षा विशारद था । मिल तथा ग्रोट दोनों से ही उसके बड़े अच्छे सम्बन्ध थे । उन दोनों के साथ

उसने सम्पर्कवादी और उपयोगितावादी विचारधारा को प्रसारित करने में विशेष योग दिया था। डेविडसन के मत में बेन का उपयोगितावादियों में एक बड़ा निश्चित और स्पष्ट स्थान है। उसने उपयोगितावाद के मनोवैज्ञानिक और नैतिक मिथान्तों का विकास किया और इस तरह दार्शनिक उग्रवादियों की राजनैतिक विचारधारा को समर्थन प्रदान किया।¹

ग्रोट और मिल के समान बेन राजनीतिज्ञ नहीं था और उसने संसद में कभी प्रवेश नहीं किया। वह सुधारवादी दर्शन का माना हुआ विद्वान था और उसने शिक्षा सम्बन्धी व मनोविज्ञान सम्बन्धी अनेक पुस्तकें लिखीं। उसका दर्शन उसके निम्नलिखित ग्रन्थों में उपलब्ध है—

- 1 The Senses and the Intellect (1855)
- 2 The Emotions and the Will (1859)
- 3 Mental and Moral Science
4. Education as a Science
- 5 Logic.

राजनीतिशास्त्र से सम्बन्धित उसके विचार 'Logic' ग्रन्थ की पांचवीं प्रति में बड़े विवेकपूर्ण ढंग से दिये हैं।

जेम्स मिल जिस तरह उपयोगितावादी दर्शन का प्रमुख मनोवैज्ञानिक विचारक माना जाता है, ठीक उसी प्रकार बेन को उसका सच्चा उत्तराधिकारी भी माना जाता है। इसी तरह जिस प्रकार जॉन स्टुअर्ट मिल ने उपयोगितावाद के दर्शन का व्यापक ग्रन्थ प्रदान किया, ठीक उसी रूढ़ि में बेन ने उसे मनोवैज्ञानिक रूप में प्रस्तुत करने की चेष्टा की। बेन द्वारा प्रतिपादित मनोविज्ञान का रूप ग्रन्थ उपयोगितावादी विचारकों की भाँति की सम्पर्कवादी था और उसका प्रमुख अंग 'अनुभूति' था। किन्तु सम्पर्कवादी मनोविज्ञान को प्रस्तुत करने के अतिरिक्त बेन की रूढ़ि एक उपयोगितावादी नीतिज्ञ के रूप में अधिक है। 'उसने आनन्द और पीड़ा की प्रकृति का विवेचन करके आनन्दसुख और उत्तेजन प्रवृत्ति (Self-satisfaction and Stimulation) के सिद्धान्तों की व्याख्या प्रस्तुत की थी। इसमें भी आगे आनन्द का पूर्ण और तीव्र विवेचन पीड़ा पर यह निष्कर्ष किया है कि आनन्द पीड़ा के अतिरिक्त सुख का अंग है (The surplus of pleasure over pain) जिसे मानसिक सम्भावनाएँ अधिक से अधिक मात्रा में ग्रहण करती हैं और वेदना को अधिकाधिक सम्भावनाओं को नष्ट करने में भाग देती हैं। उपयोगितावादियों के लिये बेन का यह मत बड़ा महत्वपूर्ण था।"

1 "Bain occupies a very definite and distinct place in the history of Utilitarianism."

वेन ने उपयोगितावादी विचारधारा को दूसरा महत्वपूर्ण लाभ यह प्रदान किया कि उसने उपयोगितावादी नैतिकता को “उस व्यर्थ की पीड़ा-जनक और विशादपूर्ण स्थिति से मुक्ति दिला दी जो अनस्तवादी सिद्धान्त के नाते उसे प्रतिक्षण वहन करनी पड़ती थी।” वेन ने सुख की अपनी परिभाषा देने का प्रयत्न किया। सुख और दुःख के मनोभावों का वेन द्वारा किया गया विश्लेषण उपयोगितावादी विचारकों के लिये बड़ा लाभदायक सिद्ध हुआ। जॉन स्टुअर्ट मिल ने उदासीन एवं निर्पेक्ष आनन्द भावना को प्रतिबोधन और अनुभूति के अन्तर्गत माना था। वह इन सबसे पृथक् आनन्द की भावना किसी भी रूप में छिपी हुई स्वार्थप्रियता नहीं मानता था बल्कि इसके विपरीत मानव प्रकृति के स्वतन्त्र और प्रभावपूर्ण अस्तित्व को स्वीकार करता था। सुख और उदासीन भावना के सम्बन्ध को अपनी विचार पद्धति से प्रकट करते हुये उसने लिखा है, “जहां तक मैं उदासीन भावना का मूल्यांकन कर पाता हूँ, वे आनन्द प्राप्ति से सर्वथा भिन्न होती हैं और उनकी अभिव्यक्ति पीड़ा से बचने की प्रवृत्ति के रूप में होती है। वे हमें आनन्द की हत्या करके बिना किसी प्रयोजन के पीड़ा स्वीकार करने की ओर ले जाती हैं। मैं यह अनुभव करता हूँ कि हमको इस विरोधाभास का साक्षात्कार करना चाहिये क्योंकि यह सत्य है कि मनुष्य में ये चालक-शक्तियाँ होती हैं जो हमें आनन्द से वंचित करके उसके विरुद्ध करने की प्रेरणा देती हैं। मात्र इतना कह देना ही पर्याप्त नहीं होगा कि चूंकि हम अमुक कार्य करते हैं इसलिए हमारे आनन्द की गति भी उसी के अनुकूल होती है। इस प्रकार की चिंतनविधि समस्या में आवश्यक उन्नत भाव पैदा कर देती है।.....मात्र यही एक तरीका है जो हमारी प्रकृत्यानुसार किसी भी शुभ कर्म और उदार व्यवहार का मूल्यांकन कर सकता है।”¹

-
1. “So far as I am able to judge of our disinterested impulses they are wholly distinct from the attainment of pleasure and the avoidance of pain. They lead us, I believe, to sacrifice pleasures and incur pains, without any compensation. It seems to me that we must face the seeming paradox—that there are, in the human mind, motives that pull against our happiness. It will not to do say that because we act so and so, therefore, our greatest happiness lies in that course. This takes the very question in dispute.... This is the only view compatible with our habit of praising and rewarding acts of virtue. If a man were in as good a position under an act of great self-denial, as if he had not performed it, we might leave him unnoticed. If he has rather gained than lost by the transaction, he could dispense with any reward from us.”

QUESTIONS

Q 1. "Utilitarianism is primarily an ethical theory based upon the psychological theory known as Hedonism" Discuss.

"उपयोगितावाद मुख्यतः एक नैतिक सिद्धान्त है जो हिडोनिज्म नामक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त पर आधारित है।" विवेचना कीजिए।

Q 2. "Quantity of pleasure being equal pushpin is as good as poetry." Comment.

"यदि सुख की मात्रा समान हो तो मडकों का खेल या कविता एक ही बात है।" विवेचना करो।

Q. 3. Describe critically the general features of Utilitarian Philosophy.

उपयोगितावादी दर्शन की सामान्य विशेषताओं का समालोचनात्मक वर्णन करो।

Or

What do you understand by the Theory of Utilitarian ? Discuss its defects in detail.

उपयोगितावादी सिद्धान्त से आप क्या समझते हैं ? इसके दोषों का विस्तार के साथ विवेचन कीजिये।

Q 4. Explain and criticise the basic principles of Bentham's Utilitarianism and estimate the importance of Bentham in the history political thought.

बेन्थम के उपयोगितावाद के आधारभूत सिद्धांतों की व्याख्या और उनकी आलोचना कीजिए तथा राजनीतिक विचारों के इतिहास में बेन्थम के महत्व का मूल्यांकन करें।

Q 5. "Nature has placed mankind under the governance of two Sovereign master, pleasure and pain. It is so for them alone to point out that what we ought to do as well as to determine what we shall do." Explain and discuss this statement of Bentham.

"प्रकृति ने मनुष्य जाति का दो सम्प्रभु स्वामियों—पुन्य और दुःख को सौंप रखा है। हमें क्या करना चाहिये और क्या नहीं, यह बतलाना उन्हीं का कार्य है।" बेन्थम के इस कथन की विस्तारपूर्वक व्याख्या कीजिए।

Q. 6. State the moral and psychological foundations of Bentham's Utilitarianism.

बेन्थम के उपयोगितावाद के नैतिक और मनोवैज्ञानिक आधारों की व्याख्या कीजिए।

Q 7. "The greatest good of the greatest number" is the pivot round which Bentham's political ideas rotate. Discuss Also tell whether the validity of the maxim, the greatest good of the greatest number is unquestionable.

“अधिकतम मनुष्यों का अधिकतम कल्याण” वह घुरी है जिसके चारों ओर वेन्थम के राजनैतिक विचार चक्कर काटते हैं। विवेचना कीजिए। साथ ही यह भी बताइये कि क्या अधिकतम मनुष्यों के अधिकतम कल्याण के सिद्धान्त की वैधानिकता अविवादास्पद है।

Q. 8. Explain Bentham's views on the nature and functions of the State.

राज्य की प्रकृति एवं उसके कार्यों के बारे में वेन्थम के विचारों की व्याख्या कीजिये।

Or

Explain Benthamite political philosophy. Briefly sketch his contribution to political thought.

वेन्थम के राजनीति-दर्शन की व्याख्या कीजिए। संक्षेप में उसकी राजनीतिक चिन्तन की देन भी बताइए।

Q. 9. “Benthamism shorn off crudities is simply humanism.” (Ivor Brown). Examine it critically.

“यदि वेन्थम की विचारधारा से उसके क्रूर सिद्धान्त निकाल दिये जायें तो यह मानवतावाद की एक उज्ज्वल परिचायिका सिद्ध होता है।” आइवर ब्राउन के इस कथन की विवेचना कीजिए।

Q. 10. “Each is to count for one, and no one for more than one.” (Bentham) Discuss.

‘प्रत्येक व्यक्ति की गिनती एक के लिए होनी चाहिये। एक से अधिक किसी को न समझा जाना चाहिए।’—वेन्थम। टिप्पणी करिए।

Q. 11. Give a critical assessment of Utilitarianism.

उपयोगितावाद की विवेचनात्मक व्याख्या कीजिये।

Q. 12. “A thing is said to promote the interest of an individual where it tends to add to the sum total of his pleasure or to diminish the sum total of his pains.” Comment.

“कोई वस्तु व्यक्ति के हित की वृद्धि उस समय करती हुई कही जाती है, जब वह उसके पूरे सुख के योग को बढ़ाती हो या उसके सब दुखों के योग को घटाती हो।” विवेचना करो।

Q. 13. “In his desire to safeguard Utilitarianism from the reproaches levelled against it, Mill goes forwards over throwing the whole Utilitarian position.” —(Wayper) Discuss.

“मिल उपयोगितावाद की की गई निन्दाओं से उसके बचाव करने के प्रयत्न में सम्पूर्ण उपयोगितावादी स्थिति के विपरीत चला गया।”—(वेपर) विवेचना कीजिये।

Q. 14. Was J. S. Mill a Utilitarian? How far did he improve the principles of Benthamite Utilitarianism?

क्या जे० एस० मिल उपयोगितावादी थे? उन्होंने वेन्थम के उपयोगितावाद के सिद्धान्त में कहाँ तक सुधार किया?

Q 15. Examine the leading political ideas of Bentham and show how these were modified subsequently by J. S. Mill.

बेंथम के अग्रणी राजनीतिक विचारों की परीक्षा कीजिये और बताइये कि बाद में जे० एस० मिल द्वारा इनमें क्या सुधार किया गया।

Q 16 "In this (Mill's) interpretation of Utilitarianism very little of Bentham remains..." (Maxey) Discuss.

"मिल की उपयोगितावाद की पुनर्संमोक्षा में बेंथम की धारणाओं का बहुत ही कम भ्रम रह गया है।" विवेचना कीजिये।

Or

Q. 17 J. S. Mill "added new floors to the structure of utilitarianism and weakened the foundations"

जे० एस० मिल ने "उपयोगितावाद के ढांचे के हेतु नवीन स्तर प्रदान किया और आधार को दुबल बना दिया।" इस कथन की विवेचना कीजिये।

Q 18 "Mill was the prophet of an empty liberty and abstract individual" (Barker) Elucidate and examine

"मिल खोखली स्वतंत्रता और भ्रूत व्यक्ति के सिद्धान्त का सदेश-दाता था।"—(बार्कर) इस कथन की व्याख्या और समीक्षा कीजिये।

Q. 19. "The argument of Mill's essay on liberty went far beyond a merely utilitarian defence of liberty." (Sabine) Discuss

"मिल का व्यक्तिगत स्वतंत्रता का समर्थन उपयोगितावादी समर्थन से कुछ अधिक है।"—(सबाइन) विवेचना कीजिये।

Or

Critically analyse the Mill's theory of Individual liberty.

मिल के व्यक्तिगत स्वतंत्रता के सिद्धान्त की समालोचना कीजिये।

Q 20. Describe Mill's idea of liberty and show (i) how it was an improvement on the views of Bentham, and (ii) how far it fell short of the true theory?

मिल के स्वतंत्रता सम्बन्धी विचारों का वर्णन करिये और बताइये कि (i) यह बेंथम के विचारों पर सुधार कहाँ तक था, और (ii) यह सही सिद्धान्त से कम या दूर किस भाँति हो गये।

21. "If all mankind minus one were of my opinion and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person than he, if had not the power, would be justified in silencing mankind."

Comment on this statement of John Stuart Mill

"यदि एक व्यक्ति का कोई विचार सम्पूर्ण मानव-जाति के विचार से भिन्न हो तो सम्पूर्ण मानव जाति को भी उस व्यक्ति के विचार को मूक करने का अधिकार नहीं होना चाहिये—ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि यदि व्यक्ति के पास शक्ति होती तो उसे मानव-जाति को चुप करने का अधिकार नहीं है।" मिल के इस कथन की विवेचना कीजिये।

Q. 22. Examine J. S. Mill's view on Representative Government and estimate their validity today.

प्रतिनिधि सरकार के बारे में मिल के विचारों की परीक्षा कीजिये और वर्तमान काल में उनकी वैधानिकता का मूल्यांकन कीजिये ।

Q. 23. "I regard it as wholly inadmissible that any person should participate in the suffrage without being able to read, write, and I will add, perform the common operations of Arithmatic." In light of this statement describe Mill's views on elections.

"मैं इस बात को कभी स्वीकार नहीं कर सकता कि किसी ऐसे व्यक्ति को मताधिकार प्राप्त हो जो लिखना, पढ़ना और सामान्य गणित भी न जानता हो ।" इस कथन के प्रकाश में मिल के निर्वाचन सम्बन्धी विचारों को प्रकट कीजिये ।

Q. 24. John Stuart Mill has been described as a 'Reluctant Democrat.' Do you agree with this estimate ? Give reasons in support of your answer.

Q. 25. John Austin has been called the father of 'Positive Law' and determinate sovereignty. Does the statement go correct ? Explain fully.

जॉन आस्टिन को 'सकारात्मक कानून' और 'निश्चित सम्प्रभुता' का पिता कहा जाता है । क्या यह कथन सत्य है ? विस्तार से बताइये ।

Q. 26. "Austin's conception of sovereignty is a monist-view unacceptable in the present circumstances." Discuss.

Or

How the Austin's conception of sovereignty has been attacked by the Historians and the Pluralists ?

"सम्प्रभुता की आस्टिन की धारणा एक अनन्यत्वं दृष्टिकोण है जो आधुनिक परिस्थितियों में अमान्य है ।" विवेचना कीजिये ।

अथवा

आस्टिन की सम्प्रभुता की धारणा पर इतिहासज्ञों और बहुलवादियों द्वारा किस भांति आक्रमण किये गये हैं ?

Q. 27. "Law as an expression of will by a determinate Superior that a certain course of Conduct come to pass failing, which an evil will come upon deviates from that course." (Austin) Discuss.

"विधि एक सुनिश्चित उच्चतर मानव द्वारा इच्छा की अभिव्यक्ति है कि एक निश्चित आचरण किया जाना चाहिये, जो व्यक्ति उसके अनुसार आचरण नहीं करेगा उसकी कठिन फल भोगना पड़ेगा ।" विवेचना कीजिये ।

Q. 28. Discuss the main Political ideas of—(1) George Grote, (2) Alexander Bain.

SUGGESTED READINGS

- | | | |
|----|----------------|---|
| 1 | Atkinson C M | Jeremy Bentham |
| 2 | Bowle | Politics and Public Opinion in the 19th Century |
| 3 | Brown, I | English Political Theory |
| 4 | Catlin George | A History of the Political Philosophies |
| 5 | Davidson | Political Thought in England |
| 6 | Doyle | A History of Political Thought |
| 7 | Dunning | From Rousseau to Spencer |
| 8 | Hatevy E | The Growth of Philosophic Radicalism, 1952 |
| 9 | Hallowell | Main Currents in Modern Political Thought |
| 10 | Jones | Masters of Political Thought |
| 11 | Lancaster | Masters of Political Thought |
| 12 | Laski H J | Political Thought in England from |
| 13 | Maxey | |
| 14 | Rudolf | |
| 15 | Sorley | History of Political Philosophy |
| 16 | Sabine | A History of Political Theory |
| 17 | Wayper | Political Thought |
| 18 | Jeremy Bentham | Fragment on Government |
| 19 | L. Stephen | English Utilitarians |
| 20 | R. G. Gettle | History of Political Thought |
| 21 | Allen | Social and Political Ideas of the Revolutionary Era |
| 22 | Ebenstien W | Political Thought in Perspective |
| 23 | Coker F W | Readings in Political Philosophy 1938 |
| 24 | Mill | Utilitarianism Liberty and Representative Government Everyman's Liberty Introduction by Lindsay |
| 25 | James Mill | Essays on Govt |
| 26 | J S Mill | On Liberty |
| 27 | J S Mill | Representative Govt |
| 28 | J S Ribs | English Utilitarians |
| 29 | Laski | A Grammar of Politics |
| 30 | Laski | The Problem of Sovereignty |
| 31 | Merriam | History of Political Theories (Recent Times) |

PART – SECOND



आदर्शवादी विचारक (The Idealists)

३. इमेनुअल काण्ट
४. जार्ज विल्हेम फेड्रिक होगल
५. टॉमस हिल ग्रीन
६. ब्रैडले एवं बोसांके

"Nothing can possibly be conceived in the world all out of it which can be called good without qualifications except good will."

—Kant

freedom is the distinct quality of man. To renounce one's freedom is to renounce one's humanity, not to be free is therefore a renunciation of one's human rights and even of one's duties. Nothing sort of a state is the actualization of freedom."

—Hegel

"Human consciousness postulates liberty, liberty involves rights, rights demand the state."

—Barker

इमैनुअल कारण्ट

(IMMANUEL KANT)

(1724-1804)

उपयोगितावाद इंग्लैंड में औद्योगिक क्रांति से उत्पन्न स्थिति का सामना करने में असमर्थ रहा। अब प्रवृत्ति समष्टिवाद की ओर थी और इसका कोई औचित्य उपयोगितावाद के पास न था। परिवर्तित परिस्थितियों में उपयोगितावाद राजनीतिक रूप से निष्फल हो चुका था। विचारशील व्यक्ति यह अनुभव करने लगे थे कि राज्य के स्वरूप और उसके व्यक्ति से सम्बन्ध के किसी उपयुक्त सिद्धांत का रचना करने से पूर्व शुरुआत ही एक नवीन सिरे से करनी होगी। उन्हें विश्वास हो चला था कि मानव-स्वभाव की वैयक्तवादी खोखली धारणा की जगह एक अधिक सच्ची और समुचित धारणा प्रस्थापित करनी होगी। यह कार्य टॉमस हिल ग्रीन (T. H. Green) ने 'राजनीतिक कर्तव्य' (Political Obligation) पर अपने भाषणों में करने का प्रयत्न किया। ग्रीन आक्सफोर्ड का एक महत्वपूर्ण आदर्शवादी (Idealist) था।

आक्सफोर्ड में आदर्शवादी धारा का प्रवाह तात्कालिक रूप से जर्मन दार्शनिक आदर्शवाद का आगमन था। जर्मन आदर्शवाद का सूत्रपात इमैनुअल काण्ट (Immanuel Kant) से हुआ और इसकी चरम परिणति हीगल (Hegel) में देखने को मिली। इंग्लैंड में यद्यपि आदर्शवादी धारा के प्रवाहित होने का एक मूल कारण जर्मन आदर्शवाद था लेकिन यह मान लेना भूल होगी कि अंग्रेज आदर्शवादी आंदोलन पूर्णतः जर्मन आदर्शवाद की ही उपज थी। आक्सफोर्ड के आदर्शवादियों ने अरस्तु और प्लेटो की दार्शनिकता से कम प्रेरणा ग्रहण नहीं की थी।

आदर्शवाद का अभिप्राय और उसकी ऐतिहासिक परस्परता (Meaning and history of Idealism) — राजनीति के इतिहास में आदर्शवादी सिद्धांत अनेकों नामों से विख्यात है। चरमतावादी सिद्धांत (Absolutist Theory), दार्शनिक सिद्धांत (Philosophical Theory), तात्त्विक सिद्धांत (Metaphysical Theory), और मैकाइवर के शब्दों में "रहस्यवादी सिद्धांत" (Mystical Theory) आदि एक ही आदर्शवादी सिद्धांत के विभिन्न नाम हैं। यद्यपि ये अनेकों नाम आदर्शवादी विचार के घरातल के नीचे वहने

वाले उन धाराओं की ओर सवेत करते हैं, जो जर्मन तथा प्रेजी विचारक, हीगल, वाण्ट, प्रीन, योसाबेट आदि के राजनीतिक दर्शनों से प्रवाहित होकर आदर्शवाद रूपी नदी को जन्म देती है। राज्य का आदर्शवादी सिद्धांत राज्य तथा समाज का एक आदर्श विषय प्रस्तुत करता है, जो व्यावहारिक दृष्टि से कुछ कठिनाइयों से पूर्ण होते हुये भी, दार्शनिक दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण है। यह सिद्धान्त अत्यन्त आवात्मिक (Abstract) तथा तर्कपूर्ण (Logical) है। राज्य की 'एक वास्तविक' तथ्या (Actual fact) न मानकर यह उसे एक आदर्श (Ideal) अथवा पूर्ण (Perfect) वस्तु मानकर आगे बढ़ता है, जिसके कारण इसके परिणामों का आधार अनुभव तथा निरीक्षण न होकर शुद्ध तर्क तथा आध्यात्मिकता है। आदर्शवादियों को इस बात की चिन्ता नहीं कि वर्तमान राज्य का रूप क्या है। वे उसे उसकी यथार्थताओं (Realities) से अलग कर केवल इस बात पर विचार करते हैं कि एक आदर्श राज्य की क्या होना चाहिए। इसी कारण उनके दर्शन में राज्य का स्थान दैविक महत्ता तक पहुँच गया है और व्यक्ति तथा उसकी स्वतन्त्रता बड़ी निर्दयतापूर्वक कुचल दी गई है।

राजनीति में आदर्शवादी परम्परा का इतिहास कई-कई पर खण्डित होते हुए भी बहुत प्राचीन तथा लम्बा है, जो यूनानियों से लेकर आज तक गूँसलाबद्ध रूप में बँटा जा सकता है। राजनीतिक आदर्शवाद की अनेक बातें अरस्तु (Aristotle) और प्लेटो (Plato) के दर्शनों में प्राप्त होती हैं। अरस्तु का यह सूत्र कि 'मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है' आदर्शवादी परम्परा का आधारभूत सिद्धांत बन गया है। अरस्तु ने राज्य की उपयोगिता व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए स्वीकार की है। अरस्तु की भाँति प्लेटो ने भी नैतिक प्रणाली में विश्वास प्रकट किया है।

प्राचीन यूनान के दार्शनिकों की राज्य के सम्बन्ध में नैतिक पक्ष की धारणा, मध्ययुग में चर्च तथा राज्य के सभ्य कारण बहुत समय तक सुप्त अवस्था में पड़े रहे। १७ वीं शताब्दी के पुनर्जागरण काल में एक बार फिर यूनानी दर्शन के प्रति विद्वानों ने जिज्ञासा जागृत की। टॉमस मूर ने प्लेटो के आदर्शवादी राज्य की कल्पना से प्रभावित होकर अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'Utopia' की रचना की। 'यद्यपि इस युग में व्यक्तित्व के सिद्धांत का प्रतिपादन हो चुका था, जो आगे चलकर आदर्शवादी विचारधारा का आधार-शिला बना परन्तु यह काल आदर्शवादी परम्परा के लिए अधिक शुभ सिद्ध नहीं हुआ।"

आधुनिक युग में यूनानी विचारधारा का पुनरुत्थान रूसो द्वारा किया गया। उसकी सामान्य इच्छा (General Will) इसी दर्शन अर्थात् आदर्शवाद पर आधारित है। रूसो के उपरान्त जर्मनी आदर्शवाद का घर बन गया, जहाँ इस दर्शन का विकास प्रधानतः १८वीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुआ। वास्तव में 'फ्रांस की राज्य क्रान्ति से प्रभावित जर्मन जनता के केन्द्रस्थ अवस्था सम्बन्धी विचारों को केवल आदर्शवादी दार्शनिकों के विचार ही समुद्र कर सकते थे।" जर्मनी के आदर्शवादी लेखकों में काण्ट (Kant), फिक्टे

(Fichte), तथा हीगल (Hegel) के नाम प्रसिद्ध हैं। कान्ट को इस दर्शन का वर्तमानयुगीन जनक पुकारा जा सकता है। उसका आदर्शवाद उदारवादी था। यह उदारवादी तत्व फिस्टे में कम होकर हीगल में पूर्णतया समाप्त हो गया। आदर्शवादी जर्मन स्कूल के साथ इंग्लैण्ड में भी आदर्शवादी विचारधारा विकसित हुई। इंग्लैण्ड के आदर्शवादी लेखकों में ग्रीन, ब्रेडले, बोसांके आदि अधिक प्रसिद्ध हैं। यदि जर्मनी का आदर्शवाद उग्रवादी था तो इंग्लैण्ड का उदारवादी।

आदर्शवाद के प्रमुख सिद्धान्त (Main Principles of Idealism)

१९वीं शताब्दी की राजनैतिक विचारधाराओं में आदर्शवाद का शक्तिशाली प्रभाव रहा है। आदर्शवाद की दोनों—उग्रवादी तथा उदारवादी—प्रणालियों के मौलिक सिद्धान्तों की व्याख्या करने से पूर्व भूमिका-स्वरूप संक्षिप्त उल्लेख करना अप्रासंगिक न होगा—

(१) राज्य एक नैतिक संस्था है—आदर्शवादी विचारक राज्य को भौतिक आदर्शों की पूर्ति करनेवाला एक साधन न मानकर, उसे एक नैतिक संस्था (Ethical Institution) मानते हैं। राज्यकीय संगठन द्वारा ही व्यक्ति को योग्य, विवेकयुक्त तथा नैतिक बनने के अवसर प्राप्त होते हैं—ऐसी आदर्शवादियों की मान्यता है। इस बात पर सारे आदर्शवादी अस्तु के साथ एक मत है कि “राज्य सभ्य जीवन की प्रथम आवश्यकता है और केवल देवता अथवा जानवरों को ही राज्य की आवश्यकता नहीं होती है।”¹ आदर्शवादियों के अनुसार राज्य का उद्देश्य सुख-वृद्धि नहीं है, जैसा कि उपयोगितावादी कहते हैं, बल्कि उन परिस्थितियों को बनाये रखना है जिनका होना नागरिकों के सर्वश्रेष्ठ जीवन के लिये नैतिक है। अग्रेज विचारक बोसांके का कथन है कि, “राज्य एक नैतिक विचार का मूर्तरूप (An embodiment of ethical idea) है।” आदर्शवादियों के अनुसार राज्य का जन्म कहीं बाहर से नहीं हुआ बल्कि “वह हमारे नैतिक विचार का ही प्रत्यक्षीकरण (Realisation of moral idea) है जो हमारे पूर्ण विकास के लिये परम आवश्यक है। पुनः बोसांके के ही शब्दों में, “राज्य विश्वव्यापी संगठन का एक अंग न होकर समस्त नैतिक संसार का अभिभावक है (State is the guardian of whole moral world and not a factor within an organised moral world)।” कान्ट के विचारों को विकसित करते हुए हीगल भी इसी परिणाम पर पहुँचा कि राज्य सामाजिक सदाचार की वृद्धि के लिये कायम है। हीगल के स्वयं के शब्दों में, “सामाजिक आचार की उच्चतम कला राज्य में व्यक्त होती है। राज्य विवेक का सर्वोच्च रूप है और वही यथार्थता का संरक्षक है।”

(२) राज्य एक अनिवार्य संस्था है—आदर्शवादियों की मान्यता है

1. “State is the first condition of civilized life—and it is only God’s and animal that do not require state.”

कि नैतिक सस्था होने के कारण राज्य का समाज में अस्तित्व आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य है। अस्तु के सिद्धान्त में उनकी दृढ़ भावना है कि "मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है," इसलिये वह समाज अथवा राज्य से पृथक् रहकर कभी शांति प्राप्त नहीं कर सकता। हाँस, लॉक आदि की भांति आदर्शवादी यह नहीं मानते कि समाज के विकास में कोई प्राकृतिक दशा जैसा राज्य-विहीन समय भी रहा होगा। उनके अनुसार राज्य से पृथक् रहनेवाला मनुष्य स्वयं अपने में एक विरोध (Contradiction in himself) है। राज्य-विहीन अवस्था में अथवा राज्य की अनुपस्थिति में न केवल समाज अस्तित्वहीन एवं कानूनहीन होगा बल्कि राज्यहीन समुदाय के लोग अत्यन्त चरित्रहीन एवं बन्धु आचरण करनेवाले होंगे। अतः आदर्शवादियों की यह निश्चित धारणा है कि, "एक सभ्य, सुसंस्कृत, नैतिक एवं परिपूर्ण रूप से विकसित समाज की सम्भावना के बिना राज्य की एक विचारशून्य कल्पना है।"

(३) राज्य सर्व शक्तिमान है—राज्य के सम्बन्ध में आदर्शवादियों की कल्पना सर्व सत्तावादी है। उग्र आदर्शवादी हीगल के शब्दों में, "राज्य स्वयं ईश्वर है। वह पृथ्वी पर स्थित देवी विचार है (The state is God itself. It is the divine idea as it exists on earth)।" पुनः हीगल ही के कथनानुसार "राज्य पृथ्वी पर साक्षात् ईश्वर का आगमन है। वह एक ऐसी देवी इच्छा है जो विश्वव्यापी व्यवस्था में वास्तविक रूप में प्रकट होती है (The state is the march of God on earth. It is the divine will)।"

धिकारवादी राज्य (Totalitarian State) की कल्पना है, जिसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार किसी को नहीं हो सकता। ग्रीन जैसे उदार आदर्शवादी ने व्यक्ति को कुछ परिस्थितियों में राज्य के विरुद्ध जाति करने का अधिकार प्रदान किया है।

(४) राज्य और व्यक्ति में कोई वारस्परिक विरोध नहीं है—आदर्शवादी व्यक्ति और राज्य में कोई विरोध नहीं मानता। "राज्य बनाम व्यक्ति" (State Versus Individual) जैसे किसी भी सम्भावित झगड़े को आदर्शवाद एवं नितान्त ही आदर धारणा मानता है। राज्य का उद्देश्य मानव व्यक्तित्व का पूर्ण तथा स्वतन्त्र विकास है, अतः राज्य के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों और व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिये घातक राज्य की शक्ति के सम्पूर्ण विचार को ही तिलान्जली दे देनी चाहिये। आदर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य की सच्ची जड़ें व्यक्ति के हृदय में हैं और एक असभ्य, बर्बर एवं भ्रष्ट पशुवत आचरण करनेवाले मनुष्य को सुसंस्कृत मानव एवं दिव्य बनानेवाली यह सस्था, निश्चय ही व्यक्ति की सच्ची मित्र है। व्यक्ति का सदाचार भी इसी बात में निहित है कि वह अपने सामाजिक धर्म के पालन से विमुक्त न हो। इसमें कोई सन्देह नहीं कि अपनी इन धारणाओं से आदर्शवाद विचार-जगत में एक अन्तिम उत्पन्न करता है। बार्बर के बचनानुसार—“एक ऐसे केन्द्रीय व्यक्ति से, जिसके लिए सामाजिक संगठन डाला हुआ माना जाता है, आरम्भ करने के

स्थान में आदर्शवादी एक केन्द्रीय सामाजिक संगठन से आरम्भ करता है जिसमें कि व्यक्ति को अपना निर्धारित कर्तव्य-क्षेत्र खोजना चाहिए।¹

(५) राज्य का अपना उद्देश्य तथा व्यक्तित्व है—व्यक्तिवादियों के विपरीत आदर्शवादियों के अनुसार राज्य का अपना पृथक् एवं स्वतन्त्र व्यक्तित्व एवं अस्तित्व होता है। राज्य के सदस्यों से पृथक् राज्य की अपनी एक इच्छा होती है जो नागरिकों की सामूहिक इच्छा से स्वतन्त्र होते हुए भी, उससे भिन्न नहीं होती। राज्य के व्यक्तित्व की धारणा की पूर्ण अभिव्यक्ति हीगल में हुई है जो राज्य को “एक आत्म-चैतन्य नैतिक तत्व, एक आत्मज्ञानी और आत्मानुभवी व्यक्ति” मानता है। “राज्य अपने घटकों के योग से कुछ अविक्त है और उसकी अपनी आत्मा होती है”—आदर्शवादी विचार की यह एक आधारभूत विशेषता है।

(६) राज्य मनुष्य की सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है—रूसो का सामान्य इच्छा का सिद्धांत, आदर्शवादी दर्शन का केन्द्रबिन्दु है। आदर्शवादियों के अनुसार विभिन्न सध, संस्थान एवं संस्थाएँ, जिनका निर्माण सामान्य रुचियों की पूर्ति के हेतु किया जाता है, समूह मस्तिष्क का प्रतिनिधित्व करते हैं। परन्तु इन सब के बीच सामन्जस्य राज्य द्वारा ही स्थापित किया जाता है। राज्य हमारी अन्तर चेतना अथवा वास्तविक इच्छा की अभिव्यक्ति होने के कारण सामान्य इच्छा का प्रतीक है। दूसरे शब्दों में राज्य केवल वे ही कार्य करता है जो हमारा पवित्र एवं निःस्वार्थ अन्तःकरण चाहता है अथवा जो हमें सामाजिक प्राणी होने के नाते करने चाहिये। आदर्शवाद की मान्यता है कि व्यक्तिगत विकास की परिपक्वता एवं पूर्तिपूर्णता का ही दूसरा नाम राज्य है।

(७) राज्य का आधार बल नहीं इच्छा है—आदर्शवादी सिद्धान्त के अनुसार राज्य का आधार इच्छा है, शक्ति अथवा बल नहीं। इसका अभिप्राय राज्य द्वारा बल प्रयोग का पूर्ण निषेध नहीं है, बल्कि इसका अर्थ केवल यह है कि शक्ति-प्रयोग करने का अधिकार राज्य का मौलिक गुण नहीं है जैसा कि वेथम, ऑस्टिन आदि मानते थे। विख्यात आदर्शवादी टी० एच० ग्रीन का स्पष्ट मत है कि राज्य के विशाल ढाँचे को स्थिर रखनेवाला स्तम्भ, राज्य के जीवन का सच्चा और वास्तविक आधार बल या शक्ति न होकर इच्छा है। यदि राज्य भय उत्पन्न करके अपनी आज्ञाओं का पालन करवाता है तो वह राज्य कभी भी स्थायी नहीं हो सकता। राज्य की सेवा करने से हम अपनी उच्चतर आत्मा के आदेश का ही पालन करते हैं। हम राज्य की आज्ञा का पालन इसलिए करते हैं क्योंकि हम जानते हैं कि राज्य हमारी सच्ची और उच्चतर आत्मा का प्रतिनिधि है और इसके द्वारा ही वह सामान्य-हित प्राप्त किया जा सकता है जिसका कि हमारा स्वयं का हित एक अभिन्न अङ्ग है।

1. “Instead of starting from a central individual, to whom the social system is supposed to be adjusted, the idealist starts from a central social system, in which the individual must find his appointed orbit of duty.”

—Barker : Political Thought in England, P. 11

(८) राज्य की आज्ञापालन करना ही स्वतन्त्रता है—आदर्शवादी स्वतन्त्रता का रूप सकारात्मक है। उनके अनुसार राज्य के सभी वातून व्यक्ति को पूर्णता दिलाने के लिए एक वातावरण का सृजन करते हैं जिसके अन्तर्गत रहकर के वह स्वतन्त्रता का उपयोग कर सकता है। इसलिए आदर्शवादी के मतानुसार राज्य के किसी भी कानून की ध्वजा करना अपनी ही स्वतन्त्रता के मांग में रोड़े धटकाना है। आदर्शवादी पूर्ण स्वतन्त्रता के उपासर नहीं हैं। वे पूर्ण स्वतन्त्रता को स्वाधीनता का निषेध (Negation of Liberty) मानते हैं। यद्यपि की अनुपस्थिति में स्वतन्त्रता केवल शक्तिशाली व्यक्तियों का ही विशेषाधिकार मात्र रह जाता है। आदर्शवादियों का कहना है कि राजकीय आज्ञाओं का पालन करते समय हम किसी बाह्य सत्ता का नहीं अपितु स्वयं की ही मूर्तिमान इच्छा की आज्ञा का पालन करते हैं। जॉर्ज ब्रेडेले (Bradeley) के शब्दों में "मनुष्य की स्वतन्त्रता से हमारा अभिप्राय उस समाज के प्रति कर्तव्यों के पालन करने से है, जिसमें व्यक्ति समाज में अपना उचित स्थान प्राप्त कर सके।" स्वतन्त्रता, आदर्शवाद के अनुसार एक निश्चित वस्तु है। स्वयं वार्कर के मत में, "चेतना से स्वतन्त्रता उत्पन्न होती है स्वतन्त्रता अपने उपयोग के लिए कुछ अधिकार चाहती है और अधिकार राज्य चाहते हैं।" (Human consciousness postulates liberty, liberty involves rights and rights demand the state)

(९) राज्य अधिकारी का जन्मदाता है—आदर्शवादी, व्यक्तिवादियों एक सामाजिक अनुबन्ध के लेखकों की भांति, किन्हीं प्राकृतिक प्राक् राजनैतिक (Prepolitical) अधिकारों में विश्वास नहीं करते। उनकी परिभाषा के अनुसार 'अधिकार कुछ ऐसी बाह्य परिस्थितियाँ हैं जो मनुष्य के प्राकृतिक विकास के लिए आवश्यक हैं।' आदर्शवादी केवल राज्य को ही व्यक्ति के अधिकारों का नैतिक अभिवाक मानते हैं। राज्य द्वारा ही अधिकारों के संरक्षण में उनका विश्वास है।

(१०) राज्य साध्य है साधन नहीं—जहाँ व्यक्तिवाद और समाजवाद दोनों ही में राज्य को व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास के लिये साधन माना गया है, वहाँ आदर्शवादी राज्य का साध्य मानते हैं। अवयवात्मक मिश्रण का समर्थन करते हुये वे व्यक्ति और राज्य की पारस्परिक निर्भरता पर बल देते हैं। वे राज्य को केवल व्यक्तियों का समूह मात्र नहीं मानते। फिक्टे (Fichte) के शब्दों में, 'एक तैलचित्र केवल तैल कणों का समूह नहीं है, वह उससे अधिक है। जिस प्रकार एक पत्थर की मूर्ति संगमरमर के टुकड़ों का समूह मात्र नहीं है, जिस प्रकार एक मनुष्य घटकों तथा रक्त घमनियों का समूह मात्र न होकर उससे कहीं अधिक है, ठीक उसी प्रकार एक राष्ट्र बाह्य नियमों का समूह मात्र न होकर इससे अधिक है। (As an oil painting is something more than a mere aggregation of drops of oil as a statue is something more than a combination of marble particles as a man is something more than a mere quan-
so the nation is something
आदर्शवादियों की मान्यता है कि व्यक्ति
ह लिये। राज्य व्यक्ति की नैतिक

संस्था है। व्यक्ति के नैतिक जीवन का राज्य न केवल माध्यम है बल्कि संरक्षक भी है। राज्य से पृथक् व्यक्ति केवल भावात्मक वस्तु है।

(११) राज्य और समाज में कोई अन्तर नहीं है—आदर्शवादियों के अनुसार राज्य और समाज में कोई भेद नहीं है। वे मानव-कर्तव्यों को सामाजिक एवं राजनैतिक क्षेत्रों के अन्तर्गत विभाजित नहीं करते हैं। वे राज्य एवं समाज के कार्यक्षेत्रों में अनुरूपता स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि राज्य सामाजिक अस्तित्व का आवार है। सामाजिक और राजनैतिक समस्याएँ अभिन्न हैं। राज्य एवं समाज दोनों का लक्ष्य भी एक है—मनुष्य के व्यक्तित्व का विकास करना।

(१२) आदर्शवादी अंग्रेज विचारक मानते हैं कि नैतिकता एक आन्तरिक वस्तु है, जिसे राज्य न लागू करता है और न उसे कभी लागू करना चाहिये। आदर्शवादी राज्य में, व्यक्ति एक साथ ही अधिपति है और प्रजा भी, इसलिए यदि राज्य साधारण इच्छा की अवहेलना कर, परिपूर्ण जीवन के मार्ग की बाधाओं को दूर नहीं करता, तो व्यक्ति को अधिकार है कि अपने व्यक्तिगत क्षेत्र का अतिक्रमण होने पर उसके विरुद्ध विद्रोह करे। जर्मन दार्शनिक हीगल आदि व्यक्ति को यह अधिकार नहीं देते। जो भा हो इस विषय में सभी आदर्शवादी एकमत हैं कि राज्य का सच्चा कर्तव्य "नागरिक के जीवन को सुलझाकर उसे परिपूर्ण बनाना है।"

प्रचलित राजनीतिक विचारधाराओं में आदर्शवाद की कटु आलोचना हुई है। हां, यह अवश्य है कि आदर्शवाद की जितनी आलोचना उसके उग्र रूप के विरुद्ध हुई है उतनी नम्र रूप के विरुद्ध नहीं हुई है। बहुत से राजनीतिज्ञ तो हीगल के नाम तक से घृणा करते हैं। गार्नर (Garner) के अनुसार, "राजनीतिशास्त्र के लगभग सभी लेखक प्रत्यक्ष रूप से हीगल के विचारों और विशेषतः उसके राज्य के निरंकुश सिद्धान्त, राज्य का अंधविश्वास से आज्ञा पालन करने का भाव—जबकि राजकीय शक्ति अनुचित और अत्याचारी होती है, का तिरस्कार करते हैं कि राज्य स्वयं ही एक साध्य है, एक सर्वोत्तम संस्था और ईश्वर की देन है जिसके अधिकार और उद्देश्य नागरिकों के अधिकार और उद्देश्यों से भिन्न है।" आदर्शवाद की, की गई विभिन्न आलोचनाओं को यहाँ प्रस्तुत न करके अग्रिम पृष्ठों में विभिन्न आदर्शवादी विचारकों के दर्शन की आलोचना करते समय और सम्पूर्ण सिद्धान्त की आलोचनात्मक समीक्षा प्रस्तुत करते समय प्रकट करेंगे। यह उल्लेखनीय है कि आदर्शवादी विचारकों की सामान्य दार्शनिक धारणाओं का विस्तार से वर्णन करना विषय-वस्तु की दृष्टि से आवश्यक नहीं है। चूँकि विषय-वस्तु का सम्बन्ध केवल उनके राजनैतिक सिद्धान्तों से है, अतः उनके आध्यात्मिक एवं नैतिक दर्शन का उल्लेख केवल उसी सीमा तक किया जायगा जहाँ तक उनके राजनैतिक विचारों को समझने की दृष्टि से वह उपयोगी एवं आवश्यक होगा।

जर्मन आदर्शवादी : कान्ट
(German Idealist : Kant)
(1724-1804)

संक्षिप्त जीवन-परिचय—इमेनुअल कान्ट जर्मन आदर्शवादी दर्शन का

पिता कहा जाता है। कान्ट का जन्म १७२४ ई० में जर्मनी के कोनिग्सबर्ग क्षेत्र में हुआ था और देहान्त १८०४ में। कान्ट का जीवन मृत्यु-पर्यन्त बड़ा साधारण रहा। जीवन-पर्यन्त अविवाहित रहकर दर्शन, गणित और नीतिशास्त्र के गहरे अनुसंधान में इसने प्रायः व्यतीत की। इसका जीवन मानो ऋषियों की शैली पर आधारित था। प्रत्येक कार्य को निश्चित समय पर करने का वह प्रवृत्ति था। हीन (Heine) के प्रायः उद्धृत शब्दों में—“उसके जीवन का इतिहास लिखना बड़ा कठिन है क्योंकि न तो उसका जीवन था न इतिहास, क्योंकि वह जर्मनी की उत्तर-पूर्वी सीमा पर कोनिग्सबर्ग नामक एक पुराने कस्बे की शांत गली में एक यांत्रिक रूप से व्यवस्थित और कोमार्थ का जीवन व्यतीत करता था। मुझे विश्वास नहीं कि गिरजाघर का महान् घंटा भी अपने कार्य को इमेनुएल कान्ट की अपेक्षा अधिक निष्काम भाव तथा नियमित रूप से करता हो। सो कर उठना, कॉफी पीना, लिखना, पढ़ना, कालिज में व्याख्यान देना, खाना, घूमना सबका एक निश्चित समय था, और इमेनुएल कान्ट जब अपना खादी रंग का कोट पहिने हुये और मनीला छड़ी को हाथ में लिये हुये अपने घर को छोड़कर लाइम ट्री नामक सड़क के लिये रवाना हो जाता था तो पड़ोसी समझ जाते थे कि इस समय ठीक साढ़े तीन बजे हैं... .. और जब निश्चित समय पर गुजरता था तो वे मित्रतापूर्ण भाव से उसका अभिवादन करते थे और उससे अपनी घड़ी मिलाते थे।”²

बचपन से ही कुशाग्र बुद्धि कान्ट केवल एक सैद्धान्तिक राजनीतिज्ञ था जिसने राजनीति में कभी भाग नहीं लिया। अपनी शिक्षा पूर्ण करने के उपरान्त कान्ट कोनिग्सबर्ग विश्वविद्यालय में प्राध्यापक के पद पर नियुक्त हो गया और वही पर बाद में उसने अध्याप्य का पद सम्भाला। उसने अपने जन्म-नगर से बाहर कहीं भ्रमण नहीं किया। वह ३० वर्ष से भी अधिक समय तक कोनिग्सबर्ग के विश्वविद्यालय में ही न्यायशास्त्र और आध्यात्म-शास्त्र पढ़ना “हा। फ्रांस की राज्य क्रान्ति तथा अमेरिका के स्वाधीनता के युद्ध ने कान्ट की विचारधारा को अत्यधिक प्रभावित किया था। तत्कालीन

1. “The history of his life is hard to write, in as much as he had neither life nor history, for he lived a mechanically ordered and abstract old bachelor life in a quiet retired street of Königsberg, an old town on the north-east border of Germany. I do not believe that the great clock of the cathedral there did more regularly than its companion drinking writing, all had their fixed exactly half past coat with his Manilla cane in his hand, left his house door and went to the Lime Tree avenue and when he at the regular hour passed by, they greeted him as a friend and regulated their watches by him”.

—Heine

इंग्लैण्ड की स्थिति का भी उसे उत्तम ज्ञान था। कान्ट ने मौलिकता के नाम पर अपने दर्शन में कोई नवीनता प्रकट नहीं की। रूसो एवं मॉण्टेस्क्यू के राजनैतिक दर्शन से ही उसने प्रेरणा ग्रहण की और उनके आधार लिये गये विचारों को ही नवीनता के साथ उसने क्रमवद्ध किया। प्रसिद्ध इतिहासकार डनिंग शब्दों में—“राज्य के उद्भव और रूप के सम्बन्ध में कान्ट का सिद्धान्त ठीक वही है जो रूसो का था, और उसे उसने अपनी शब्दावली में अपनी तर्कनीति के साथ व्यक्त किया है। इसी प्रकार सरकार का विवेचन करने में वह मॉण्टेस्क्यू का अनुसरण करता है।” कान्ट को साधारण मनुष्यों की नैतिक गरिमा का संदेश रूसो के ग्रन्थों के अध्ययन से मिला और इस कारण उसने रूसो को “नैतिक जगत् का न्यूटन” कहकर पुकारा। मानव-स्वभाव का सम्मान करने में वह रूसो से कितना प्रभावित हुआ—इसका आभास उसके निम्नलिखित नोट से, जो उसने एक निबन्ध के हासिये पर लिखा था, मिलता है—

“एक समय था जब मैं यह सोचता था कि केवल यह (ज्ञान के लिये तीव्र प्यास और उसमें वृद्धि करने की अभिभ्रान्त भावना) ही मानव-जाति का सम्मान हो सकती है, और मैं उस साधारण मनुष्य से घृणा करता था जो कुछ नहीं जानता। रूसो ने मुझे सही मार्ग का दर्शन कराया। मेरा यह अंधा पक्षपात मिट गया। मैंने मानव स्वभाव का सम्मान करना सीखा, और यदि मुझे यह विश्वास न होता कि मानव-अधिकारों को प्रतिष्ठित करने के लिये इस विचार से दूसरों का भी मूल्य बढ़ सकता है तो मैं अपने आपको एक साधारण श्रमिक से कहीं अधिक बेकार समझता।”¹

कान्ट ने यह घोषणा की कि मानव कदापि साधन नहीं हो सकता, उसे सर्वदा साध्य ही रहना है। यह घोषणा प्रजातांत्रिक आदर्शवाद की आधारशिला है। कान्ट ने मौक्तिक सुखों को मान्यता न देकर आत्मिक शांति की महत्ता पर बल दिया।

रचनायें—कान्ट की वे महान् कृतियां जिनके कारण उसे इतनी ख्याति प्राप्त हुई, तीन हैं—

(१) *Critiques of Pure Reason* (1781)—इसमें कान्ट ने तत्त्व-ज्ञान और बौद्धिक संवित शास्त्र की विवेचना की।

(२) *Critique of Practical Reason* (1788)—इसमें नीति-शास्त्र की मीमांसा की गई है।

1. “There was a time when I thought that this alone (a-consuming thirst for knowledge and a restless passion to advance) could constitute the honour of mankind, and I despised the common man who knows nothing. Rousseau set me right. This blind prejudice vanished; I learnt to respect human nature, and I should consider myself for more useless than the ordinary working man if I did not believe that this view could give worth to all others to establish the rights of man”.

—Quoted by *Carl J. Friedrich*, in his *Introduction to the ‘Philosophy of Kant’*, in the *Modern Library Series*, P. 22-23

(२) Critique of Judgement—इसम कांट ने सौंदर्य शास्त्र का विश्लेषण वर प्रयोजन ग्राहक शक्ति का रहस्योद्घाटन किया।

इन तीन ग्रंथों के प्रतिरिक्त कांट की अन्य महत्वपूर्ण रचनायें ये हैं—

(४) Metaphysical First Principles of the Theory of Law (1799)—इसम कांट के कानून तथा सरकार सम्बन्धी विचार व्यक्त हुए हैं। इसकी रचना उसने ७० वर्ष से भी अधिक की अवस्था में की थी।

(५) Eternal Peace (1796)—इसमें कांट के शांति तथा युद्ध सम्बन्धी विचार सङ्गृहीत हैं।

कांट का मत था कि राजनीति का अध्ययन नैतिक दृष्टिकोण से किया जाय। अतः राजनीति का नतिवृत्ता के प्रसंग सहित अध्ययन करना ही कांट प्रणाली कही जाती है। कांट की मायता थी कि नतिकता मनुष्य की पूर्णता का मापदण्ड है। उसका यह विश्वास था कि नतिकता संप्रत्यक्ष होने पर राजनीति सबथा मूल्यहीन है और नैतिक भावों के आधार पर ही राजनीति का अध्ययन पूर्णतः उपयोगी एवं साधक हो सकता है।

काण्ट का नैतिक इच्छा तथा स्वतंत्रता सम्बन्धी विचार (Kant's Conception of Moral Will and Moral Liberty)

कांट के विचारों में उसकी नैतिक इच्छा तथा स्वतंत्रता सम्बन्धी धारणा सर्वाधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि इन्हीं के आधार पर उसने अपने समस्त विचारों को निर्धारित किया है। वह रूसो के नैतिक इच्छा अथवा साधारण इच्छा के सिद्धांत में अंतरांतर विश्वास करके आगे बढ़ता है और यह सिद्धांत ही उसके समूह दर्शन की आधारशिला है। कांट का मत है कि सच्चे अर्थों में केवल वही व्यक्ति स्वतंत्र है जो नैतिक रूप में स्वाधीन है। स्वतंत्रता का अर्थ वह यथा इच्छा तथा अनियंत्रित काम करने की उच्छृङ्खलता नहीं मानता। उसके मतानुसार एक व्यक्ति के उपराग योग्य सच्ची स्वतंत्रता वही है जो दूसरों के समान तथा सावदेशिक कानून द्वारा मर्यादित है। स्वतंत्रता को वह अधिकारों के साथ सम्बद्ध मानता है और उसकी मायता है कि स्वतंत्रता व्यक्ति की इच्छा का अधिकार है जिसे आत्मरूपित आदेशात्मक कर्तव्य भी कहा जा सकता है (Freedom is a right to will, a self imposed imperative duty)। इस प्रकार अधिकार और स्वतंत्रता के मध्य एक अन्योन्यायित सम्बन्ध स्थापित करता हुआ कांट नैतिक इच्छा की स्वाधीनता पर बल देता है।

कांट मानवीय इच्छाओं को दो भागों में विभाजित करता है—(१) व इच्छाएँ जिनके द्वारा मनुष्य वासना की प्रवृत्ति की ओर झुकता है, ये वास्तविक इच्छाएँ अनैतिक होती हैं और मनुष्य की यथाथ इच्छाओं का प्रतिनिधित्व नहीं कर सकती, (२) वे इच्छाएँ जो विवेक पर आधारित हैं इनका आधार नतिकता होती है और ये मनुष्य की यथाथ इच्छाओं का प्रतिनिधित्व करती हैं। कांट का कहना था कि स्वतंत्रता इसी नैतिक या यथाथ इच्छा का गुण है। रूसो ने नैतिक इच्छा को 'अच्छी इच्छा' (Good Will) के नाम से पुकारा है। कांट ने 'अच्छी इच्छा' का उपयोग आचारिक (Ethical) रूप में

किया है और बताया है कि नैतिक स्वतंत्रता इसी बात में अभिहित है कि मनुष्य अपनी 'मली इच्छा' के अनुकूल ही कार्य करे।

काण्ट ने नैतिक स्वतंत्रता की अपनी धारणा को स्पष्ट करते हुये कहा है कि मनुष्य कुछ मान्य सिद्धान्तों के अनुसार कार्य करता है, बुद्धि प्रधान और सदाचार विषयक है। यह स्वतंत्रता इसीलिये है कि इनके पालन में व्यक्ति किसी बाहरी नियम का पालन न करके उन नियमों का पालन करता है जो स्वयं उसके अन्तःकरण की आवाज है। काण्ट ने इस प्रकार के नियमों को "कर्तव्य के अटल आदेश" (Categorical Imperative of Duty) की संज्ञा दी है। कर्तव्य के अटल आदेश की व्याख्या करने से काण्ट की नैतिक स्वतंत्रता की धारणा और अधिक स्पष्ट हो जायेगी क्योंकि इन दोनों का आपस में घनिष्ट सम्बन्ध है।

हम यह नित्य ही अनुभव करते और देखते हैं कि हमारे अधिकांश कार्यों में 'यदि' की शर्त लगी रहती है। उदाहरणार्थ हम प्रायः कहते रहते हैं 'यदि मैं' प्रथम श्रेणी से पास होना चाहता हूँ तो मुझे परिश्रम करना चाहिये।' 'मुझे प्रातः उठना चाहिये यदि मैं चाहता हूँ कि मुझे प्रार्थना और व्यायाम दोनों के लिये समय मिले'। स्पष्ट है कि परिश्रम करना और प्रातः उठना 'मेरे' लिये तभी आवश्यक होंगे जब 'मैं' प्रथम श्रेणी से पास होने एवं प्रार्थना तथा व्यायाम दोनों के लिये समय चाहूँ। यदि मेरे समय में कर्तव्य के ये दोनों आदेश उपस्थित न हों तो मेरे परिश्रम करने और प्रातः उठने का कोई मूल्य ही नहीं होगा। चूँकि उपरोक्त आदेश मेरी अन्य इच्छाओं की तृप्ति के लिये अभीष्ट हैं अतः सशर्त आदेश (Hypothetical Imperative) कहा जा सकता है। काण्ट का कथन है कि कर्तव्य भी एक आदेश है जो एक विशेष प्रकार के कार्य की मांग करता है। लेकिन दूसरे सशर्त की अपेक्षा यह अटल (Categorical) है। दरअसल में हमारा कर्तव्यपालन करने का जो कर्तव्य है वह न तो किसी विशेष वस्तु की इच्छा पर निर्भर करता है और न यह किसी 'यदि' की शर्त से ही प्रतिबन्धित होता है। मनुष्य को चाहिये कि वह अपने कर्तव्य का पालन करे अथवा नैतिक नियम के अनुसार आचरण करे। ऐसा उसे इसलिये नहीं करना चाहिये कि वह स्वास्थ्य, धन, यश अथवा शक्ति आदि की किसी वस्तु की कामना करता है, बल्कि केवल इसलिये कि यह उसके वास्तविक स्वरूप का नियम है और ऐसा करके ही वह शाश्वत् सत्य को प्राप्त कर सकता है। हमारी इच्छा उसी हद तक शुभ है जिस तक कि वह हमारे कर्तव्य के अटल आदेश से निर्धारित होती है, इसलिये नहीं कि वह क्या करती है या क्या प्राप्त करती है।' काण्ट के शब्दों में "संसार में या संसार के बाहर भी हम किसी ऐसी चीज की कल्पना नहीं कर सकते जो निरपेक्ष रूप से अच्छी हो। केवल सद्भावना ही निरपेक्ष रूप से शुभ होती है। बुद्धि, चातुर्य, निर्णय शक्ति तथा मस्तिष्क के अन्य गुण निश्चित रूप से बहुत सी बातों में अच्छे और वांछनीय हैं। परन्तु इनका प्रयोग करनेवाली इच्छा अथवा चरित्र अच्छा नहीं है तो प्रकृति के ये ही उपहार अत्यन्त बुरे और आपत्तिपूर्ण हो उठते हैं।"¹

1. 'Nothing can possibly be conceived in the world, or even outside it, which can be called good without qualification,

उपरोक्त विचारों को सार रूप से सरल शब्दों में हम इस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं कि “काण्ट के अनुसार मनुष्य को नैतिक स्वतन्त्रता का धर्म है, नैतिक आधार पर आचरण करने से ही स्वतन्त्रता उपन्य हो सकती है क्योंकि नैतिकता मनुष्य पर बाहर से योनी गई वस्तु न होकर उसके स्वयं के मन्त करण की ही एक आत्मा होती है।”

काण्ट की इस समस्त धारणा की समीक्षा यही है कि मानव जीवन का मूल साध्य नैतिक स्वतन्त्रता है जो नैतिक नियम का पालन करने में निहित है। अतः प्रश्न यह उठता है कि “इस नैतिक नियम के अनुसार हमें क्या करना चाहिये?” काण्ट का कथन है कि इसका निगमन त्रिशुद्ध बुद्धि से हुआ है इसका कोई विशिष्ट तत्त्व नहीं हो सकता। यदि इस प्रकार का कोई विशिष्ट तत्त्व होता तो यह ससार व्यापी और घटम (Categorical) नहीं हो सकता था। काण्ट के अनुसार इसीलिए, नैतिक नियम की भाग केवल यही है प्रपचा हो सकती है कि हमें बिना किसी बाहरी बाधों पर विचार किये सदैव अपने वस्तुव्यपालन पर लगे रहना चाहिये। हमें स्वयं में एक ऐसी इच्छा उत्पन्न करनी चाहिये जो अपने आप में स्वयं शुभ हो। काण्ट ने नैतिक नियम के पालनार्थ कुछ सूक्तियाँ निगमित की हैं। ये सूक्तियाँ, जो एक यही सीमा तक हमारे आचरण का वष पदक्षण कर सकती हैं, निम्नानुसार हैं—

(१) व्यवहार अथवा आचरण इस प्रकार करें जो गार्वसीमित हो सके। मनुष्य का वही कार्य करना चाहिये जिसे सब कर सकें और जो सबके लिए उचित भी हो।

(२) अपने में अथवा किसी भी दूसरे व्यक्ति में जो मानवता है उसे सदैव साध्य समझते हुए आचरण करना चाहिए। उसे साधन कभी नहीं मानना चाहिये क्योंकि वह साधन कभी नहीं बनती। ऐसे आचरण से मानवता उच्चतर स्तरों की ओर प्रगतिशील बनी रहती है।

(३) आचरण इस प्रकार किया जाना चाहिए जिससे मनुष्य साध्यों के राज्य का सदस्य बना रहे। आचरण के समय हम मानव-जाति के लिए भ्रातृत्व का सम्बन्ध रखना चाहिये।

उपरोक्त सूक्तियों का सम्मिलित भाव यही है कि वही कार्य पूर्ण शुभ है जिसको करनेवाला यह इच्छा प्रकट कर सके कि समस्त मनुष्यों को उसी सिद्धान्त पर चलना चाहिए जिस पर कि वह आधारित हो। साथ ही समस्त मनुष्यों को अपना इच्छाओं की सृष्टि के लिए साधन बनाने की कामना का त्याग करना चाहिए और सम्पूर्ण मानव-जाति को एक महान् भ्रातृ मण्डल के रूप में स्वीकार करना चाहिये।

except a good will Intelligence, wit, judgment and the other
 may also become
 which is to make
 constitutes what is
 called character, is not good.”

काण्ट के राजनैतिक विचार. (Political Ideas of Kant)

काण्ट के राजनैतिक विचारों को स्पष्ट करने के लिए यह उचित होगा कि उन पर आवश्यकता एवं विषय-वस्तु के अनुरूप पृथक-पृथक शीर्षकों के अन्तर्गत प्रकाश डाला जाय।

काण्ट का व्यक्तिवादी दृष्टिकोण (Kant as an Individualist)—
आदर्शवादी होने के साथ-साथ काण्ट के दर्शन में व्यक्तिवादी तत्व भी स्पष्टतः लक्षित होते हैं। व्यक्ति के नैतिक स्वशासन पर जो यह बार-बार बल देता है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वह एक महान् व्यक्तिवादी है। हीगल के विपरीत वह बहुत अधिक मात्रा में व्यक्तित्व की गरिमा एवं महत्ता को सम्मान की दृष्टि से देखता है। वस्तुतः व्यक्ति की स्वतन्त्र इच्छा ही उसके दर्शन का केन्द्रबिन्दु तथा आरम्भ स्थल है। काण्ट के अनुसार व्यक्ति अपना उद्देश्य स्वयं है और कभी भी किसी अन्य साध्य का साधन नहीं माना जा सकता। काण्ट यहां पर परम्परागत आदर्शवादी दर्शन (Classical Idealism) से कुछ असहमति प्रकट करता है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि व्यक्ति केवल अपने स्वार्थ साधन तक ही सीमित रहे। काण्ट व्यक्तिगत स्वार्थ के साथ-साथ सार्वजनिक हित का ध्यान भी रखता है। वह यह नहीं चाहता कि व्यक्ति समाज को सर्वथा परे रखे हुए केवल निजी स्वार्थ के लिए ही कार्य करे, निजी स्वार्थ ही उसका एक मात्र लक्ष्य हो। उसके अपने शब्दों में—“सद्-इच्छा को छोड़कर संसार में या उससे बाहर ऐसी किसी वस्तु की कल्पना नहीं की जा सकती जिसे बिना किसी रोक के अच्छा कहा जा सके।”¹

काण्ट उस युग का प्रतिनिधित्व करता है जिसमें व्यक्तिवाद पूर्णतः लुप्त नहीं हो पाया था। वैयक्तिक स्वतन्त्रता का प्रबल समर्थक काण्ट स्वतन्त्रता को इतना बहुमूल्य समझता है कि वह उसे राज्य की चेनी पर भी बलिदान नहीं करना चाहता। वह व्यक्ति के ऊपर राज्य के नियन्त्रण का पक्षपाती नहीं है। यद्यपि वह यह मानता है कि सामुहिक अथवा सार्वजनिक हित के सम्मुख वैयक्तिक स्वतन्त्रता को उसके अधीन मानना चाहिये किन्तु इतने पर भी हीगल की भांति वह उसे निर्दयतापूर्वक कुचलने को तैयार नहीं है। वौगहान (Vaughan) के अनुसार, ‘न्याय तथा व्यक्तिगत स्वाधीनता के बीच उसके मस्तिष्क में स्पष्टतः एक मानसिक संघर्ष चल रहा है और इन दोनों में समन्वय स्थापित करने का उसे कोई मार्ग नहीं सूझता है। वह इतना अधिक ईमानदार है कि दोनों में से एक को भी बलिदान करने का उद्यत नहीं है।’²

1. “Nothing can possibly be conceived in the world all out of it which can be called good without qualifications except good will.”

—Kant

2. “It is clearly a conflict in his mind between the claims of justice and the claims of individual freedom. He does not see his way fully to reconcile the two. He is too honest to sacrifice either.”

—Vaughan

निश्चयतः एक श्रेष्ठ चीज है (Positive goods) न कि एक आवश्यक बुराई (Necessary evil)। वास्तव में काण्ट ने व्यक्ति और राज्य दोनों को ही महत्व दिया है, और बोगहान का यह कथन दोहराना उपयुक्त ही है कि, "न्याय तथा व्यक्तिगत स्वाधीनता के बीज उसके मस्तिष्क में स्पष्टतः एक मानसिक संघर्ष चल रहा है और इन दोनों में समन्वय स्थापित करने का उसे कोई मार्ग नहीं सूझता। वह इतना ईमानदार है कि दोनों में से एक को भी बलिदान करने को तैयार नहीं।"

काण्ट और सामाजिक समझौता (Kant and Social Contract) — काण्ट के ऊपर व्यक्तिवादो धारणा का एक स्पष्ट परिणाम यह है कि उसने राज्य के सावयवी रूप (Organic Nature) पर अधिक बल नहीं दिया है। काण्ट ने राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में कोई विवेचन न करते हुए भी उसका स्वरूप संविदात्मक (Contractual) माना है। उसने संविदा अथवा सामान्य समझौते का यह विचार रूसो के दर्शन से इसलिये लिया है, क्योंकि वह मानता है कि न्याय के अनुसार राज्य किसी भी व्यक्ति को कोई भी ऐसा कानून मानने के लिये बाध्य नहीं कर सकता जिसके लिये उसने पहले सहमति (Consent) न दे दी हो। काण्ट, रूसो की भांति, संविदा के विचार को एक विवेकसम्मत विचार के रूप में ग्रहण करता है। काण्ट की धारणा है कि संविदा द्वारा ही "यह समझा जा सकता है कि मनुष्य बाह्य स्वतन्त्रता का समर्पण कर देते हैं, लेकिन राज्य के घटक अथवा सदस्य के रूप में वे उसे तुरन्त ही वापिस भी प्राप्त कर लेते हैं। पूर्ण स्वतन्त्रता एक ऐसी स्वतन्त्रता है जिसे प्राप्त करने के लिये वे अपनी जगली कानूनहीन स्वतन्त्रता का परित्याग कर देते हैं। ऐसा करने से उनकी स्वतन्त्रता कम नहीं होती क्योंकि यह परिवर्तन उनकी स्वयं की इच्छानुसार होता है, परन्तु यह स्वतन्त्रता एक वैधानिक परतन्त्रता का रूप ले लेती है क्योंकि इसका स्थान एक अधिकारों तथा कानूनवाले राज्य में आ जाता है।"¹ काण्ट ने लिखा है "कि राज्य मनुष्यों का एक समूह है जो कुछ कानूनों को मानकर एकता के सूत्र में बंध जाते हैं। राज्य एक प्राकृतिक अनुबन्ध है जिसमें उसका प्रत्येक सदस्य अपनी बाह्य स्वतन्त्रता त्याग देता है और तुरन्त सामूहिक रूप से सम्पूर्ण सावयव की भांति स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेता है—ऐसा राष्ट्र एक राज्य कहलाता है।"²

1. "The men can be understood to 'surrender their external freedom in order to receive it immediately back again' as members of the commonwealth' 'They abandon their wild lawless freedom in order to substitute a perfect freedom, a freedom undiminished, because it is the creation of their own free legislative will; but a freedom which nevertheless assumes the form of a lawful dependence, because it takes its place in a realm of Right or Law'".

—Barker : Political Thought in England, P. 26

2. "A state is the unification of a mass of people by the acceptance of a set of legal statutes. The act by which the nation constitutes itself a state is the original contract or agreement by which act of its members gives up his outward freedom,

वाण्ट सविदा सिद्धान्त को ऐतिहासिक तथ्य के रूप में न मानकर दार्शनिक रूप में स्वीकार करता है। उसका विश्वास है कि समझौते की धारणा ही व्यक्ति और राज्य को एकता के सूत्र में बांध सकती है। वाण्ट का सामाजिक सविदा या समझौता एक सर्वधानिक प्रक्रिया है जिसके अनुसार शासन का रूप स्थापित हो जाता है और जो शासन एवं जनता के मध्य सम्बन्ध स्थापित कर देती है। यह सविदा प्राकृतिक अवस्था को संगठित राज्य में परिवर्तित नहीं करता। वाण्ट की दृष्टि से सामाजिक सविदा एक ऐसा नैतिक समझौता है जिसके अनुसार राज्य का निर्माण नहीं होता अपितु "सामाजिक जीवन की एक कम संगठित स्थिति से अधिक संगठित स्थिति में विकसित होना व्यक्त होता है।" दूसरे शब्दों में मनुष्य एक विधानहीन स्वाधीनता को छोड़कर एक उच्चतर स्वाधीनता को प्राप्त करते हैं। राज-नैतिक मौलिक प्रश्न जिसने वाण्ट को आकर्षित किया वह यह था कि किस प्रकार व्यक्तिगत इच्छाओं को एक सामान्य इच्छा (General will) में संगठित किया जाय जिससे पृथक् इच्छाओं की स्वाधीनता भी नष्ट न होने पावे, वरन् उसका प्रभाव और अधिक बढ जावे तथा उसको एक नये रूप में मान्यता प्राप्त हो जाये। वाण्ट के अनुसार "समस्त व्यक्तियों की इच्छा समस्त न्याय का स्रोत है, और न्याय का अर्थ प्रत्येक व्यक्ति की स्वतन्त्रता में समस्त व्यक्तियों की स्वतन्त्रता के दृष्टिकोण से इतनी सीमा तक प्रतिबन्ध है कि वह स्वतन्त्रता सामान्य नियमों के अन्तर्गत आ सके।"³

सम्पत्ति पर कान्ट के विचार (Kant's views on property)— सामान्य भादशवादियों ने भाति कान्ट भी व्यक्तिगत सम्पत्ति की व्यवस्था का स्वीकार करता है। सम्पत्ति के विषय में उसके विचार अरम व्यक्तिवादी हैं और वह यह मानता है कि सम्पत्ति के बिना मनुष्य का पूर्ण विकास नहीं हो सकता क्योंकि सम्पत्ति उसकी "इच्छा की अभिव्यक्ति मात्र ही तो है।" लेकिन यह मानता हुआ भी वह सम्पत्ति का अधिकार देते समय व्यक्ति पर अपने पड़ोसी के अधिकारों के सम्मान का बन्धन लगाता है। इस विचार के पीछे उसकी यह मान्यता निहित है कि सम्पत्ति का अधिकार वस्तुतः प्राकृतिक न होकर समाज-प्रदत्त अधिकार है। उसका कहना है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति के लिये किसी भी व्यक्ति को दूसरे के अधिकारों का हनन नहीं करना चाहिये। सम्पत्ति के अधिकार के प्रयोग के लिये उन समस्त व्यक्तियों की स्वीकृति की आवश्यकता होनी चाहिये जिनकी किसी सम्पत्ति में हानि हो सकती है।

to immediately re-assume it through his participation in the corporate whole, the nation regarded as a state".

—Kant

1

"... all justice, and justice in the interest of the whole is achieved by a general

—Kant

काण्ट का दण्ड सम्बन्धी विचार (Kant's views on punishment)—काण्ट समाज में शान्ति व्यवस्था स्थापित रखने के लिये एवं कानूनों के समुचित परिपालन हेतु दण्ड व्यवस्था को आवश्यक मानता है। उसके अनुसार कानून तभी मली प्रकार लागू किये जा सकते हैं जब उनके पीछे 'एक बाध्यकारी शक्ति' (Compulsion) का होना आवश्यक है। "मांविधानिक व्यवस्था (Constitutional Order) की स्थापना के लिये स्वतन्त्रता और कानून (Freedom and Law), जो कि विधेयन (Legislation) के दो साधन हैं, के साथ शक्ति (Force) का सम्मिश्रण होना चाहिये। यदि कानून और शक्ति न हो तो इसका स्वाभाविक परिणाम होगा अराजकता (Anarchism) और स्वतन्त्रता के कानून के अभाव में शक्ति का फल होगा वर्वरता (Barbarism)। इसलिये शक्ति तथा स्वतन्त्रता और कानून का सम्मिश्रण ही समाज का आधार बन सकता है।" काण्ट शक्ति को राज्य का एक आवश्यक तत्व मानते हुये राज्य द्वारा अपराधियों को दण्ड देना उचित समझता है। दण्ड का उद्देश्य काण्ट केवल दण्ड मानता है। उसके मत में दण्ड अपराधी को डराने व सुधारने के लिये नहीं दिया जाता, बल्कि अपराधी को दण्डित करने का एकमात्र कारण यही है कि समाज में न्याय की महत्ता बनी रहे और नियम तथा मर्यादाओं को भंग करनेवालों को उसकी सजा मिल जाय। काण्ट दण्ड का औचित्य इस आधार पर नहीं देता कि दण्ड से अपराधी में कोई सुधार हो जायेगा अथवा भव्य में अपराधों की संख्या में ही कोई कमी आ जायेगी या अपराध की पुनरावृत्ति नहीं होगी। काण्ट की मान्यता तो यह है कि दण्ड तो अपराध करनेवाले व्यक्ति के पाप का फल है। इस प्रकार स्पष्ट है कि दण्ड सम्बन्धी सुधारवादी (Reformative) तथा निरोधात्मक (Deterrent) दोनों ही सिद्धान्तों को काण्ट अस्वीकार कर देता है। उसका मत केवल यही है कि दण्ड न्याय की रक्षा के हेतु आवश्यक (Punishment is essential to uphold justice) हैं। वह दण्ड के प्रतिशोधात्मक (Retributive) सिद्धान्त में विश्वास करता है।

काण्ट के अधिकार और कर्तव्य सम्बन्धी विचार (Kant's views on Rights and Duties)—काण्ट के अनुसार अधिकार और नैतिक स्वाधीनता दो पर्यायवाची शब्द (Synonymous terms) हैं। उसके शब्दों में, "मनुष्य की मानवता के नाते जो एकमात्र मौलिक अधिकार प्रत्येक व्यक्ति को प्राप्त है, वह है स्वाधीनता।"¹ इसी स्वाधीनता की परिभाषा करते हुये एक अन्य स्थान पर वह लिखता है, "स्वाधीनता का अर्थ है ऐसा कोई भी कार्य करने की शक्ति, जिससे अपने पड़ोसी पर किसी प्रकार का कोई आघात न पहुँचे।"²

इस तरह काण्ट अधिकारों को उनके अनुरूप कर्तव्यों से संयुक्त देखता है। वह कहता है कि अधिकारों व कर्तव्यों के बिना एक सुव्यवस्थित राज्य

1. "The only original right belonging to each man by virtue of his humanity is freedom."
2. "Freedom consists in the power to do anything which inflicts no injury on one's own neighbour."

की कल्पना नहीं की जा सकती। अधिकार ऐसा साधन है जो व्यक्ति का विकास करता है और मूल अधिकार स्वतन्त्रता का है। अधिकारों की अपेक्षा कर्त्तव्यों को अधिक महत्वपूर्ण बताते हुये वह कहना है यदि साग अपने कर्त्तव्यों का पालन करेंगे तो अधिकार स्वतः ही प्राप्त हो जायेंगे। वह अधिकारों और कर्त्तव्यों को एक ही वस्तु के दो पहलू मानता है। उसके मतानुसार कर्त्तव्य एक आत्मरोपित वस्तु (Self imposed) है जिसे स्वीकार करने के लिये मनुष्य की अन्तर चेतना उसे विवश करती है। सरल शब्दों में कर्त्तव्य अपने आप मनुष्य के ऊपर लगता है क्योंकि यह मनुष्य की आन्तरिक चेतना का फल है। काण्ट ने व्यक्ति के कर्त्तव्यों को तीन रूपों में प्रतिपादित किया है—

१. स्वयं के प्रति कर्त्तव्य
२. अन्य नागरिकों के प्रति कर्त्तव्य
३. राज्य के प्रति कर्त्तव्य।

चूँकि काण्ट ने विशेष अवस्थाओं में पाले जानेवाले कुछ निश्चित कर्त्तव्यों का निर्देश नहीं किया है अतः आलोचक लोग उसे “एक विचार-विहीन धारणा (A concept without content)” कहकर उसका उपहास करते हैं। काण्ट ने व्यक्ति को कर्त्तव्यों के साथ साथ अधिकार प्रदान नहीं किये हैं, केवल स्वतन्त्रता के स्वाभाविक अधिकार को छोड़कर। उसने व्यक्ति को शासन के प्रति विद्रोह करने का भी अधिकार प्रदान नहीं किया है, चाहे शासन तन्त्र व्यक्तियों पर कितना ही अत्याचार क्यों न करे। व्यक्ति को राज्य का दास न बनाने का विचार प्रकट करके और व्यक्ति के स्वशासन पर बल दे करके वह स्वयं को व्यक्तिवादियों की श्रेणी में ला खड़ा करता है, किन्तु यह बात विलक्षण है कि वह राज्य को सर्वशक्तिमान बनाना है। हाँस एव रूमो के इस विचार से वह सहमत है कि राज्य की रचना करते समय मनुष्यों ने अपने समस्त अधिकारों का राज्य को समर्पण कर दिया था और इस तरह राज्य के अधिकारों को निरपेक्ष एव निरंकुश बना दिया था। अपने ग्रन्थ ‘Philosophy of Law’ में काण्ट ने लिखा है कि, “जनता की इच्छा स्वाभाविक रूप से अनेकीकृत होती है, और परिणाम-स्वरूप यह कानून-विहीन होती है। एक कानून द्वारा समस्त विशिष्ट इच्छाओं को एकीकृत करनेवाली एक सर्वोच्च इच्छा के सम्मुख इसका अशर्त समर्पण एक ऐसा तथ्य है जिसका जन्म केवल मात्र सर्वोच्च शक्तियों सस्था में ही हो सकता है, और इस प्रकार ‘सावैज्ञानिक अधिकार’ की आधार-शिला रखी जाती है। अतः विरोध का अधिकार प्रदान करना और उसकी शक्ति को सीमित कर देना परस्पर विरोधी बातें हैं।”¹

1. “The will of the people is naturally ununified and consequently its submission under a law, is a power, a right”

एक अन्य स्थान पर काण्ट यह स्पष्टतः घोषित करता है कि नैतिक उद्देश्य की सिद्धि के लिए राज्य परमावश्यक है और इसलिए उसके विरुद्ध क्रान्ति का कोई अधिकार हो ही नहीं सकता। काण्ट के मत में तो राज्य के आदेशों का पालन करना ही उचित है क्योंकि ऐसा करने में व्यक्ति किसी दूसरे के आदेशों का पालन नहीं करते हैं वरन् वे अपनी सद्-इच्छाओं का ही पालन करते हैं।

राज्य के कार्य-क्षेत्र के बारे में काण्ट के विचार (Kant's views on the Sphere of the State):—राज्य को सर्व शक्तिमान एवं अपरिहार्य बताया जाए भी और राज्य के विरुद्ध क्रान्ति के अधिकार का निषेध करते हुए भी काण्ट राज्य का कार्य-क्षेत्र बहुत असीमित नहीं करता। अपने विचारों में कुछ-कुछ व्यक्तिवादी होने के कारण काण्ट राज्य को अधिक कार्य सौंपना नहीं चाहता। उसके राज्य का कार्य-क्षेत्र बहुत संकुचित तथा निषेधात्मक (Negative) है। उसके मत में राज्य प्रत्यक्ष रूप से, 'नैतिक स्वाधीनता' के विकास तथा प्रसार के लिए कुछ नहीं कर सकता। यह काम तो अपने आप करना होगा। राज्य का कर्तव्य तो केवल इतना ही है कि वह 'उसकी स्वाधीनता के मार्ग की बाधाओं को बाधित करे (To hinder the hinderance of freedom) तथा ऐसी बाह्य सामाजिक स्थितियों की स्थापना करे, जिसके अन्तर्गत नैतिक विकास सम्भव हो सके।' काण्ट के विचारानुसार नैतिकता कर्तव्य-भावना से प्रेरित होकर कर्म करने एवं नैतिक नियम का पालन करने में निहित है, अतः प्रत्यक्ष रूप से उसकी वृद्धि राज्य द्वारा नहीं की जा सकती। इस विचार को कि राज्य का प्रमुख कार्य गुप्त जीवन के मार्ग में आनेवाली बाधाओं को दूर करना है ग्रीन एवं बोसांके ने ही अपनाया, हिगल ने नहीं।

शासन तन्त्र की विवेचना में मोन्टेस्क्यू का अनुकरण करते हुए काण्ट शासन के कार्यों को तीन भागों में विभक्त करता है—विधायन कार्य, कार्यपालिका सम्बन्धी कार्य एवं न्यायपालिका के कार्य। उसका कहना है कि व्यक्ति की नैतिक स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए यह बहुत ही जरूरी है कि कार्यपालिका और न्यायपालिका के विभाग एक दूसरे से अलग और स्वतन्त्र रहें। लॉक और मोन्टेस्क्यू की भांति काण्ट भी शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त में विश्वास करता था। कार्यपालिका को वह व्यवस्थापिका के अधीन करने का पक्षपाती है। व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका को वह तीन स्वतन्त्र नैतिक दृष्टि मानते हुए यह विचार प्रकट करता है कि तीनों में कोई भी दूसरे की शक्ति हड़प नहीं सकता।

शासन के विभेद (Form of Government)—काण्ट ने राज्यों का विभाजन तीन भागों में किया है—

- (१) राजतन्त्र (Autocracy)
- (२) कुलीनतन्त्र (Aristocracy)
- (३) प्रजातन्त्र (Democracy)

इसी प्रकार सरकार के भी उसने दो प्रकार माने हैं—(१) गणतन्त्रीय (Republican) और (२) तानाशाही (Despotic)।

राज्य का अस्तित्व प्रभुसत्ता के बिना नहीं है—इसे वह स्वीकार करता है। वह सामान्य इच्छा द्वारा अभिव्यक्त होनेवाली जनता की इच्छा को सम्प्रभुता की मान्यता देता है। लेकिन सामान्य इच्छा काल्पनिक होती है—इसलिए काण्ट का कहना है कि उसका कोई न कोई भौतिक स्वरूप अवश्य होना चाहिए। काण्ट के मतानुसार, 'सामान्य इच्छा को एक व्यक्ति, या कुछ व्यक्तियों के समूह, या बहुत से व्यक्तियों द्वारा प्रकट किया जा सकता है।'² काण्ट यह स्पष्ट कहता है कि सम्प्रभुता के अभाव में राज्य की कल्पना नहीं की जा सकती। सामान्य इच्छा स्थित सम्प्रभुता को वह किसी एक स्थान को नहीं मानता।

काण्ट की कानून सम्बन्धी धारणा मध्यकाल की नैसर्गिक-विधि की धारणा से मिलती-जुलती है। वह इस विचार का तिरस्कार करता है कि कानून सम्प्रभुता का आदेशमात्र है। वह कानून को राज्य से ऊपर मानता है, किन्तु उसे दैविक इच्छा की अभिव्यक्ति न मानकर विशुद्ध बुद्धि की उपज समझता है। उसके अनुसार केवल वे ही कानून सच्चे हैं और नागरिकों की भक्ति पर दावा कर सकते हैं जो विशुद्ध-बुद्धि के अनुकूल हों। इस विषय में काण्ट अरस्तू के निकट आ जाता है। विधियों अथवा कानूनों का स्रोत जनता को मानते हुए काण्ट कहता है कि चूंकि जनता ही वस्तुतः सम्प्रभु होती है—इसलिए वही सर्वोच्च विधायिका शक्ति का भी प्रयोग कर सकती है। सामान्यतया व्यक्तियों का कोई एक संगठन समूहों से अधिक मूल्य नहीं रखता लेकिन सविधान ही व्यक्ति-समूह को राष्ट्र की संज्ञा देता है—जाति बनाता है। राज्य की सदस्यता प्रत्येक व्यक्ति को इसी सविधान द्वारा ही प्राप्त होती है। विधि का लक्ष्य क्या है—इसके उत्तर में काण्ट का कहना है कि विधि का लक्ष्य राज्य के प्रत्येक सदस्य की स्वतन्त्रता के बीच ममन्वय स्थापित करना है। व्यक्ति को सदैव विधि के अनुकूल ही कार्य करना चाहिये क्योंकि विधि मनुष्य की स्वतन्त्रता के मार्ग में सहायक है।

विश्व-शान्ति और प्रगति के विषय में काण्ट के विचार (Kant's views on World Peace and the Law of Progress)—काण्ट ने स्थाई शान्ति और प्रगति के नियम को राजनैतिक रूप प्रदान किया और इस विषय पर विशेष प्रकाश डाला। आगे चलकर इस विचार को हीगल ने और भी विकसित किया।

स्थाई शान्ति एवं प्रगति के नियम के सम्बन्ध में काण्ट के विचार निश्चय ही महत्वपूर्ण हैं। वर्तमान काल में इस सिद्धान्त का प्रतिपादन सबसे पहले बोदो (Bodin) ने किया था। उसने कहा था कि 'मानव जाति का इतिहास प्रगति का इतिहास है, पतन का नहीं।' १८वीं सदी में टर्गो एवं कांडोरे (Turgot and Condorcet) नामक दो फ्रेंच लेखकों ने भी इस

1. "To give it objective, practical reality, it must be expressed in physical form, as one, or few, or many persons".

—W. A. Dunning : A History of Political Theories, Vol. III, P.133

विषय पर बच दिया। किन्तु इसे एक निश्चित तथा बुद्धि सम्मत रूप देने एवं राजनीतिक विचार के इतिहास में इसे एक महत्वपूर्ण स्थान प्रदान करने का श्रेय काण्ट को ही है। हीगन ने विक्रमिन् होकर यह विचार बाद में मार्क्स की शिक्षाओं की आधारशिला बन गया।

काण्ट ने लिखा है कि स्वतन्त्रता का परीक्षण करने से उसकी गतियों में एक नियमित धारा दृष्टिगोचर होती है। प्रगति का नियम (Law of Progress) एक ऐसी शक्ति है जो हम विश्व की समस्त घटनाओं को नियन्त्रित करती है। यह शक्ति मानव की उत्तरोत्तर प्रगति किया करती है। प्राकृतिक अविकसित अवस्था में मनुष्य सपर्यन्त रक्ता करता था। उस दशा से त्रस्त होकर मानव के मानस में एक विवेक का विकास हुआ जिसने नैतिकता को जन्म दिया। इस विवेक और नैतिकता के कारण मनुष्य ने कानून निर्मित किये और उनके पालन में ही सुख-शान्ति के दर्शन किए। प्रगति के नियमों का खेचनम चलने निश्चय ही काण्ट ही के शब्दों में व्यक्त किया जा सकता है। वह कहता है कि—

“जब मानव-स्वतन्त्रता की बीड़ा का मानव-इतिहास के बड़े पैमाने पर परीक्षण किया जाता है तो उसकी गतियों में एक नियमित धारा दिखलाई पड़ती है और इस प्रकार, जो चीज व्यक्तियों की स्थिति में उलझी हुई और अनियमित दिखलाई पड़ती है वही चीज सम्पूर्ण इतिहास में अपनी मूल शक्तियों की निरन्तर प्रगति—यद्यपि भयर विकास का रूप में जानी जायेगी। व्यक्तियुक्त रूप से व्यक्ति और राष्ट्र भी अपने निजी उद्देश्यों की प्राप्ति में लगे हुए, प्रत्येक अपनी दिशा में और प्रायः एक दूसरे की विरोधी दिशा में जाते हुए यह नहीं सोचते कि वे सब अनजाने में ही प्रकृति के उद्देश्य के निर्देशन में आगे बढ़ रहे हैं, जो कि उन्हें ज्ञात नहीं हैं और कि वे एक ऐसे लक्ष्य की प्राप्ति के लिये कार्य कर रहे हैं, जो कि यदि उन्हें ज्ञात भी हो जाता तो उसका कोई विशेष महत्व नहीं समझा जाता।”¹

काण्ट के प्रगति के नियम का अर्थ सत्य में एक धर्म विद्वान लेखक के शब्दों में इन तरह प्रकट किया गया है—“प्रगति के नियमों का अर्थ यह है कि एक ऐसी शक्ति वर्तमान है, चाहे उसे परमात्मा कहो चाहे प्रकृति, जो

1. “When the play of the freedom of the human will is examined on the great scale of human history, a regular march will be discovered in its movements. and in this way, what appears to be tangled and unregulated in the case of individuals will be recognised in the history of the whole species

इस संसार के घटना-चक्र को नियंत्रित करती है और यह देखती है कि व्यक्तियों की विभिन्न शक्तियों का निरन्तर विकास होता जाये और मानव-जाति उन्नति करके उच्चतर स्तरों पर पहुँच जाये। सम्पूर्ण प्रकृति मानव शक्तियों के प्रस्फुटन की दिशा में अग्रसर है।”

काण्ट का विश्वास था कि “प्रकृति द्वारा मानव में अन्तर्हित समस्त शक्तियाँ, कालक्रम में, अपने उद्देश्य के अनुसार, अपना पूर्ण विकास कर लेंगी। मानव बुद्धिशील प्राणी है और समष्टि में ही उसका पूर्णतम विकास संभव है। समाज में स्वामाविक संघर्ष की प्रतिक्रिया वर्तमान है किन्तु इस संघर्ष का अन्तिम परिणाम अच्छा ही है क्योंकि इस कारण मानव अपनी शक्तियों का विकास करता है और अन्ततोगत्वा इस संघर्ष का शमन करने के लिये विधि द्वारा नियंत्रित व्यवस्था की रचना होती है। मानव जाति के सामने सबसे बड़ा और सबसे कठिन प्रश्न यही है कि किस प्रकार ऐसे समाज नागरिक की व्यवस्था हो जो विश्वजनीन रूप से विधि-सम्मत अधिकारों का प्रशासन करे। किन्तु आन्तरिक दृष्टि से पूर्ण नागरिक समाज की व्यवस्था हो ही नहीं सकती जब तक राष्ट्रों के बाह्य सम्बन्ध विधि-सम्मत नहीं होते। यदि मानव जाति के इतिहास पर विचार करें तब ऐसा मालुम पड़ता है कि प्रकृति आन्तरिक और बाह्य दृष्टियों से पूर्ण एक राजनीतिक संविधान के निर्माण के लिये यत्नशील है जिससे मनुष्य की समस्त शक्तियों का विशेष रूप से विकास हो सके।”

काण्ट ने बताया कि व्यक्ति अकेले ठीक नहीं रह सकता-यह प्रकृति विरुद्ध है। अकेले में वह झूठ बोलता है तथा धोखा देने की कोशिश करता है, किन्तु समाज में रहकर वह ऐसा नहीं करता क्योंकि उसे सामाजिक निन्दा का भय बना रहता है। मनुष्य स्वभावतः बुरा नहीं है, फिर भी एकाकीपन में वह बुराई की सोचता है। सबके बीच में वह भलाई के पथ पर अग्रसर होता है। समाज में रहकर उसमें नैतिकता का विकास हो पाता है।

काण्ट ने विश्व-शान्ति और उसके मार्ग की बाधाओं के विषय में प्रकाश डाला है। अपने इतिहास के दर्शन द्वारा उसने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि विश्व का विकास शान्ति की दशा में ही हो रहा है। काण्ट का मत था कि यूरोपीय राज्य-व्यवस्था शक्ति-सन्तुलन के सिद्धान्त पर आधारित है, अतः यह स्थायी शान्ति नहीं रह सकती।

काण्ट विश्ववन्धुत्व के सिद्धान्त का उपासक था और समूची मानवता को एक इकाई के रूप में देखता था। उसने बहुत पहले से ही एक संघात्मक अन्तर्राष्ट्रीय संस्था की कल्पना की थी जिसे वह ईश्वरीय इच्छा बतलाता था और यह कामना करता था कि समस्त मानव-जाति इस संयुक्त विश्व राज्य के अन्तर्गत सुख-शान्ति से रहे। काण्ट की मान्यना थी कि जिस प्रकार अनियन्त्रित स्वतन्त्रता से व्यक्तिगत जीवन में बुराईयाँ उत्पन्न होती हैं उसी प्रकार राज्यों के लिये भी अनियन्त्रित स्वतन्त्रता बुरी है। जिस प्रकार व्यक्ति में स्वार्थी प्रवृत्ति पाई जाती है, उसी प्रकार राज्यों में भी यह भावना छिपी रहती है। किसी राज्य के नागरिकों का भाग्य उसके आन्तरिक संगठन पर ही निर्भर नहीं रहता है, वरन् दूसरे राज्यों के साथ पारस्परिक संबंध पर भी निर्भर

करता है। जो राज्य सदैव अपने राज्य की सीमाओं का विस्तार करने में ही लगा रहता है वही नैतिकता का अभाव रहता है। "राज्य एक अलग साधन नहीं है अपितु उसका सबब अन्य राज्यों के साथ भी है जो कि, उसके आन्तरिक और बाह्य नीति पर प्रभाव डालता है।" कान्ट के अनुसार मनुष्य शान्तिपूर्ण राज्य नीति-आत्मक है। इन देशों में युद्ध तभी हो सकता है जब जनता उसके लिये तैयार हो। बिना जनता की राय के युद्ध नहीं किया जा सकता है।

कान्ट ने बताया है कि विश्व-शान्ति तीन प्रकार से प्राप्त की जा सकती है—

- (१) बिना आकस्मिक मुद्दना से, किन्तु इस प्रकार की भाषा दुराशा मात्र है,
- (२) प्रकृति के स्वामाविक विकास-उद्देश्य के व्यावहारिक क्रिया-अभियान से, अथवा
- (३) यदि वर्तमान भयों के कारण मनुष्य राष्ट्र एक विश्व व्यापक निरकुश बर्बर शासन के अन्तर्गत आ जायें।

चिरकालिक अथवा चिरस्थायी शान्ति (Perpetual or permanent peace) की स्थापना के प्रारम्भिक मूल सूत्रों की विवेचना करते हुये कान्ट का कथन है कि कोई भी सन्धि विहित (Legal) नहीं माना जाना चाहिये, यदि साथ ही भावी युद्ध छेड़ने की सामग्रियाँ भी गुप्त रूप से सुरक्षित की जा रही हों। विश्व-शान्ति की स्थापना के लिये ऐसा भी व्यवस्था होनी चाहिये कि किसी स्वतन्त्र राज्य की अन्य राज्य दायभाग, विनिमय अथवा दान के रूप में प्राप्त न कर सक, क्योंकि ऐसा होने से अन्य राज्यों की स्वतन्त्रता खतरे में पड़ जायेगी। विश्व-शान्ति को स्थायी बनाने की दिशा में यह भी आवश्यक होगा कि स्थिर सेना (Standing Army) को हटा दिया जाये। स्थिर सेना से सर्वदाही युद्ध की उत्पत्ति मिलती है। राज्यों का बाह्य सम्बन्ध (External affairs) के सम्बन्ध में राष्ट्रीय श्रृंखला लेना भी कान्ट के अनुसार चिरस्थायी शान्ति के लिये खतरा है। यह सत्तार सुख और शान्ति की नींव ले सक—इसके लिये यह आवश्यक है कि कोई भी राष्ट्र दूसरे राष्ट्र के मामलों में हस्तक्षेप न करे और प्रत्येक राष्ट्र के सविधान एवं शासन में हिंसात्मक हस्तक्षेप संबंधी वर्जित कर दिया जाये। शान्ति की दिशा में यह भी एक सहयोगी बंदम होगा कि युद्ध काल में भी अधिको का और विश्वासघात का प्रयोग नहीं होना चाहिये। ये बातें शान्ति की स्थापना में विघ्न लाती हैं। शाश्वत शान्ति का एक अन्य मूल सूत्र कान्ट ने यह बताया कि प्रत्येक देश का सविधान गणतान्त्रिक हो, स्वतन्त्र राज्यों का एक विशाल संघ बने जिनके मध्य अन्तर्राष्ट्रीय कानून का प्रयोग प्रचलित हो।

स्पष्ट है कि कान्ट ने शाश्वत शान्ति (Permanent peace) के सविधानिक और आवात्मक आधारों की बड़ी ही सूक्ष्म और मार्मिक विवेचना प्रस्तुत की है।

कांट के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन (Criticism of Kantian Philosophy and His Estimate)

आलोचकों ने काण्ट के दर्शन में अनेक त्रुटियाँ बताई हैं और उनके राजनैतिक विचारों की अनेक आवारों पर गम्भीर आलोचना की है।

आलोचक काण्ट के आदर्श को एक काल्पनिक तथा अव्यावहारिक आदर्श बताते हैं। उनका कथन केवल काल्पनिक अधिकारों और कर्तव्यों का जीवन में कोई विशेष महत्व नहीं है। उनसे समाज का कोई विकास नहीं होता। काण्ट इस बारे में कोई निश्चय नहीं कर सका कि साधारण दृष्टिकोण से व्यक्ति को स्वतन्त्र छोड़ दिया जाये अथवा उच्च दृष्टिकोण से अर्थात् मानव की उच्च प्रवृत्तियों के विकास के लिये सुविधायें प्रदान करके।

काण्ट के विचारों में व्यक्तिवाद व आदर्शवाद दोनों ही दर्शनों का पुट मिलता है अतः उसके चिन्तन में अनेक विरोधाभास प्रविष्ट हो गये हैं और अनेक असंगतियाँ उत्पन्न हो गयी हैं। काण्ट अपने दर्शन में स्थान-स्थान पर ऐसी साम्यतायें देता है जो परस्पर विरोधी हैं, और जिनमें सामन्तज्य स्थापित हो सकता है। उदाहरणार्थ 'स्वाधीनता' की परिभाषा देते समय कभी वह व्यक्तिवादी विचारधारा में प्रभावित होता है तो कभी उसे "उच्चतर शक्तियों के नैतिक विकास के लिये आवश्यक परिस्थितियाँ" बतलाने लगता है। इसी भाँति एक ओर तो वह जनता की सम्प्रभुता पर विशेष बल देता है और दूसरी ओर ऐसे शासक के बने रहने को उचित बतलाता है जिस पर किसी भाँति का वैधानिक नियंत्रण न हो। सम्पत्ति, दण्ड, राज्य का कार्य-क्षेत्र आदि सभी विषयों पर उसके विचार परस्पर टकराते हैं। वोगहन के शब्दों में "काण्ट असफल इसलिये हुआ क्योंकि वह राज्य सम्बन्धी दो पृथक् धारणाओं के बीच चक्कर काटता रहा।" राज्य को एक नैतिक संस्था समझते हुये काण्ट का दृष्टिकोण उसके प्रति ईर्ष्यापूर्ण ही रहा। वह राज्य के साव्यवी रूप पर पूरी तरह जोर न दे सका।

काण्ट के शासन सम्बन्धी विचारों में कोई नवीनता नहीं है। उसकी सामान्य इच्छा व अच्छी इच्छा आदि का वर्णन भी भ्रमपूर्ण है। मुख्य रूप से उसका यह कहना कि सामान्य इच्छा एक स्थान पर केन्द्रित हो सकती है गलत है। काण्ट अनुबन्ध की कल्पना को स्पष्ट करने में भी सदैव असफल रहा है। एक ओर तो वह कहता है कि शासन जनता की सहमति पर निर्भर है, वह न्याय और व्यवस्था का समुचित प्रबन्ध नहीं करता, और दूसरी ओर वह यह भी कहता है जो शासन जनता की अनुमति बिना चलाया जाता है उसमें जनता की नैतिक स्वतन्त्रता हमेशा खतरे में पड़ी रहती है। नतीजा यह होता है कि पाठक असमजस में पड़ जाता है और वह समझ नहीं पाता कि किस मार्ग का समर्थन करे।

आलोचकों के अनुसार काण्ट का दर्शन एक अनुभवहीन तर्कवादी दार्शनिक का दर्शन है। उसने व्यावहारिक राजनीति का न अध्ययन किया और न उससे कोई लाभ ही उठाया। इस कारण उसके दर्शन में एक अव्यावहारिकता (Impracticability) आ गई है जो उसे यथार्थ (Realities) से दूर कर

केवल कल्पना अथवा मस्तिष्क का विषय मात्र ही रहन देता है। डेवी (Dewy) के शब्दों में "ऐहिक उद्देश्यों और परिणामों से वृथक कर्त्तव्य का उद्देश्य बुद्धि को कुण्ठित करता है" (A gospel of duty separated from empirical purposes and result tends to gag intelligence)।

अन्य जर्मन देशों के दार्शनिकों की भांति काण्ट भी राज्य को एक ऐसी सत्ता मानता है जिसमें जनता की भावना मूर्त होती है। भागे चलकर हीगल आदि के दर्शन में राज्य की यही परिभाषा उसे सर्वशक्तिमान (Omnipotent) बना देती है, अतः यह एक भयंकर परिभाषा है।

पुनश्च भादशवादी विचारधारा यूरोप में फैली व्यक्तिवादी दशन की प्रतिक्रिया थी फिर भी काण्ट को एक ता निगमात्मक जीवन (Corporate Life) का अनुभव न होने के कारण तथा दूसरे नैतिक स्वतन्त्रता पर बहुत अधिक जोर दिए जाने के कारण उसका दर्शन भी व्यक्तिवाद की तरफ ही झुक सा गया था।

यद्यपि काण्ट के विचारों की विद्वानों ने बहुत अधिक आलोचना की है किन्तु उसके सिद्धांतों में अच्छे तत्व भी विद्यमान हैं। हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि काण्ट जैसे तार्किक विचारक के दर्शन में इस प्रकार की कुछ दुर्बलताओं का होना स्वाभाविक ही था, क्योंकि जिस युग का वह प्रतिनिधि बन रहा है वह राजनीति के युग में एक सन्नाति वाला है (Transitional stage) और डेवी के शब्दों में "काण्ट सच्च अर्थों में दर्शन के प्राचीन युग के अन्त तथा आधुनिक विचारधारा के प्रारम्भ का एक उल्लेखनीय प्रतीक है" (In genuine sense Kant marks the end of the old age in Philosophy and a transition to the distinctively Modern Thought) रसल (Russell) आदि विचारक काण्ट के उदय को चाहे 'एक दुर्भाग्य' मानें (A mean misfortune) किन्तु राजनीति का कोई भी गम्भीर विचार्य यह मस्वीकार नहीं कर सकता कि वह भादशवाद का एक सच्चा सस्थापक है।

काण्ट के विचार यद्यपि मौलिक नहीं थे परन्तु उसने जो कुछ भी कार्य किये उनके कारण उसका दर्शन में स्थान है। डॉ॰ क्लिंक (Klinke) का मत है कि "काण्ट ने एक नये दर्शनशास्त्र का प्रारम्भ किया। दर्शन के इतिहास में उसकी दार्शनिक रचनाओं ने भील के पत्थर का काम किया है। वह उन महान् एवं गम्भीर विचारकों में से था जिन्होंने न केवल अपनी रचनाओं में बल्कि अपने जीवन से भी अपने समकालीन बुद्धिजीवियों और भावी पीढ़ियों को भी प्रभावित किया।"¹ इसमें कोई संदेह नहीं है कि उसकी Critique of Pure Reason दशन को एक अत्यन्त महान् देन है। काट

1 'Kant ushered a new epoch in philosophical thought. With major writings constitute a mile-stone in the history of Philosophy. He is one of those great and profound thinkers who, by their works, but also by their lives exercised a lasting influence upon the intellectual life of their own time and posterity' "

उन महान् लेखकों और विचारकों में से है जिन्होंने केवल अपने लेखों से ही नहीं बल्कि जीवन से भी अपने समय के तथा भविष्य के मानसिक जीवन पर स्थायी प्रभाव डाला ।

काण्ट के दार्शनिक और नैतिक विचारों का प्रभाव बड़ा व्यापक हुआ । अनुभववाद और संशयवाद का निराकरण करके उसने सनीआवाद की धारा की पुष्टि की । दृश्य-जगत और वस्तु-तत्त्व में जो द्वैत काण्ट ने कल्पित किया था उसका परिहार कर हीगल ने विज्ञानवादी अद्वैतवाद का खण्डन किया । काण्ट द्वारा प्रतिपादित विश्लेषण और संश्लेषण में पार्थक्य (Separation) का फिक्टे (Fichte) की दर्शन पद्धति पर भी प्रभाव पड़ा । शॉपनहॉवर के संकल्पवाद और लाट्श के प्रयोजनमूलक विज्ञानवाद पर भी काण्ट के विचारों का असर है । फ्रीस, जार्ज सिमेल भी कुछ मनोवैज्ञानिक निष्कर्षों के लिए काण्ट के ऋणी हैं । सीमित अर्थ में यद्यपि काण्ट राजनीतिशास्त्री नहीं था फिर भी उसके व्यापक दार्शनिक सिद्धान्तों का यूरोपीय सामाजिक विज्ञान पर गहरा असर हुआ ।

काण्ट के राजनैतिक अनुदाय को हल्केपन से उड़ाया नहीं जा सकता । उसने सर्वप्रथम व्यक्तिवादी विचारधारा द्वारा प्रसारित किये गये नैतिकवाद का विरोध किया और भौतिक शक्ति की अपेक्षा आत्मिक शक्ति को अधिक महत्वपूर्ण बतलाया । उसने विवेक के स्थान को अनुभूति से उच्च बतलाया और विशुद्ध विवेक को सत्य तथा असत्य अनुभूतियों को छांटने का साधन माना । काण्ट ने सार्वभूमिक नैतिक विधि एवं स्वतन्त्रता की कल्पना की । आधुनिक युग का वही पहला कल्पनावादी विचारक था जिसने विश्वराज्य की कल्पना की । काण्ट के राजनैतिक विचारों के कारण जर्मनी में उदारवादी विचारों की उन्नति हुई, सामन्तवाद को आघात पहुँचा और राष्ट्रीय एकता की भावना को प्रोत्साहन मिला । राइट (Wright) के इस कथन में वस्तुतः कोई अतिशयोक्ति नजर नहीं आती कि, “सन् १७८१ से अब तक प्रत्येक दार्शनिक, जिसका कोई महत्व है, किसी न किसी प्रकार स्वीकारात्मक रूप से अथवा नकारात्मक रूप से, जाने में अथवा अनजाने में काण्ट और उसके उत्तराधिकारियों का ऋण रहा है ।”¹

जोहान गोटीलेव फिक्टे (Johann Gotilab Fichte) (1762-1814)

जोहान गोटीलेव फिक्टे (१७६२-१८१४) एक व्यावहारिक जर्मन आदर्शवादी (Practical German Idealist) था । काण्ट से प्रभावित होकर इसने अपना दर्शन विश्वबन्धुत्व से आरम्भ किया, किन्तु बाद में नेपोलियन की विजय यात्रा द्वारा उत्पन्न विपत्तियों से यह एक चरम

1. “....since 1781 every philosopher of consequence has in some way or other, positively or negatively, consciously or unconsciously been indebted to Kant and his immediate successors.”

राष्ट्रीयतावादी (Nationalist) बन गया। जोहान फिस्ते जिना विश्व-विद्यालय में दर्शनशास्त्र का अध्यापक था। अपने विचारों की अनुदारता के कारण वह जिना विश्वविद्यालय के अपने पद से हटा दिया गया। सन् १८१० में बर्लिन विश्वविद्यालय की स्थापना हुई और सन् १८११-१२ में फिस्ते वहाँ का रेक्टर बनाया गया। फिस्ते ने राजनीतिशास्त्र पर अनेक ग्रंथों की रचना की, यद्यपि उसके अनुसंधान का व्यापक क्षेत्र तत्त्वज्ञान था। फिस्ते के महत्वपूर्ण ग्रंथों के नाम ये हैं—

1. Contributions to the Justification of the opinion of the Public on the French Revolution (1793)
2. Foundations of Natural Law according to the Principles of Scientific Theory (1796-97) the self-contained Commercial State (1800)
3. Addresses to the German Nation (1808)
4. The Theory of the State or The Relation of the Primitive State to the Law of Reason (1893)
5. A System of Jurisprudence (1834 में प्रकाशित के मरने के बाद प्रकाशित)।

फिस्ते का व्यक्तित्व अवर्द्धत था और सरकारी राजनीति तथा सामाजिक परिस्थिति का प्रति उसकी प्रतिबिम्बित बड़ी मात्रापूर्ण रही। 'उसका बौद्धिक जीवन स्वतन्त्रता और उदारवाद से प्रारम्भ हुआ किन्तु अन्ततः उसने मगल उस राष्ट्रवाद और भाविक धारमनिर्मलता को महत्ता प्रदान कर उस क्षणिकी जमनवाद का प्रथम दिया जिसकी अवसरता नास्तीवाद के विस्फोट में प्रकट हुई।'

राजनीति के क्षेत्र में, अग्य जर्मन आदर्शवादियों की भांति फिस्ते भी राज्य का व्यक्ति के अह की अभिव्यक्ति (An expression of Self) मानता है। यह व्यक्ति की विवर्तनीय इच्छा (Rational will) रखने का अधिकार देता है। काण्ड तथा अज्ञान की भांति फिस्ते के राज्य का निर सार्वप्रकारवादी (Totalitarians) नहीं है। सम्यक्ति के प्रश्न पर वह काण्ड के विचारों से प्रारम्भ करता है और उस अवन एव अधिकार मात्र न मानकर, नैतिक महत्त्व भी देता है। उसके शब्दों में, 'सम्यक्ति व्यक्ति का अधिकार की अभिव्यक्ति नहीं है बल्कि सार्वभौम इच्छा की अभिव्यक्ति है (Property is not an expression of individual egotism but of universal will)।' अतः बिना इस अधिकार के व्यक्ति का नैतिक धारमनिर्णय का सर्वोच्च अधिकार (The Supreme right of everyman to moral self-determination) केवल तत्त्वज्ञान मात्र रह जाता है। अपनी पुस्तक 'Closed Commercial State' में फिस्ते ने राजकीय समाजवाद (State Socialism) का भी समर्थन दिया है।

विश्व जगत् के सामाजिक विज्ञानों को धारणा आधार बनाकर समझा है। एक स्थान पर उसने स्वयं लिखा है, 'जगत् की अर्थ पर नीति तथा उसकी स्मृति पर प्रमत्तता स्वाभिन्न की भांति बाह्य बलिक उगम धारणों प्रारम्भ का अ समझा मुक्तार्थ है। मेरी व्यवस्था धारि स अर्थ तत्त्व उसके

स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार का ही विश्लेषण है।¹ फिक्टे यद्यपि प्राकृतिक अवस्था में विश्वास नहीं करता, किन्तु उसने तीन प्रकार के समझौतों या अनुबन्धों का अपने ग्रंथ 'Foundations of Natural Law' में उल्लेख किया है—

१. सम्पत्ति-अनुबन्ध (Property Contract)—इस समझौते अथवा अनुबन्ध के सहारे किसको कितना साम्प्रतिक अधिकार रहेगा, इसकी व्यवस्था होती है। यह अनुबन्ध व्यक्तिगत रूप से और सबों के साथ किया जाता है।

२. संरक्षण या सुरक्षा अनुबन्ध (Protection Contract)—इस अनुबन्ध से प्रत्येक व्यक्ति अन्यों से उसकी विनिश्चित सम्पत्ति और अधिकारों के संरक्षण का वादा करता है, यदि वे भी उसकी सम्पत्ति और अधिकारों का संरक्षण करें।

३. सन्धि अथवा एकता अनुबन्ध (Union Contract)—इस अनुबन्ध के द्वारा सम्पत्ति अनुबन्ध और संरक्षण अनुबन्ध की रक्षा करने हेतु एक शक्ति केन्द्र की स्थापना होती है। इस प्रकार अन्य दो अनुबन्धों के साथ यह अनुबन्ध राज्य की व्यवस्था का आधारभूत अनुबन्ध है। 'इस संविदा के द्वारा प्रत्येक व्यक्ति एक संगठित समूह का अंश बन जाता है और इसमें मानों द्रवीभूत ही एक बन जाता है। किन्तु फिक्टे ने स्पष्ट ऐसा कहा है कि मानव के व्यक्तित्व का एक अंश राज्य में किस प्रकार घुल-मिल जाता है, अन्यथा वह स्वतन्त्र ही रहता है।' फिक्टे के विचार उसकी बौद्धिक चंचलता के प्रतीक हैं। जहाँ सन् १७९६ में प्रकाशित अपनी 'Foundations of Natural Law' नामक पुस्तक में उसने तीन प्रकार के अनुबन्धों का विस्तृत विवेचन किया वहाँ सन् १८१३ में प्रकाशित 'राज्य शास्त्र' पुस्तक में उसने अनुबन्ध को सर्वथा हटा दिया।

राज्य के कार्य-क्षेत्र के विषय में फिक्टे का मत है कि "राज्य सर्वप्रथम जो जिसका है वह उसे दे, प्रत्येक को पहली बार उसकी सम्पत्ति में प्रतिष्ठित करे तब सब से पहले उसकी उस स्थिति में रक्षा करे।" (State should give each for the first time his own, install for the first time in his property and, then first protect him in it.)। उसके अनुसार राज्यों की सीमाएं भौगोलिक आधार पर होनी चाहिये। न्याय वितरण व निर्णय आदि के लिये वह प्रत्येक सरकार को एक ईफोर्स का संघ (A Board Ephors) बनाना चाहता है, जिनके द्वारा जनता की सर्वप्रभुत्व सम्पन्न इच्छा (Sovereign Popular will) अभिव्यक्त होनी चाहिये। इस प्रकार अपने विचारों को, काण्टियन दर्शन का आधार लेकर भी, फिक्टे उन्हें एक विल्कुल भिन्न ढंग से प्रस्तुत करता है। डेवी के अनुसार, "काण्ट का नैतिक व्यक्तिवाद फिक्टे में आकर आचारात्मक समाजवाद बन जाता है।"

(Moral Individualism of Kant becomes Ethical Socialism in case of Fichte) 1" फिक्टे के दर्शन में रूसो की छाव स्पष्ट रूप से किन देसवर प्रो० वेदन्तिन टीका करते हुए लिखते हैं कि, "फिक्टे एक प्रकार से रूसो का ही अधिक मानवीय, त्रिष्यवादी, उदार, धराजकतावादी, सामूहिक राष्ट्रीयतावादी तथा राष्ट्रीय समाजवादी जर्मन संस्करण था।" (The German Rousseau—humanized, Cosmopolitan Liberal, Anarchist, Collectivist Nationalist and National Socialist)

फिक्टे ने 'Addresses to the German Nation' नामक अपनी पुस्तक में बड़े उग्र राष्ट्रवाद का समर्थन किया किन्तु साथ ही एक भयम राष्ट्र का आध्यात्मिक महत्व भी नष्ट कर दिया। उसने बताया कि राज्य राष्ट्र का निर्माण होना है। फ्रांस की राज्य क्रांति के समय यह कहा गया था कि राष्ट्र द्वारा राज्य का निर्माण हुआ है, लेकिन फिक्टे ने इस स्थापना को उलट दिया और इस तरह राष्ट्र के नैतिक (Natural), आध्यात्मिक (Spiritual) एवं नैतिक (Moral) रूप को पर्याप्त धीरे कर दिया।

फिक्टे के सम्पूर्ण दर्शन पर विचार करने के उपरान्त यह कहा जा सकता है कि "फिक्टे की कृतियों में एक स्थिर, निश्चित विचारधारा का प्रभाव है। कई बार उसने अपना मत परिवर्तन किया। कभी अनुसन्धवाद की दुहाई दी तो कभी राज्य के उग्र शक्तिवाद का समर्थन किया। कभी युद्धवादी रहा तो कभी रोमांटिक सम्प्रदाय का समर्थन किया। अपनी आरम्भिक कृतियों में उसने पूरा व्यक्तिवाद का पोषण किया, फिर राज्य की सध्वनि का संरक्षक बताकर समन्वित नीतिशास्त्र का उपस्तम्भन किया। कुछ समय तक वैयक्तिक नीतिशास्त्र के बदले जाति (स्पिसिज) का नीतिशास्त्र उसे भाता रहा और अन्ततः राज्य की निरपेक्ष सत्ता में ही उसे बह्याणकारिता दीख पड़ी और नैतिक नियम का निराकरण कर सता की ही कानून का आधार माना गया। फिक्टे के विचारों में मौलिकता का प्रभाव है। सिर्फ तत्त्वज्ञान पर लिखित उसकी पुस्तक 'विशेषज्ञापदसन्नेहरे' में ही हमें उसकी मौलिकता का दर्शन होता है। राजनीतिशास्त्र में रूसो और काण्ट के विचारों को परिवर्तित तथा परिवर्धित उसने किया। जर्मनी की राष्ट्रीय परम्परा का निर्वाह करते हुए उग्र और घोर राज्यवाद का अपने समर्थन किया। नेपोलियन के विरोध में जो विमोचन युद्ध हुआ उसकी भावनात्मक प्रेरणा देने में फिक्टे के ग्रन्थों का भी योगदान है। निखिल-जन्मवाद को भी उसकी कृतियों से उत्तेजना मिली।" केटलिन (Cattlin) उसकी फासीवाद के पितामहों में गणना करता है। केटल का लिखना है कि अपने आरम्भिक लेखों में फिक्टे ने रूसो के उदारवादी और व्यक्तिवादी सिद्धांतों का अनुसरण किया और प्रकृति के कानून, व्यक्ति के अधिकार और जनता की सम्प्रभुता पर बल दिया। लेकिन बाद की रचनाओं में उसने राष्ट्रीय राज्य के महत्व पर बल दिया और राज्य समाजवाद की प्रणाली की ओर इसकी गतिविधियों का विस्तार को उचित ठहराया।

जार्ज विल्हेम फ्रैड्रिख हीगल

(GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL)

(1770—1831)



संक्षिप्त जीवन-परिचय—जर्मन आदर्शवादियों में राजनीतिक विचार-धारा को सबसे अधिक प्रभावित करनेवालों में हीगल का नाम सर्वप्रथम आता है। इस महान् अध्यात्मशास्त्री का जन्म १७७० में दक्षिणी जर्मनी में एक मध्यम परिवार में हुआ। बालक हीगल की कुशाग्र बुद्धि को देखकर परिवार ने बड़ी सावधानी से उसका पालन-पोषण किया, उसकी देखरेख की। बालक हीगल ने स्कूल में अनेक इनाम जीते। युवा अवस्था में वह फ्रांस की क्रान्ति पर मुग्ध हो गया जिसे उसने 'शानदार बौद्धिक ऊषाकाल' कहा है।

हीगल ने विश्वविद्यालय में शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् जीना विश्व-विद्यालय में एक प्रोफेसर के पद पर कार्य किया और वहीं रहते हुए उसने अपने व्यापक एवं गूढ़ दर्शन के मुख्य तत्वों का विकास किया। रूसो के दर्शन का उसने विस्तृत अध्ययन किया और ईसा-मसीह के जीवन-चरित्र को लिखकर ईसाई धर्म की नैतिक असत्यता के रूप में आलोचना की। यूनानी दार्शनिकों का उसके ऊपर विशेष प्रभाव पड़ा। यूनानी लेखकों के ग्रन्थों के अध्ययन से वह इस परिणाम पर पहुँचा कि यूनानी दार्शनिक आध्यात्मिक सत्य के अधिक निकट पहुँचे हैं। जीना में नेपोलियन के युद्ध के कारण हीगल को १८०६ में विश्वविद्यालय छोड़ना पड़ा और वह न्यूवर्ग चला गया जहाँ एक स्कूल में वह प्रधानाध्यापक हो गया। इसके साथ ही वहीं वह एक पत्र का स्थानीय संपादक भी बन गया। ४७ वर्ष की अवस्था में होडलबर्ग विश्वविद्यालय में उसे दर्शन शास्त्र-विभाग अध्यक्ष बनने का अवसर मिला। तत्पश्चात् बर्लिन विश्वविद्यालय को उसने अपनी सेवाएं समर्पित कीं। उसने चार विद्यार्थियों के अध्यापन से अपना कार्य आरम्भ किया और कालान्तर में तीस विद्यार्थी उससे पढ़ने आने लगे। सभी विद्यार्थी एवं अन्य जन यह स्वीकार करते थे कि हीगल गुनगुनाता था और उसके व्याख्यान बहुत नम होते थे। बर्लिन विश्वविद्यालय में ही कार्य करते हुए ही अपना समस्त जीवन व्यतीत किया। वहाँ रहते हुए उसने अनेक शास्त्रों का गम्भीर मन्थन किया। उसके विचारों का जगत में बड़ा प्रभाव पड़ा।

हीगल ने अपने राजनीतिक सिद्धांतों को एक व्यापक दर्शन प्रणाली के अंग के रूप में विकसित किया। वह एक यथार्थवादी दार्शनिक बना जिसने विश्व-इतिहास का अध्ययन एक बिल्कुल नवीन ढंग में किया जिसकी चरम परिणति (Culmination) होहनज़ोल्लेर्न प्रुशिया (Hohenzollern Prussia) में मानी जाती है। हीगल केवल दार्शनिकों का राजा ही नहीं था बल्कि राजाओं का दार्शनिक था और इसी कारण उसका प्रभाव व्यावहारिक राजनीति पर बहुत अधिक पड़ा। बिस्मार्क (Bismarck) ने हीगल के सिद्धांतों को व्यावहारिक रूप प्रदान किया,¹ ऐसा विश्वास किया जाता है। प्रसिद्ध विद्वान् मैक गवर्न (Mc Govern) ने लिखा है—

‘बिस्मार्क का शक्ति पर आधारित मानव-क्रिया के उच्चतम स्तर के रूप में राष्ट्र-राज्य पर बल देना उसका यह विश्वास कि राज्य केवल शक्तियों का एक समूह मात्र नहीं है अपितु एक सावधानी सम्पूर्ण है, उसका लोकतन्त्र के विरोध में एक सर्व शक्तिमान राजतन्त्र तथा नीकरशाही का प्राधिपत्य इन सब का मूल हीगल के सिद्धांतों में निहित था।’²

हीगल एक उच्चकाटि का राष्ट्रीयतावादी था। यह अपने समय में प्रचलित जर्मन एकीकरण (Unification Movement) के प्रश्न से इतना अधिक प्रभावित हुआ था कि राज्य को ईश्वर का आगमन अथवा दैवी प्रतिरूप तक मान बैठा। नि सदेह हीगल के युग की वास्तविक राजनीतिक समस्या एक मुहंज एव महाशक्तिमान राज्य की स्थापना थी और उसी के समर्थन के लिए उसने अपने राजनीतिक दर्शन का उपयोग किया। इस प्रकार हीगल अपने युग का दार्शनिक प्रतिनिधि था और जर्मन राज्य की प्रतिष्ठित महत्ता तथा महाशक्तिमानता को सच प्रतिष्ठित करने के लिए उसने ऐसे दार्शनिक तत्व का आधार लिया जिसके अनुसार एक रहस्यमय उच्च शिखर पर पहुंच जाता है। गम्भीरतापूर्वक अध्ययन करने पर हीगल का भादर्शवाद, राष्ट्रीयतावाद की ही एक अभिव्यक्ति है जो आगे जाकर हिटलर (Hitler) तथा मुसोलिनी (Mussolini) के हाथ में नाज़ीवाद (Nazism) एव फासीवाद (Fascism) के उदय का कारण बनी। तर्क के आधार पर अनेकों लोगों का दावा है कि प्रथम तथा द्वितीय विश्वयुद्धों का बहुत कुछ उत्तरदायित्व हीगल और उसके भादर्शवाद को है।

हीगल दार्शनिक के रूप में इतना प्रख्यात हो गया था कि बहुत से शासक तथा नरक उससे राजनीतिक मामलों में सलाह लेने के लिए आते थे। वह अब तक उत्तम हुए दार्शनिकों में सबसे अधिक भात्मविश्वासी था। उसने कभी भी अपने विषय में चर्चा नहीं की। उसने व्यक्तिगत धारणाओं और

1 ‘Bismarck’s emphasis upon the nation state based upon force or power as the supreme goal of human activity, his belief that the state is not organic whole, his and bureaucracy in international relations’

भावनाओं को दूर रखकर निर्लेप भाव से अपने विचारानुसार सत्य का दिग्दर्शन कराने का प्रयत्न किया। उसके प्रशंसक आज भी यह विश्वास करते हैं कि वह दार्शनिक विचारों की पराकाष्ठा पर पहुँच गया था। मानव-इतिहास में पहली बार उसने सार्वभौमिक दार्शनिकता की उपयुक्त व्याख्या की। हीगल ने प्रत्येक विषय को तर्क के आधार पर समझने का प्रयत्न किया। उसने विवेक और ज्ञान (Reason and Reality) को बहुत महत्ता प्रदान की। उसके दर्शन का महत्व दो ही बातों पर निर्भर करता है—प्रथम, द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectic Method) और द्वितीय, राज्य का आदर्शवादी विचार (Idealisation)। इन्हीं दो बातों को बाद के दार्शनिकों ने भी अपनाकर अपने दर्शन का आधार बनाया।¹

इस महान् आदर्शवादी की सन् १८३१ में मृत्यु हुई।

रचनायें (Works)—हीगल प्रथम आदर्शवादी विचारक था जिमने इस सिद्धान्त को इसके चरमोत्कर्ष पर आड़ दिया। हीगल के दर्शन का परिज्ञान हम उसके निम्नलिखित ग्रन्थों में कर सकते हैं—

1. The Phenomenology of Spirit (1807).
2. Encyclopaedia of Philosophical Sciences.
3. Logic (1816)
4. The Philosophy of Right (1821)
5. The Philosophy of History (1837)

हीगल की राजनीतिक विचारवारा की कुंजी उसके ग्रन्थ 'The Phenomenology of Spirit' में है। यह पुस्तक राजनीतिक ग्रन्थ नहीं है अपितु सार्वभौमिक सत्य की खोज मात्र है।

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति (Hegelian Dialectical Method)

द्वन्द्वात्मक प्रणाली से अभिप्राय (The Meaning of Dialectic System)—हीगल के मतानुसार मानव सभ्यता का विकास कभी भी एक सीधी रेखा में नहीं होता। जिस प्रकार से एक प्रचण्ड तूफान से थपेड़े खाता हुआ एक जहाज अपना मार्ग बनाता है, उसी प्रकार से सभ्यता भी अनेकों टेढ़े-मेढ़े रास्तों से होती हुई आगे बढ़ती है। उसके स्वयं के शब्दों में "मानव सभ्यता की प्रगति एक सीधी रेखा के रूप में नहीं हुई है। इसकी प्रगति लग-भग ववण्डर में भ्रमले खाते हुए जलपोत की तरह टेढ़ी मेढ़ी है।"²

1. "The significance of the Political Thought of Hegel centres round two points and those are the dialectic as a method and the idealisation of the nation-state. These two points become the source of the two most important stands of later Political Thought".

—Sabine

2. "The progress of human civilisation has not been in a positive straight line. It was zig-zag sort of movement like a ship tacking against an unfavourable wind."

—Hegel

हीगल मानता है कि यह विश्व एक स्थायी वस्तु (Static) न होकर प्रगतिशील (Dynamic) क्रिया है अतः उसका अध्ययन सर्वदा एक विकासवादी (Evolutionary) दृष्टिकोण से किया जाना चाहिये। उसकी धारणा है कि विश्व के समस्त पदार्थों का विकास अविकसित तथा एकतापूर्ण स्थिति की ओर होता है, जिसके कारण विरोधी वस्तुओं (Contradictory Forms) की स्थापना होती है। विकासवाद की इस क्रिया में निम्न कोटि की वस्तुओं ने उच्च कोटि की वस्तुओं में विकसित होकर पूर्णता प्राप्त कर ली है और उनकी निम्नता नष्ट होकर उच्चता ग्रहण कर ली है। विकसित होने के पश्चात् नई नई वस्तु यह नहीं रहती या वह पहले की वह कुछ भागें बढ़ जाती हैं। विकासवादी इस क्रिया को हीगल ने द्वन्द्वमय प्रक्रिया (Dialectic Method) का नाम दिया है। वस्तुतः इस 'द्वन्द्वमय' या 'द्वन्द्व' शब्द की उत्पत्ति यूनानी भाषा के शब्द 'Dialego' से हुई है। 'Dialego' शब्द का अर्थ 'वादविवाद करना' होता है। इसकी प्रक्रिया में सत्य तक पहुँचने के लिए विचार द्वारा तर्क वितर्क की प्रक्रिया चलाना पड़ती है। यूनानी लोगो ने अपने विचारविमर्श में सर्वप्रथम इस 'Dialectic' प्रणाली को अपनाया था। इस प्रणाली से आपसी कथोपकथन तक और प्रति तर्क द्वारा वे सत्य को ही प्रमाणित नहीं करते वे बल्कि नई सत्य की खोज भी करते थे। हीगल इस प्रणाली को विचारों पर भी लागू करता है। उसके अनुसार समस्त द्वन्द्वमय Dialectic प्रणाली इस प्रकार है—'सर्वप्रथम प्रत्येक वस्तु का एक मौलिक रूप (Thesis) होता है। विकासवाद के अनुसार यह बढ़ती है और इसका विकसित रूप कालान्तर में इसका मौलिक रूप का विपरीत हो जाता है जिसे विपरीत रूप (Antithesis) कहते हैं। जो-जो समय आगे बढ़ता है विकासवादी सिद्धांत के अनुसार ये मौलिक रूप तथा विपरीत रूप आपस में मिलते हैं और इन दोनों के मेल से वस्तु का नया सामग्र्य (Synthesis) बन जाता है। यह सामग्र्यपूर्ण रूप थोड़े दिनों में फिर मौलिक रूप बन जाता है और फिर यही क्रिया आवृत्त होने लगती है। उदाहरण के लिए दृश्य या वाह्य-जगत में यह विकासवादी क्रिया एक अण्ड (Egg) में देखी जा सकती है। अण्ड में एक जीव होता है। यह जीव मौलिक रूप (Thesis) है। धीरे-धीरे गर्भाधान (Fertilization) के पश्चात् इसके निषेधक गुण (Negative Property) नष्ट हो जाते हैं। यह उसका विपरीत (Anti-Thesis) है किन्तु इन गुणों के नष्ट हो जाने से अण्ड के जीव की मृत्यु नहीं होती बल्कि एक नये प्रकार के जीव का जन्म होता है जो पट्टे दानो रूपों से भिन्न है। इस रूप को सामग्र्यपूर्ण रूप (Synthesis) कहा जायगा।

विचार जगत में Thesis, Anti-Thesis और Synthesis को हिंदी में 'वाद', 'प्रतिवाद' और 'सम्पन्नण' कहा जाता है। कोई भी वस्तु जो जन्म लेती है 'वाद' है और उसकी विरोधी बात 'प्रतिवाद' होती है। 'वाद' तथा 'प्रतिवाद' दोनों में ही गुण व दोष होते हैं और चूंकि दोनों परस्पर विरोधी होती हैं अतः उनमें संघर्ष होता है जिसके परिणामस्वरूप एक नई तीसरी चीज संश्लेषण के रूप में जन्म लेती है। विचार जगत में सत्य की खोज इस प्रक्रिया द्वारा इस तरह होती है। मान लीजिये आरम्भ में जीवन व्यतीत करने

के कोई नियम नहीं थे। ऐसी स्थिति में मनुष्य ने यह अनुभव किया कि जीवन व्यतीत करने के लिए नियम होना चाहिये। इस अनुभूति के साथ अनेक नियम बने जैसे सत्य बोलो, दया करो आदि। जीवन-यापन के लिए नियम होना चाहिए—यह 'वाद' (Thesis) हुआ। परन्तु आगे चल कर ये नियम अपूर्ण लगने लगे और इनमें परस्पर विरोध दिखाई देने लगा। एक नियम का पालन करने पर स्वतः ही दूसरे नियम का उल्लंघन और दूसरे नियम का पालन करने पर स्वतः ही पहले नियम का उल्लंघन हो जाय—ऐसी स्थिति पैदा हो गई। तब लोगों में यह भावना जगी कि नियम आदि व्यर्थ हैं, जैसा उचित मालूम हो, वैसा करना चाहिये। यह दशा या स्थिति पहली स्थिति की ठीक उल्टी हुई अतः यह प्रतिवाद (Anti-thesis) हुआ। लेकिन नियमहीन (Lawless) अवस्था बड़ी भयंकर होती है जिसमें दुष्टों को मनमानी करने का मौका मिलता है। इस परिस्थिति में प्रतिवाद की आलोचना होने लगती है और उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया पैदा हो जाती है। लोग सोचते हैं कि नियम होने चाहिए लेकिन नियमों का अक्षरशः पालन करने की जगह उनकी भावना की रक्षा करना चाहिए। यह 'संवाद' या 'संश्लेषण' (Synthesis) हुआ। यह संश्लेषण प्रतिवाद का उल्टा है और ऐसा लगता है कि हम फिर वाद पर पहुँच गये। लेकिन वास्तव में ऐसा नहीं है, इसमें वाद और प्रतिवाद दोनों का सामन्जस्य हो गया है और यह उन दोनों से उच्च सत्य है। इसमें नियमों की आवश्यकता (वाद) और इसके साथ ही विवेक (प्रतिवाद) दोनों विद्यमान हैं। इस तरह सत्य की खोज में आगे बढ़ते हुए हम चक्कर काट कर वहीं नहीं पहुँच जाते जहाँ से चले थे, बल्कि वाद और प्रतिवाद में से होते हुए संश्लेषण पर पहुँचने पर हम एक उच्च स्तर पर पहुँच जाते हैं। जो संवाद या संश्लेषण है वह फिर वाद बन जाता है, उसका प्रतिवाद होता है और फिर दोनों के सत्य अंशों को लेकर नया संवाद या संश्लेषण बनता है। इस प्रकार विकास क्रम चलता रहता है और उन्नति होती रहती है। यह विकास क्रम दृश्य या बाह्य जगत और विचार जगत दोनों में ही चलता है।

हीगल की द्वन्द्वात्मक प्रणाली को राइट (Wright) ने व्यक्त करते हुए कहा है कि, "द्वन्द्ववाद' विशुद्ध तर्क की अत्यन्त निराकार धारणा से प्रारम्भ होता है और इसकी समाप्ति विचार के अत्यन्त साकार रूप—अपनी पूर्ण व्यापकता तथा साकारता—के साथ निरपेक्ष बुद्धि के दर्शन में होता है।"¹

फिलिस डायल ने द्वन्द्ववाद को इन शब्दों में स्पष्ट किया है—'द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा हीगल ने ऐसी व्यवस्था को लागू किया जिसके द्वारा मस्तिष्क इस विकास की प्रक्रिया का अध्ययन कर सकता है। हीगल ने यही दर्शाया कि किसी भी वस्तु की वास्तविकता एक वस्तु की उसकी प्रतिकूल वस्तु से तुलना के द्वारा ही की जा सकती है। अतः मलाई का अस्तित्व इस

1. "The dialectic begins with the most abstract conception of pure logic, that of mere being, and terminates with the most concrete phase of thought, the philosophy of the Absolute mind in its full comprehensiveness and concreteness."

—Wright, A History of Modern Philosophy, P. 328

लिये है क्योंकि बुराई का अस्तित्व है, गर्मी का इसलिये क्योंकि गर्मी का है माग का इसलिये क्योंकि सतोष का है। हीगल प्रथम को वाद तथा दूसरे को प्रतिवाद बताता है। यह प्रतिवृत्तता ही प्रगति का नियम है। वह यह भी बताता है कि एक बार अस्तित्व को जब वाद तथा प्रतिवाद का प्रभाव हो जाता है तो उसका प्रभाव भी अनिवार्य रूप से होता है। इन दोनों के मध्य के परिणामस्वरूप उस सश्लेषण का ज्ञान होता है। और फिर यह किया इसी प्रकार दुहराती रहती है।”¹

ब्रह्माण्ड काल और स्थान में फैला हुआ है। इसी प्रकार मानवीय विश्व भी विस्तृत है। हीगल के दर्शन में अस्तित्व त्रिकोणात्मक तर्क है। उसका कहना है कि इसी के द्वारा अन्तिम सत्य तक पहुँचा जा सकता है। अन्तिम सत्य केवल एक विचार (Idea) है। ब्रह्माण्ड भी स्वतः एक विचार के प्रतिरिक्त कुछ भी नहीं है। ब्रह्माण्ड के विकास में (in cosmic development) त्रिकार (Triads) एक सीरी दिशा में एक के बाद दूसरा (One another in a simple linear series), आते हैं। ये समस्त त्रिकार अपने से बड़े त्रिकारों के अन्तर्गत आते हैं, और फिर ये अपने से बड़ों के अन्दर। हीगल के अनुसार अनेकों त्रिकार मिलकर थ्योनियो मथवा धारणामों के एक क्षेत्र की रचना करते हैं। यह सम्पूर्ण क्षेत्र जिसमें कि बहुत से वाद प्रतिवाद और सश्लेषण होते हैं स्वयं एक वाद समझा जाता है। इसके प्रतिवाद तथा सश्लेषण स्वयं थ्योनियो के क्षेत्र होंगे जो अपने अन्दर छोटे त्रिकार रखते हैं। सम्पूर्ण प्रणाली का एक त्रिकार, विचार प्रकृति तथा आत्मा होती है। म्याथनाम्न विचार का अपने विशुद्ध रूप में अध्ययन करता है। प्रकृति विचार का अपने दूसरे पक्ष का रूप है। यह विचार के विशुद्ध रूप का उल्टा है। यह प्रतिवाद

1. "A method by which the mind, this evolution to the positive and through his y could only be one thing with n it was contrasted with DUALITY, was it with satiety. "The first assertion made by the mind thesis the state of negation he progress and life He "sis and the antithesis have one of these two

है। आत्मा, विचार तथा प्रकृति का, संयुक्त रूप है। यह संश्लेषण है।¹

हीगल द्वारा समाज तथा राज्य के विकास का द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा अध्ययन (Hegelian Study of the State by Dialectical Method)—इस द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा ही हीगल समाज और राज्य के विकास का अध्ययन करता है। हीगल की मान्यता है कि—(१) चेतन मस्तिष्क की सारी गतिविधियाँ द्वन्द्वात्मक होती हैं, (२) यथार्थता स्वयं चेतन मस्तिष्क की एक प्रणाली है, और (३) यथार्थता केवल एक विचार है। यथार्थ सत्य को प्राप्ति केवल आत्मा (Spirit) से ही हो सकती है। आत्मा का एक बाह्य रूप भी होता है। यह बाह्य रूप भौतिक होता है। इस रूप का प्रतिनिधित्व राज्य करता है।²

हीगल द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा राज्य के विकास का अध्ययन करते समय यह मानता है कि यूनानी राज्य मौलिक रूप (Thesis) थे, धर्मराज्य उसके विपरीत रूप (Anti-thesis)। इसलिये राष्ट्रीय राज्य उनका एक सामन्जस्य रूप (Synthesis) होगा। कला, धर्म तथा दर्शन को भी वह इसी प्रकार मूलरूप, विपरीत रूप तथा सामन्जस्यपूर्ण रूप मानता है। इन तीनों अवस्थाओं को एक दूसरे से सम्बद्ध होने के कारण तथा बाह्य परिस्थितियों द्वारा प्रभावित होने के कारण कुछ आलोचक लोग इस प्रणाली को सामाजिक विज्ञानों (Social Sciences) के क्षेत्र में अनुपयुक्त बात लाते हैं। किन्तु दार्शनिक दृष्टि से देखने पर यह प्रणाली विकासवादी अध्ययन के लिये बड़ी ठोस तथा सही प्रतीत होती है। कार्ल मार्क्स ने अपनी इतिहास की भौतिकवादी परिभाषा देते समय हीगल की इसी प्रणाली का अनुसरण किया है।

हीगल के समय में जर्मनी अनेक छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त था और राष्ट्रीय भावनाएं लगभग मिटती सी जा रही थी। हीगल की कामना थी कि जर्मन जाति, जो उसके अनुसार विश्व की सर्वश्रेष्ठ जाति थी, एक सुदृढ़ राष्ट्र के रूप से संगठित हो जाय, एक ऐसे राष्ट्र के रूप में उसका संगठन हो

1. "The whole series of triads fall within larger triads, and these again within larger Hegel regards a number of triads as constituting a single sphere of categories or notions. This whole sphere which may contain many thesis, antithesis, and synthesis, is itself regarded as a single thesis. Its antithesis and synthesis will themselves be spheres of categories or notions which contain smaller triads within them. The entire system constitutes a single triad, Idea, Nature, Spirit Logic treats of the Idea as it is in itself. Nature is the idea in its otherness. It is the opposite of the idea itself. This is antithesis. Spirit is the unity of the idea and nature. This is the synthesis."

—Stace : The Philosopher of Hegel P. 115

2. "The state is the divine will as a present spirit, which unfolds itself in the actual shape of an organised world."

—Hegel in 'The Philosophy of Right; Sec. 270, note

जो विश्व में अद्वितीय हो और जिसे भगवान की इच्छा का प्रतीक कहा जा सके। हीगल ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि समाज के विकास में जर्मनी का स्थान विशेष महत्वपूर्ण है और प्रकृति की समस्त शक्तियाँ जर्मन राष्ट्र के उत्कर्ष के पथ में हैं। लेकिन चूँकि जर्मनी की तत्कालीन दशा शोचनीय थी और इसलिये उसका ऐतिहासिक दर्शन तर्क-संगत प्रतीत नहीं होता था, अतः उस शोचनीय परिस्थिति को विनाश की धारा में उचित स्थान देने के लिये ही सम्भवतः अपने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त को अपनाया। द्वन्द्ववाद (Dialectic) में हीगल ने यह स्पष्ट करने की चेष्टा की कि जर्मनी की तत्कालिक दशा ऐतिहासिक विकास में 'प्रतिवाद' (Anti thesis) थी। वास्तव में हीगल और उस जैसे अन्य अनेक विचारकों का विश्वास था कि "राष्ट्र का पुनर्निर्माण उसी समय हो सकता है जबकि राष्ट्रीय समस्याओं की निरन्तरताओं को कायम रखा जाय, राष्ट्रीय संगठन के भूतकालीन समाघनों का प्रयोग किया जाय और व्यक्ति को राष्ट्रीय ससृष्टि की परम्परा पर आधारित बताया जाय। हीगल के दर्शन में यह प्रवृत्ति केवल प्रतिक्रियावादी ही नहीं थी। हाँ, यह जरूर है कि क्रान्ति के बाद जो मध्ययुगीन स्वच्छन्दतावाद की लहर उठी थी उसमें इस प्रवृत्ति का स्वरूप ऐसा ही था। हीगल के दर्शन का प्रयोजन रचनात्मक था। वह पूरी तरह से अनुवार था। उसे एक प्रकार से शक्ति विरोधी भी कहा जा सकता है। उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectical Method) क्रान्ति और पुनर्रचना की प्रतीक है। इस पद्धति के अनुसार समाज की जीवन्त शक्तियाँ पुरानी समस्याओं को नष्ट कर देती हैं लेकिन, राष्ट्र की सृजनारम्भक शक्तियाँ स्थिरता बनाये रखती हैं। हीगल ने प्राचीन के विनाश और नवीन के निर्माण में व्यक्तिगत मनुष्यों को कोई महत्व नहीं दिया है। उसका विश्वास था कि समाज में निहित निर्व्यक्तिक तत्व अपनी नियति का स्वयं ही निर्माण करते हैं।"

"हीगल ने राष्ट्रीय राज्य को बड़ा महत्व दिया। उसने इतिहास की जो व्याख्या की, उसमें मुख्य इकाई व्यक्ति अथवा व्यक्तियों का कोई समुदाय नहीं, बरन् राज्य है। हीगल के दर्शन का उद्देश्य यह था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति के माध्यम से विश्व सम्पत्ता के विकास में प्रत्येक राज्य की भेद का मूल्यांकन प्रस्तुत करे।"

हीगल के राज-दर्शन में दो ही तरह सबसे महत्वपूर्ण थे—एक तत्त्व द्वन्द्वात्मक पद्धति का था और दूसरा तत्त्व राष्ट्रीय राज्य का। 'हीगल के चिन्तन में ये दोनों सिद्धान्त अभिन्न थे। हीगल द्वन्द्वात्मक चिन्तन के द्वारा राष्ट्रीय राज्य के महत्व का प्रतिपादन करता था। लेकिन, वस्तु स्थिति यह है कि इन दोनों में कोई तार्किक सम्बन्ध नहीं था। यदि द्वन्द्वात्मक पद्धति को एक शक्तिशाली बौद्धिक उपकरण भी मान लिया जाय तो भी यह समझ में नहीं आता कि समस्त राजनैतिक और सामाजिक समुदायों में राष्ट्र का ही ऐसा समुदाय क्यों माना जाय जिसमें इतिहास की परिस्थिति हुई है अथवा प्राधुनिक राजनैतिक इतिहास में राज्यों के पारस्परिक तनाव

को ही मुख्य प्रेरक शक्ति क्यों माना जाय । राष्ट्रीयता के सम्बन्ध में हीगल के विचारों का मुख्य कारण उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति नहीं थी बल्कि उसकी जर्मन राष्ट्रीयता की भावना थी ।

हीगल ने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रयोग समाज और सामाजिक सस्थाओं के विकास में भी किया । कुटुम्ब को सामाजिक विकास का प्रारम्भिक रूप मानते हुए उसने सामाजिक विकास का सर्वोच्च रूप राज्य को बताया । उसने कहा कि जब कुटुम्ब विस्तृत होता है तो वह विकास के क्रम में आगे बढ़ता है । कुटुम्ब के सभी सदस्यों में यह भावना विद्यमान रहती है कि 'हम सब एक हैं ।' व्यक्ति का नैतिक विकास कुटुम्ब से ही आरम्भ होता है । इस प्रकार की प्रारम्भिक स्थिति 'वाद' (Thesis) है । लेकिन यही वाद आगे चलकर 'प्रतिवाद' (Anti-thesis) की रचना कर लेता है । कोई भी मनुष्य अपने दृष्टिकोण में एक ही स्थान पर टिककर या कुटुम्ब पर ही आश्रित होकर प्रगति नहीं कर सकता । केवल अपने ही कुटुम्ब के पोषण की भावना, जो पहले स्नेह थी, वाद में मोह बन जाती है और मेरे-तेरे का भाव उत्पन्न कर देती है । इस तरह कालान्तर में समाज का निर्माण होता है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन के लिए संघर्ष करता है । इस सर्वाङ्गीण संघर्ष में प्रत्येक मनुष्य अपने अनुभवों को व्यापक बनाता है यह समाज 'प्रतिवाद' का रूप लेता है । लेकिन वाद और प्रतिवाद का समन्वय होना भी अवश्यभावी है । समाज में व्यवस्था, अशान्ति, अनाचार व्यक्तियों की नैतिकता को अस्त-व्यस्त कर डालते हैं । विकास का क्रम शान्ति में ही सम्भव है । शान्ति में निर्माण होता है और संघर्ष में विनाश । अतः समाज में शान्तिमय वातावरण उत्पन्न करने के लिए राज्य की उत्पत्ति होती है, अर्थात् राज्य विवेक का फल है । यह राज्य कुटुम्ब और समाज का अर्थात् वाद और प्रतिवाद का सामन्जस्य है । राज्य में समाज और कुटुम्ब दोनों ही समाविष्ट हैं । इस प्रकार यह सामन्जस्यपूर्ण रूप या संश्लेषण वा संवाद (Synthesis) हुआ । राज्य के अन्दर भी मनुष्य जीवन के लिए संघर्ष करता है । लेकिन यह संघर्ष सृजनात्मक होता है, उसकी शक्तियों का विकास करता है ।

हीगल ने जिस द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया उसे शासन के रूप के विषय में भी लागू किया जा सकता है । निरंकुशतन्त्र (Despotism) का वाद (Thesis) अपने प्रतिवाद (Anti-thesis) स्वरूप प्रजातन्त्र को जन्म देता है । निरंकुशतन्त्र और प्रजातन्त्र के समन्वय से एक संवैधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy), जो संवाद या संश्लेषण (Synthesis) की उत्पत्ति होती है ।

द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता [Dialectic and Historical Necessity]—हीगल के राजनैतिक और सामाजिक दर्शन को केन्द्र-बिन्दु इतिहास तथा इतिहास का अन्य सामाजिक शास्त्रों से सम्बन्ध था । हीगल ने अपने दर्शन में ऐतिहासिक पद्धति को अपनाया और अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति के द्वारा उसे एक शक्तिशाली उपकरण प्रदान किया । हीगल ने इतिहास में "आवश्यकता" के एक तत्व का समावेश कर दिया

या । यह तत्त्व कार्यकारण के सम्बन्ध और विकासशील प्रयोजन का समीक्षण था । इतिहास का उचित रीति से अध्ययन करने पर उसमें वस्तुपरक प्रालोचना के कुछ सिद्धान्त निवसते हैं । यह वस्तुपरक समीक्षा विकास में स्वयं अन्तर्निहित है । यह मूल्य को अस्तित्व, महत्वपूर्ण को महत्वहीन से और स्थायी को क्षणिक से पृथक् करती है । इतिहास के इस ढंग के अध्ययन के लिए एक विशेष उपकरण की आवश्यकता होती है और हीगल ने अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा इसी उपकरण को प्रदान किया है । इस सम्बन्ध में सेबाइन महोदय ने जो विचार व्यक्त किये हैं वे निश्चय ही उत्तेजना-प्रदीपक हैं—

‘उसके (हीगल के) दर्शन का आलोचनात्मक बोध और मूल्यांकन दो बातों पर निर्भर है । सर्वप्रथम, उसके इस दावे के बारे में निर्णय की आवश्यकता है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति की एक ऐसी नयी पद्धति है जिसमें इतिहास तथा समाज में पारस्परिक निर्भरताओं और सम्बन्धों का ज्ञान होना है जो अन्य प्रकार से सम्भव नहीं है । यह इसलिए महत्वपूर्ण है क्योंकि द्वन्द्वात्मक पद्धति की काले मार्क्स ने अपनाया था । उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के आध्यात्मिक आधार में अवश्य बड़ा परिवर्तन किया था, लेकिन उसकी तर्क-पद्धति की यथावत् स्वीकार किया था । इस प्रकार, द्वन्द्वात्मक पद्धति मार्क्सवादी समाजवाद अथवा साम्यवाद की एक अन्तर्भूत भाग बन गई । मार्क्सवाद उसके आधार पर ही अपनी वैज्ञानिक श्रेष्ठता का दावा करता रहा है । दूसरे, हीगल के राजनीतिक दर्शन में मार्क्सवाद को एक ऐसे रूप में व्यक्त किया है जिसमें स्थितिवाद की तथा मनुष्य के अधिकारों के मार्क्सवादी-वाद की सदैव उपेक्षा की है । उसने राज्य की संरचना को एक ऐसा मिष्ट भण्ड दिया जो १९वीं शताब्दी के आखिरी अर्धशताब्दी के राजनीति-दर्शन की विशेषता बना रहा ।’

पुनः, “यूनि” द्वन्द्वात्मक पद्धति का प्रयोजन एक ऐसे तार्किक उपकरण को प्रदान करना था, जिसके द्वारा इतिहास की ‘आवश्यकता’ का ज्ञान हो जाये, अतः द्वन्द्वात्मक पद्धति की अभिप्राय ऐतिहासिक आवश्यकता के उस पट्टिम धर्म पर निर्भर है जो हीगल ने उपेक्षा दिया था । इस विषय पर उसका विचार इस विश्वास के साथ आरम्भ हुआ जो उगने अपने जीवन के आरम्भ में ही अज्ञित कर लिया था—राष्ट्र के इतिहास में एक राष्ट्रीय मनोवृत्ति के विकास का निता-बोधा होता है । यह राष्ट्रीय मनोवृत्ति उसकी संस्कृति के समस्त पक्षों में व्यक्त होती है । इतिहास के इन दृष्टिकोण के विरोध में हीगल ने एक दूसरा दृष्टिकोण रखा जो मानव के दृष्टिकोण के निकट था—दर्शन धर्म और संस्थाएँ व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए जान-बूझकर ईशान की सृष्टि की हैं । उसका विश्वास था कि यह धर्म केवल इस कारण पैदा हुआ क्योंकि इतिहास को राजसमर्थ के लिए एक सहायक बना माना जाता रहा था ।”

पुनश्च, "हीगल इतिहास को मूलतः रहस्यात्मक अथवा विवेक निरपेक्ष नहीं मानता था। उसके विचार से इतिहास में अविवेक का नहीं बल्कि विशेषण-आत्मक विवेक से ऊँचे विवेक के एक नये रूप का निवास है। 'वास्तविक ही विवेक-सम्मत है और विवेक-सम्मत ही वास्तविक है।' इतिहास के सम्बन्ध में हीगल की एक विशिष्ट धारणा थी। इतिहास के विकास को वह क्षेत्र-नीच खण्डों का विकास नहीं बल्कि एक संप्राण विकास मानता था। इस दृष्टि से इतिहास की प्रक्रिया को समझने के लिए एक मिश्र तर्क-पद्धति की आवश्यकता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति इसी आवश्यकता को पूरा करने के लिए थी। भावपरक दृष्टि से यह एक बहुत ही जटिल प्रश्न का समाधान करने के लिये अत्यधिक सरल रीति थी। हीगल ने जिस विचार-सूत्र को ग्रहण किया था, वह बहुत पुराना था। उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति शब्द प्लेटो से ग्रहण किया था।"¹

हीगल के अनुसार द्वन्द्वात्मक पद्धति केवल दर्शन के विकास पर ही लागू नहीं होती बल्कि वह ऐसी प्रत्येक विषय-वस्तु पर लागू हो सकती है जिसमें प्रगतिशील परिवर्तन और विकास की संकल्पनाएँ निहित रहती हैं। यह पद्धति सामाजिक शास्त्रों पर बहुत अच्छी तरह लागू हो सकती है। "द्वन्द्वात्मक पद्धति का जब सामाजिक परिवर्तन के सिद्धान्त का सूत्र माना जाता है तब इसकी दो व्याख्याएँ निकलती हैं और ये व्याख्याएँ एक दूसरे की विरोधी हो सकती हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति के दृष्टिकोण से विचारक प्रत्येक कार्य में दो प्रवृत्तियाँ होती हैं। एक ओर तो वह नकारात्मक होता है। प्रत्येक वाद में कुछ ऐसे अन्तर्विरोध निहित होते हैं जो स्पष्ट हो जाते हैं और स्पष्ट होने पर मूलवाद को गूँथ कर देते हैं। दूसरी ओर वह सकारात्मक और रचनात्मक भी होता है। वह एक उच्चतर घरातल पर वाद का पुनर्कथन होता है, ऐसा पुनर्कथन जिसमें अन्तर्विरोधों को उदात्त रूप दे दिया जाता है और वे एक नये संश्लेषण के रूप में प्रस्तुत होते हैं। चूँकि हीगल सम्पूर्ण सामाजिक विकास को 'विचार' का विकास समझता था, इसलिए द्वन्द्वात्मक पद्धति की यह द्विमुखी विशेषता सामाजिक संस्थाओं में होनेवाले प्रगतिशील परिवर्तनों में भी दिखाई देती है। प्रत्येक परिवर्तन अविच्छिन्न भी है और विच्छिन्न भी। वह भूतकाल को आगे भी ले जाता है और नई चीज को बनाने के लिए उससे नाता भी तोड़ता जाता है। कोई विचारक द्वन्द्वात्मक पद्धति के किस पहलू पर जोर देता है, यह उसकी सम्पूर्ण विचार-पद्धति और विशेषकर उसकी मनोवृत्ति पर निर्भर है। हीगल ने कुल मिलाकर और उसके पुरातनपक्षी अनुयायियों ने अविच्छिन्नता पर जोर दिया था। हीगल का विचार था कि परिवर्तन भूतकाल में हुए हैं। कार्ल मार्क्स ने दूसरे पहलू पर जोर दिया था। उसका विचार था कि परिवर्तन भविष्य में होंगे।"¹

द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना (Criticism of Dialectic)—
हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति की परीक्षा करने पर पहली बार यह प्रकट होता है कि

वह अत्यधिक अस्पष्ट है। हीगल की इस पद्धति की अस्पष्टता विशेषतः दो बातों से सामने आती है।

प्रथम, हीगल ने विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का बड़ी अस्पष्टता से प्रयोग किया है। इन शब्दों की परिभाषा करना कठिन है। उदाहरण के लिए दो शब्द—'विचार' और 'अन्तर्विरोध' को लिया जा सकता है। हीगल ने लिखा है कि प्रत्येक प्रगतिशील सामाजिक परिवर्तन 'विचार' में उन्नति के कारण होता है। समस्त परिवर्तन विचार की प्रेरणा के फलस्वरूप होते हैं और उनका उद्देश्य अन्तर्निहित अन्तर्विरोधों का निवारण करना होता है। यदि इन शब्दों को ठीक-ठीक अर्थ दिया जाय तो फिर सिद्धान्त ठीक नहीं बैठता। विज्ञान अथवा दर्शन में होनेवाले नित्यनये परिवर्तनों का कारण यह नहीं होता कि वे आरम्भिक सिद्धांतों के अन्तर्विरोधों के कारण ही सम्भव हुए हैं। जब विज्ञान और दर्शन पर यह बात लागू होती है तो अन्य सामाजिक शास्त्रों के बारे में क्या कहा जा सकता है? "हीगल ने 'विचार' को सार्वभौम रूप देने की जो कोशिश की, उसका उसकी शैली के इतिहास-लेखन पर दो तरह से असर पड़ा—या तो असंगत तथ्यों का मनमाने ढंग से तकसम्मति माना गया या सामरस्य या सुसंगत जैस शब्दों को ऐसा अस्पष्ट अर्थ दिया गया कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा।" ठीक इसी तरह हीगल द्वारा प्रयुक्त 'अन्तर्विरोध' शब्द का भी कोई सटीक अर्थ नहीं है। इस शब्द का बड़ा अस्पष्ट रीति से विरोध अथवा विपरीतता के अर्थ में प्रयोग किया गया है। कभी-कभी इसका अर्थ ऐसी भौतिक शक्तियाँ होता है, जो विरोधी दिशाओं अथवा कारणों की ओर संचालित होती हैं और जिनके कारण विरोधी परिणाम प्रकट होते हैं। कभी-कभी विरोध का अभिप्राय नैतिक गुणवगुण होता है। 'वास्तविक व्यवहार में द्वन्द्वात्मक पद्धति के अन्तर्गत विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का मनमाने ढंग से प्रयोग किया गया है। वह किसी भी प्रकार से कोई वैज्ञानिक पद्धति नहीं है। हीगल के हाथों में पड़ चुका द्वन्द्वात्मक पद्धति ने कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले, जिन तक हीगल उनसे बिना भी पहुँच गया था। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने उनका कोई प्रमाण नहीं दिया है।"¹

द्वितीय, द्वन्द्वात्मक पद्धति को ऐतिहासिक विकास की 'आवश्यकताओं' को स्पष्ट करनेवाला उपकरण माना जाता था, लेकिन 'आवश्यकता' शब्द उतना ही अस्पष्ट बना रहा जितना कि ह्यूम ने उसे प्रमाणित कर दिया था। हीगल ने इतिहास में जिस 'आवश्यकता' का दर्शन किया था, वह भौतिक विवशता भी थी और नैतिकता भी। जब उसने यह कहा कि जर्मनी के लिये राज्य बनना आवश्यक है तो उसका तात्पर्य यह था कि उसे ऐसा करना चाहिये, सम्पत्ति और उसके राष्ट्रीय जीवन के हितों की दृष्टि में यह अपेक्षित है, और कुछ ऐसी आन्तरिक शक्तियाँ भी हैं जो उस इस दिशा में प्रेरित कर रही हैं। अतः द्वन्द्वात्मक पद्धति में नैतिक निर्णय भी सम्मिलित हैं और ऐतिहासिक विकास का एक आन्तरिक नियम भी। नैतिक निर्णय, आवश्यकता और आन्तरिक भेद का आधार अस्पष्ट है। द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक

वशिष्ट दावा यह था कि वह बुद्धि और इच्छा को एक कर देती है। इस पर टिप्पणी करते हुए जोशिया रोपेस ने ठीक ही कहा है कि यह 'आवेग का तर्कशास्त्र' तथा 'विज्ञान एवं काव्य' का समन्वय है। 'वास्तव में द्वन्द्वात्मक पद्धति को तर्कशास्त्र की अपेक्षा नीतिशास्त्र के रूप में समझना अधिक आसान था। इसमें स्पष्ट उद्देश्य की भावना नहीं थी। यह एक सूक्ष्म और कारगर नैतिक अपील के रूप में थी।"

आलोचकों ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को 'सफलताओं की सम्पूर्ण श्रृंखला का गौरवगान' कहा है। इसका कारण यह है कि इस पद्धति में एक ऐसा नैतिक दृष्टिकोण निहित है जो बिल्कुल कठोर भी है और बिल्कुल लचीला भी। वह न्याय की केवल एक ही कसौटी प्रदान करता है और वह है सफलता।

द्वन्द्वात्मक पद्धति ने कर्तव्य की कुछ विचित्र व्याख्या की है। वाद और प्रतिवाद प्रतिकूल हितों और मूल्यों को प्रकट करते हैं। उनमें संघर्ष और विरोध का रिश्ता होता है। दोनों का अर्थात् "वाद व प्रतिवाद का चरम विकास होने पर ही अन्तर्विरोध संश्लेषण के रूप में विकसित हो सकते हैं। संराधन और समझौते निश्चित रूप से होते हैं। वे 'विचार' के विकास के साथ ही साथ सामने आते हैं। लेकिन, यदि मनुष्य उनकी पहले से कल्पना करले और उनके लिये प्रयत्न करे तो यह उसकी भावात्मक कमजोरी है और अस्थिरता है। यह निरपेक्ष की महिमा के विरोध में एक प्रकार का राजद्रोह है। इसके फलस्वरूप समाज के ऐसे मानवी सम्बन्धों के एक समुदाय के रूप में नहीं जिनमें संराधन और समन्वय स्थापित किया जाय, प्रत्युत् ऐसी विरोधी शक्तियों के एक संगम के रूप में प्रकट किया गया है जो खुद ही एक अपरिहार्य परिणति की ओर पहुँच जाती है। द्वन्द्वात्मक पद्धति के आधार पर सम्प्रेषण बहुत कठिन हो जाता है क्योंकि कोई भी प्रस्थापना न तो पूरी तरह से सही होती है और न गलत। उसका अर्थ जितना मालूम पड़ता है उससे सदैव ही अधिक अथवा कम होता है।"

डा० मैकटैगर्ट (Dr. Mc Taggart) के अनुसार, "यद्यपि द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया सिद्धान्त में पूर्ण रूप से ठीक है परन्तु विभिन्न प्रक्रियाओं के स्पष्टीकरण में इस सिद्धान्त को लागू करने में बहुत अनुभव की आवश्यकता है। इस सिद्धान्त को लागू करने में निम्नलिखित तीन कठिनाइयाँ पड़ती हैं— (१) पहली कठिनाई यह है कि वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण—सिवाय एक दूसरे के सम्बन्ध के और किसी अन्य प्रकार से पहचाना नहीं जा सकते, (२) दूसरी कठिनाई यह है कि धर्म, इतिहास, कानून तथा दर्शन में द्वन्द्ववाद प्रक्रिया के बाह्य वातावरण का भी प्रभाव पड़ता है और, (३) तीसरी कठिनाई यह है कि प्राकृतिक तथा सामाजिक विज्ञान के विषयों में द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया को लागू करने में हमें बहुत कठिन तथा अव्यवस्थित विषयों के साथ उलझना पड़ेगा। इन तीनों कठिनाइयों के कारण द्वन्द्ववाद प्रक्रिया व्यवहार में अधिक सफल सिद्ध नहीं होगी।"

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति पर आलोचनात्मक टिप्पणी देते हुए सेबाइन ने लिखा है—

“हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति में ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि और यथार्थवाद, नैतिक अभील, स्वच्छन्द आदर्शिकरण और धार्मिक रहस्यवाद का पुट था। मन्तव्य की दृष्टि से यह विवेक—सम्मत या और तार्किक पद्धति का विस्तार था लेकिन इस मन्तव्य को ठीक से व्यक्त नहीं किया जा सकता था। व्यवहार में उसने वास्तविक और आभासी, आवश्यक और आकस्मिक, स्थायी और अस्थायी शब्दों का मनमाने अर्थ में प्रयोग किया था। हीगल के ऐतिहासिक निर्णय और नैतिक मूल्यांकन में देश, काल और पात्र की परिस्थितियों से उठने ही प्रभावित थे जितने अन्य किसी दार्शनिक के होते। द्वन्द्वात्मक पद्धति हीगल के निष्कर्षों को कोई वस्तुपरक आधार नहीं दे सकी थी। इतने विभिन्न तत्त्वों और प्रयोजनों को एक सागोपाग दार्शनिक पद्धति का रूप देना असम्भव सा कार्य था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की सिद्धि यह थी कि हमने ऐतिहासिक निर्णयों को एक तार्किक आधार प्रदान किया। यदि ये निर्णय सही हों, तो इन्हें व्यावहारिक लक्ष्य पर आधारित किया जा सकता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने नैतिक निर्णयों को भी तार्किक आधार पर प्रतिष्ठित किया। नैतिक निर्णय नैतिक अन्तर्दृष्टि पर निर्भर होते हैं जो हरेक के लिये खुली होती है, इन दोनों को मिलाने की कोशिश में द्वन्द्वात्मक पद्धति किसी के अर्थ की स्पष्ट न कर सकी बल्कि हमने दोनों के अर्थ का उलझा दिया।”¹

✓ हीगल का व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त

(Hegelian Individualism and the Theory of the State)

हीगल ने अपने राजनैतिक सिद्धान्तों को एक व्यापक दर्शन प्रणाली के अंग के रूप में विकसित किया है। उसके राजनैतिक विचार मुख्यतः

1. "Hegel's dialectic was in truth a curious amalgam of historical, romantic idealism, and rationalism. On the one hand it was rational and logical, but on the other it was romantic and idealistic. Its intention defied logic and its method was based upon vague concepts of popular speech like real and essential, natural and accidental, primary and secondary, etc. It was so incapable of definition or empirical verification into a method, and to give that method scientific precision, was in fact impossible, what the dialectic accomplished was to create a system of logical certainties to historical judgment. Its soundness, an empirical soundness, depend upon its method, and its method, attempting to combine the two it tended rather to obscure than to clarify the meaning of both."

—Sabine, A History of Political Theory Page 543-44

उसकी रचना 'Philosophy of Right' में मिलते हैं जो १८२१ में प्रकाशित हुई थी। राजदर्शन के विद्यार्थी के लिये उसका ग्रंथ 'The Philosophy of History' भी महत्वपूर्ण है। 'फिलोसफी ऑफ राइट' ग्रंथ का वास्तविक महत्व राजनैतिक वास्तविकताओं के निर्देश पर निर्भर है। इसमें मुख्यतः मूल महत्व के दो विषयों-व्यक्ति एवं सामाजिक तथा आर्थिक संस्थाओं के सम्बन्ध, और इन संस्थाओं एवं राज्य के सम्बन्ध पर विचार किया गया है। हीगल राज्य को समस्त संस्थाओं में अनुपम मानता है। उसके राजदर्शन का सीमित अर्थ में प्रयोजन यह है कि वह संवैधानिक इतिहास के द्वारा राजनैतिक सिद्धान्त की परीक्षा करना चाहता है। व्यापक अर्थ में वह व्यक्तिवाद का दार्शनिक विश्लेषण करता है और राज्य के सिद्धान्त के रूप में उसकी वैधता की परीक्षा करता है। सामाजिक दर्शन में जो भी मनोवैज्ञानिक और नैतिक समस्याएँ आती हैं, हीगल के दर्शन में उन सबको परखने का प्रयास किया गया है। अग्रिम पक्तियों में हीगल के राज्य विषयक विचारों और व्यक्तिवादी सिद्धान्त पर पृथक-पृथक शीर्षकों के अन्तर्गत प्रकाश डाला जा रहा है।

राज्य के उद्भव के सम्बन्ध में हीगल के विचार (Hegel on the Evolution of State)—राज्य के उद्भव के विषय में हीगल को कथन है कि सब वस्तुएँ, आत्म-ज्ञान की प्राप्ति के मार्ग में अग्रसर आत्मा द्वारा धारण किये गये अनेक रूप हैं। यह अमौलिक संसार से-वनस्पति और पशुओं के भौतिक संसार में प्रगति करती हुई आती हैं और यह प्रगति उस समय तक निरन्तर चलती है जब तक आत्मा मानव-जीवन की अपूर्ण चेतना की स्थिति में पहुँचती है। मानव-जीवन में आत्मा के शारीरिक और पाश्विक शक्तियों का चरम उत्कर्ष प्राप्त हुआ है। बाह्य जगत में विकास के अनेक स्तरों को पार करते हुए आत्मा सामाजिक आचार (Social Morality) की संस्थाओं में प्रकट होती हैं। इन संस्थाओं में कुटुम्ब सर्वप्रथम है जिसका आचार पारस्परिक प्रेम तथा दूसरों के सुख के लिये आत्म बलिदान की भावना है। कुटुम्ब अर्थात् वाद (Thesis) की वृद्धि के साथ समाज का प्रादुर्भाव होता है जो कुटुम्ब या परिवार का प्रतिवाद (Anti-thesis) है। कुटुम्ब में तो पारस्परिक प्रेम, सहानुभूति आदि गुण काम करते हैं किन्तु समाज में प्रतियोगिता एवं संघर्ष होता है। प्रत्येक व्यक्ति अपने हित की बात सोचता है और इस तरह संघर्ष जन्म लेते हैं। समाज के संघर्ष में व्यक्तियों को आत्मनिर्भर रहना पड़ता है जिससे व्यक्ति उन्नति करता है। लेकिन यह निरन्तर और असीमित संघर्ष अन्ततः व्यक्ति के विकास के मार्ग में बाधक बन जाता है। ऐसी अवस्था में यह आवश्यक प्रतीत होता है कि संघर्ष की मर्यादा स्थापित हो और पारस्परिक प्रेम एवं सहानुभूति आदि का जीवन-सम्राज में स्थान हो। इस आवश्यकता की अनुभूति के साथ राज्य का प्रादुर्भाव होता है जो कुटुम्ब और समाज का सवाद या सश्लेषण (Synthesis) है। राज्य कुटुम्ब और समाज दोनों के गुणों का सामन्जस्य होता है। राज्य के रूप में आत्मा का बाह्य विकास चरम सीमा पर पहुँच जाता है। इसीलिये हीगल ने राज्य को अनेक विशेषणों से अलंकृत किया है—राज्य विश्वात्मा अर्थात् ईश्वर का पार्थिव रूप है, वह पृथ्वी पर विद्यमान ईश्वरीय विचार है, संसार के सगठन में व्यक्त ईश्वरीय इच्छा है, वह पूर्ण

बौद्धिकता की अभिव्यक्ति है, आदि । परिवार की पुष्टि समाज से करने और दोनों को राज्य में संगठित कर देने के कारण को वेपर (Wayper) ने निम्नलिखित शब्दों में बड़ी सुन्दरता से व्यक्त किया है—

“परिवार की विशेषता पारस्परिक प्रेम है, लेकिन पूँजीवादी या बुजुर्ग समाज की विशेषता सार्वभौमिक प्रतिस्पर्धा है । किन्तु परिवार की तुलना में पूँजीवादी समाज चाहे कितना ही शिथिल और आकर्षणहीन क्यों न दिखाई दे, फिर भी उसमें एक परिवार दोनों में कुछ न कुछ सार अवश्य निहित है । पूँजीवादी समाज में व्यापार एक उद्योग की सम्पूर्ण प्रक्रिया मानवीय आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिये एक नवीन संगठन बन जाती है, अतः उस समाज में भी व्यक्ति परिवार के लिये ही उत्पादन कर रहा है जिससे वह अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के साथ साथ मानव-सेवा भी करता है, जिससे पूँजीवादी समाज बुद्धि संगत हो जाता है और उसमें सार्वभौमिक महत्व आ जाता है । इसके प्रतिरिक्त पूँजीवाद समाज कानूनों की रचना करता है, यद्यपि यह आवश्यक नहीं कि वह न्यायसंगत ही हो, वह पुलिस का निर्माण करता है और उसका रूप अधिकाधिक राज्य जैसा हो जाता है । जहाँ जहाँ इसका विकास होता जाता है वह गिल्ड और निगमों को जन्म देता है जो कि अपने घटकों को अपने निजो स्वार्थों को छोड़कर उस सम्पूर्ण के विषय में सोचना सिखाते हैं जिनके कि वे अंग होते हैं, और जो कि, क्योंकि वे ऐसा करते हैं, सामाजिक भावना को नहीं जो कि प्रतिस्पर्धात्मक होती है, राज्य की भावना को जो सहयोगात्मक होती है, अभिव्यक्त करते हैं । प्रेम के धागे में आवद्ध और किसी भी प्रकार के भेदों से रहित इस परिवाररूपी वाद के सामान पूँजीवादी समाज का प्रतिवाद आ जाता है जो अलग अलग व्यक्तियों का योग मात्र होता है । ये व्यक्ति प्रतिस्पर्धा के कारण अलग अलग रहते हैं और इनमें कोई एकता नहीं होती, यद्यपि यह प्रतिवाद एक महान्तर एकता के लिये सधर्प करता है—उस एकता के लिये जिसे इसने अभी प्राप्त नहीं किया है । यह सवाद या संश्लेषण का वाद और प्रतिवाद दोनों के सर्वोत्तम तत्वों को सुरक्षित रखता है, जो न तो परिवार को नष्ट करता है और न पूँजीवादी समाज का, बल्कि जो उन्हें एकता और सामंजस्य प्रदान करता है, राज्य है ।” यह उल्लेखनीय है कि आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिये

- 1 “Whereas the characteristic of the family is mutual love, ——— is universal competitive in comparison might seem, there is a rational meaning to be discerned in it as well as in the family. The whole process of trade and industry in bourgeois society becomes a new organisation for the supply of ——— society is producing for ——— and at the same time ——— bourgeois society take on ——— Moreover, bourgeois society evolves laws, even though not necessarily just laws,

परिवार के लोग जिस विशाल समाज या संसार में पदार्पण करते हैं उस संसार अथवा समाज को ही हीगल ने पूंजीवादी या बुर्जुवा समाज (Bourgeois Society) कह कर सम्बोधित किया है।

राज्य के उद्भव के बारे में हीगल के उपरोक्त विचारों से स्पष्ट है कि उसके अनुसार राज्य एक उच्च प्रकार का भौतिक शरीर है जो समाज और परिवार का संगठन करके इन्हें उच्च स्तर पर उठा देता है जिसमें प्रत्येक इकाई समूह के हित को अपना हित मानकर व्यवहार करती है। हीगल के शब्दों में, "आधुनिक राज्य का मूल तत्व यह है कि सार्वभौम, व्यक्ति तथा विशिष्टता की पूर्ण स्वतन्त्रता से बांधा है जिससे कि परिवार और बुर्जुआ समाज का हित राज्य के साथ अनिवार्य रूप से जुड़ा रहे। किन्तु साथ ही यह भी अनिवार्य है कि राज्य के सार्वभौमिक उद्देश्यों की पूर्ति विशिष्ट की इच्छा और ज्ञान के बिना नहीं हो सकती। सार्वभौम की पूर्ण गति से प्रगति होनी चाहिये किन्तु इसके साथ-साथ उद्देश्य की सम्पूर्ण और महत्वपूर्ण पूर्ति होनी चाहिए। जब दोनों तत्व पूर्ण शक्तिशाली होंगे केवल उसी समय राज्य को वास्तविक रूप से स्थापित तथा व्यवस्थित समझा जा सकता है।"¹ हीगल की विकासवादी प्रक्रिया में राज्य से परे तथा राज्य से उच्चतर और अधिक

it creates police force, and becomes more and more state-like in form. As it develops, it produces guilds and corporations, which teach their members to think not of their own interests but of the interest of the whole to which they belong, and which because they do this, reveal, not the social instinct, which is competitive, but the state instinct which is cooperative. The thesis, the family, a unity held together by love, knowing no differences, is thus confronted by one antithesis, bourgeois, an aggregate of individuals held apart by competition, knowing no unity, even though it is manifestly struggling towards a greater unity which it has nevertheless not yet attained. The synthesis, which preserves what is best in thesis and antithesis, which swallows up neither family nor bourgeois society, but which gives a unity and harmony to them is the State."

—Wayper : Political Thought, Pages 162-63

1. "The essence of the modern state is that the Universal is bound up with the full freedom of particularity and the welfare of individuals, that the interest of the family and of bourgeois society must contact itself with the state but also that the universality of the state's purpose cannot be advanced without the specific knowledge and will of the particular, which must maintain its rights. The universal must be actively furthered, but on the other side subjectivity must be wholly and vitally developed. Only when both elements are there in all these strength can the state be regarded as articulated and truly organised."

—Hegel

पूर्ण ग्रन्थ कोई वस्तु नहीं है। वह राज्य की बुद्धि के द्वैतात्मक विकास (*Dialectical evolution of mind*) की चरम सीमा समझता है, ठीक इसी प्रकार जिस प्रकार कि भौतिक अथवा जैविक पक्ष में (*On the Physical or Organic side*) मनुष्य है, इस पर विकास समाप्त हो जाता है।

राज्य और व्यक्ति में कोई विरोध नहीं है (*No opposition between the interests of individual and those of the state*)—हीगल की यह स्पष्ट मान्यता है कि आत्मा जिन सस्थाओं के रूप में प्रकट होती है, उनमें राज्य सर्वोच्च है और उसके हितों तथा व्यक्ति के हितों से कोई विरोध नहीं है। उसके मतानुसार “इतिहास में राज्य ही व्यक्ति है और जीवन चरित्र में जो स्थान व्यक्ति का है, इतिहास में वही स्थान राज्य का है (*The State is to History what a given individual is to biography*)।” वह राज्य को परिवार एवं समाज की सुरक्षा एवं पूरुषता के लिए अनिवार्य मानता है। उसका निश्चित मत है कि राज्य हमारी स्वाधीनता का प्रत्यक्षीकरण है, हमारी विवकशीलता का मत रूप है तथा हमारे परिपूर्ण ज्ञान की साकार प्रतिमा है (*State is the actualisation of freedom, an embodiment of reason, and an image of perfect rationality*)। स्पष्ट है कि ऐसा होने पर राज्य और व्यक्ति में कोई विरोध नहीं हो सकता, दोनों के हित एक हैं। हीगल का कहना है कि राज्य हमारी सच्ची, निष्पक्ष एवं निस्वार्थ सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है अतः राज्य और व्यक्ति के हितों में किसी पारस्परिक विरोध की वृत्ति नहीं की जा सकती और व्यक्ति की सच्ची स्वतन्त्रता राज्य की आज्ञा का पालन करने में है। व्यक्ति अपनी पूर्ण आत्मानुभूति राज्य के षटक के रूप में ही कर सकता है। व्यक्ति और राज्य के हितों में किसी भी विरोध का जो निषेध हीगल ने किया है उसे स्पष्ट करते हुए प्रो० स्टैक (*Stace*) ने लिखा है—

“इस प्रकार राज्य केवल स्वयं व्यक्ति है जिसके सयोगात्मक तथा अस्तित्व गुणों का विनष्ट करके और शाश्वत गुणों का समावेश करके उसका निर्माण किया गया है। व्यक्ति मूलरूपेण शाश्वत है। शाश्वतता उसका मूल सत्त्व है। राज्य यथार्थ शाश्वत है और इस प्रकार केवल व्यक्ति का ही यथार्थ तथा साकार रूप है। इस तरह राज्य कोई बाह्य शक्ति नहीं है जो बाह्य रूप से स्वयं को व्यक्ति के ऊपर थोपती हो और उसके व्यक्तित्व को कुचलती हो। इसके विपरीत राज्य स्वयं व्यक्ति है और केवल राज्य में रहकर ही उसके व्यक्तित्व की अनुभूति हो पाती है। राज्य के द्वारा व्यक्ति अपनी आत्मा की अन्तिम रूप से प्राप्ति कर लेता है। नागरिक समाज के सत्य के रूप में व्यक्ति के हित समाज-हित के विलुप्त हो जाते हैं। जब व्यक्ति अपनी निम्न आत्मा की समाप्ति करके उच्च आत्मा को प्राप्त करता है तो उसके और राज्य के हितों में कोई विरोध नहीं रह जाता।”¹

1. — — — — — himself objectified and merely accidental and of what is universal. is the actual universal,

राज्य व्यक्ति के ऊपर है एवं सर्वोच्च नैतिक समुदाय है (The state is a higher and than the Individual and is supreme ethical institution) — व्यक्ति और राज्य के हितों में किसी विरोध का अनुभव न करते हुए हीगल राज्य को सर्वोच्च नैतिक समुदाय की मान्यता देता है और उसे व्यक्ति से अधिक महत्वपूर्ण ठहराता है। हीगल के मतानुसार राज्य का स्थान सर्वोच्च है। समस्त नैतिकता, कानून आदि उसी के अन्तर्गत हैं। उसके ऊपर किसी कानून अथवा नैतिकता का नियमन नहीं हो सकता। नैतिकता की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति राज्य में ही होती है और राज्य ही नैतिक मापदण्ड का मरक्षक है। वह स्वतन्त्र है, प्रतिवन्द्यों से पूर्णतया मुक्त है और स्वयं अपना नियामक है। वह अपने नागरिकों की सामाजिक नैतिकता को अपने में समेटे हुए है तथा उनका प्रतिनिधित्व करता है। वह दूसरों के लिए नैतिकता के मानदण्ड स्थिर करता है, स्वयं उसके कार्य उन मानदण्डों से नहीं नापे जा सकते। उसकी नैतिकता का स्वयं अपना मानदण्ड है अर्थात् वह अपने ही सदाचार के आदर्श का पालन करता है। श्रेष्ठ या निकृष्ट—इन नैतिक शब्दों का प्रयोग साधारण अर्थ में राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में नहीं किया जा सकता।

हीगल ने राज्य की परिभाषा करते हुए लिखा है—“राज्य आध्यात्मिक और भौतिक दोनों ही जगत्तों का केन्द्र है” अर्थात् राज्य के द्वारा व्यक्ति अपने भौतिक और अभौतिक दोनों ही उद्देश्यों को प्राप्त करता है। राज्य की सदस्यता को प्राप्त कर वह अपनी पूर्णता को प्राप्त करता है। हीगल के अनुसार मनुष्य के अन्तर में उसका आध्यात्मिक स्वरूप विद्यमान है। इस आध्यात्मिक स्वरूप का विकास ही उसका उद्देश्य है। उसकी उपलब्धि या आत्मोपलब्धि के लिए मनुष्य को बाह्य कार्य करने पड़ते हैं। उसकी इस उपलब्धि में उसकी अपूर्णताएँ और उसका अज्ञान बाधक बनते हैं। आन्तरिक विकास यदि ‘वाद’ (Thesis) है तो व्यक्ति की बाह्य सीमाएँ उसके विकास में ‘प्रतिवाद’ (Anti-thesis) हैं। राज्य ‘संवाद’ या ‘संश्लेषण’ (Synthesis) है क्योंकि यह व्यक्ति की पाशविक चेतना, अज्ञानता और अपूर्णता को नियन्त्रित करके सही रूप में उसे स्वतन्त्र कर देता है। ‘राज्य स्वतन्त्रता का प्रतीक है’ क्योंकि व्यक्ति के लिए आत्मोपलब्धि ही सबसे बड़ी स्वतन्त्रता है। राज्य व्यक्ति की अपूर्णताओं और स्वेच्छा-चारिताओं का दमन करके उसे नियन्त्रित कर देता है। इस तरह वह व्यक्ति के लिए ऐसी परिस्थितियों का निर्माण कर देता है जिसमें उसका आध्यात्मिक विकास सम्भव हो जाता है। स्पष्ट है कि हीगल इसी आधार पर राज्य को व्यक्ति से श्रेष्ठतर और उच्चतर प्रमाणित करता है।

and is thus simply the individual actualized and objectified. Thus the state is no alien authority which imposes itself externally upon the individual and suppresses his individuality. On the contrary, the state is the individual himself. And it is only in the state that his individuality is realised.”

— *State : The Philosophy of Hegel*, Page 415

हीगल की मान्यता है कि राज्य स्वयं में एक साध्य है, उसे किसी साध्य के लिये साधन मानना एक आधारभूत गलती है। "यह व्यक्ति से उच्चतर है क्योंकि यह व्यक्ति के विद्युत्, नित्य तथा शाश्वत तत्त्व का साकार रूप है जिसमें से व्यक्ति के अनिय गुण निकाल दिये गए हैं। दूसरे शब्दों में राज्य व्यक्ति से उच्चतर इसलिए है कि व्यक्ति का जो महत्व एवं मूल्य है वह सब उसे राज्य की घटकता के द्वारा ही प्राप्त होता है। इसका स्वाभाविक परिणाम यह है कि राज्य का व्यक्ति के ऊपर सर्वोच्च अधिकार है और सर्वोच्च कर्त्तव्य राज्य का घटक बनना है।"

हीगल की दृष्टि में एक नैतिक सत्त्वा होने के नाते राज्य अधिकारों का जन्मदाता भी है। चूंकि व्यक्ति राज्य के लिए जोता है अतः वह राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं माग सकता। राज्य एक स्थायी मन्था है जो अपने नैतिक गुण के कारण व्यक्तियों व भाग्य की सच्ची निर्णायिका है। व्यक्ति का राज्य की आज्ञाओं का उत्प्रेषण करने का अधिकार नहीं है। राज्य के विरुद्ध व्यक्ति के किसी प्रकार के अधिकारों की कल्पना भी नहीं की जा सकती। राज्य पूरे विश्वनि सामाजिक आधार (Social ethics) का प्रतिमान रूप (Embodiment) है वह स्वयं-साध्य है, उसके अपने अधिकार हैं कोई कर्त्तव्य नहीं। यदि व्यक्तियों व तथा उनके अधिकारों में संध्य हो तो वह व्यक्तियों के अधिकारों का प्रतिक्रमण कर सकता है। लज्जित वास्तव में ऐसा संघर्ष हो भी नहीं सकता क्योंकि व्यक्ति के वे ही अधिकार हैं जो राज्य उस प्रदान करता है।

हीगल के अनुसार आत्मा जिन सत्त्वों के रूप में प्रकट होती है उनमें राज्य का स्थान सर्वोपरि है। इस आत्मा का दूसरा नाम इच्छा भी है जो स्वतन्त्र है। अतः राज्य प्रतिमान स्वतन्त्रता है। उसकी इच्छा सामान्य इच्छा है जो विवेकपूर्ण है और कभी भ्रान्त नहीं हो सकती। उसकी इच्छा प्रत्येक व्यक्ति का इच्छा का प्रतिनिधित्व करती है, अतः तक शक्ति की इच्छा दूसरों का इच्छा के अनुरूप है और सबक हित की इच्छा करती है। इसी कारण उसका इच्छा का अर्थ उसकी आज्ञाओं (कानूनों) का पालन करना व्यक्ति का कर्त्तव्य है। उसका विरोध कभी उचित नहीं हो सकता। वह हमारी परम श्रद्धा का पात्र है। यह साद्वर्तिक और व्यक्तिगत इच्छा का पक्षोत्तरण है। यह स्वयं में ही एक स्थिर लक्ष्य है। हीगल नागरिकों को इसीलिए विद्रोह का अधिकार प्रदान नहीं करता, प्रत्युत वह विद्रोह या क्रान्ति की निन्दा करता है। हीगल द्वारा इस प्रकार व्यक्तिगत अधिकारों और क्रान्ति के विषय की पृष्ठभूमि का चित्रित करने हुए इस विषय में प्रो० सैराइन का कहना है कि—

"जर्मनी की राजनीति में ऐसी चीज बहुत कम थी जो जर्मनों को व्यक्तिगत अधिकारों के विचार के प्रति आकृष्ट करती। एक सिद्धान्त के रूप में प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन जर्मनों को अग्रणी तरह ज्ञात था लेकिन उनके लिए वह बुद्धि विलास की ही वस्तु थी, प्रायः उसी तरह जैसे कि १८४८ में जर्मन उदरवाद रहा था। फ्रांस और इंग्लैंड में इस सिद्धान्त का निर्माण अल्पसंख्यक वर्गों के इस दावे के आधार पर हुआ था कि बहुमत के विरोध में उन्हें भी धार्मिक सहिष्णुता प्राप्त होनी चाहिए। इसके विपरीत जर्मनों एक ऐसा दण्ड था जिसमें धार्मिक मनभेद राजनीतिक सोभावों के साथ-साथ चल

सकते थे। फ्रांस और इंग्लैण्ड में प्राकृतिक अधिकारों का सहारा लेकर राज-तन्त्र के विरोध में राष्ट्रीय क्रान्ति का समर्थन किया गया था, लेकिन जर्मनी में कोई क्रान्ति नहीं हुई थी। जर्मनों को इस बात की कभी-जल्द नहीं मालूम पड़ी थी कि वे राज्य के विरोध में निजी निर्णय और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भावना पर जोर देते। इसे वे राष्ट्र के लिए कोई विशेष हितकारी चीज नहीं समझते थे।¹ पुनः "हीगल के दर्शन ने 'राज्य' शब्द को बड़ा पवित्र बना दिया था। अंग्रेजों का यह बात थोड़ी भावुकता लग सकती थी, लेकिन जर्मनों के लिए यह वास्तविक और विवशताकारी राजनीतिक आकांक्षाओं को व्यक्त करती थी।"²

व्यक्ति और राज्य के सम्बन्ध में हीगल के विचारों से प्रो० जोड़ (Joad) निम्नलिखित निष्कर्ष निकालते हैं—

१. राज्य कभी भी अप्रतिनिधित्व रूप से कार्य नहीं करता (State never acts unrepresentatively) अर्थात् यदि पुलिस किसी व्यक्ति को गिरफ्तार करती है और न्यायाधीश उसे सजा देता है तो इसका कारण यह है कि उस व्यक्ति की असली इच्छा यही है कि उसे सजा मिले।

२. व्यक्ति एक एकाकी इकाई नहीं है (Individual is not a Solitary Unit) अर्थात् वह जिस समाज में रहता है उसका एक अविभाज्य अंग है।

३. राज्य अपने नागरिकों की सामाजिक नैतिकता को अपने में समेटे हुए है तथा उनका प्रतिनिधित्व करता है (State Contains within itself and represents the social morality of its citizens) अर्थात् राज्य नैतिकता से ऊपर है।

इस प्रकार हीगल के राज्य की कल्पना एक निरंकुश, सर्वशक्तिमान चरम सत्तावादी तथा अप्रान्त राज्य की कल्पना है (conception of a despotic omnipotent, absolute and infallible state) जिसे उसने "पृथ्वी पर ईश्वर का आगमन (March of God on Earth)" कहा है। गार्नर ने हीगल के सिद्धान्त का सक्षेप में इस भांति विवेचन किया है—

"हीगल की दृष्टि में राज्य 'ईश्वरीय राज्य' है जो कोई गलती नहीं कर सकता, जो सर्वशक्तिशाली है जो अप्रान्त है और जो नागरिकों के अपने हित में प्रत्येक बलिदान का अधिकारी है। अपनी अष्टता के कारण और जिस त्याग तथा बलिदान के लिए वह अपने नागरिकों को आदेश देता है, उसके कारण वह व्यक्ति का उत्थान करता है और उसे अष्टत्व प्रदान करता है। व्यक्ति की प्रवृत्ति स्वार्थमयी है परन्तु इस प्रकार वह उसे 'सार्वभौमिक पदार्थ' के जीवन में वापिस खींच ले जाता है।"

हीगल के उपरोक्त विचारों के कारण आलोचकों का विचार है कि हीगल के सिद्धान्त में व्यक्ति को पूर्ण रूप से राज्य के आधीन कर दिया गया है। हाँव

1. सेवाइन-राजनीति-दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६१०

2. वही, पृष्ठ ६११

हाउस (Hobhouse) कहता है कि हीगन का राज्य-सिद्धान्त "राज्य को एक महान्तर प्राणी एकात्मा तथा एक धर्मव्यक्ति सत्ता मानता है जिसमें व्यक्ति, उनके धर्म करण उनके दावे तथा अधिकार, उनका हर्ष, उनका दुःख-ये सब केवल पराधीन तत्व हैं।" इस तरह प्रो० जोड (Joad) ने लिखा है कि- 'यह स्पष्ट है कि राज्य को एक वास्तविक व्यक्ति होने के कारण उसे अपने में ही एक साध्य समझा जा सकता है जिसके अपने अधिकार होने हैं और जो व्यक्ति के तथाकथित अधिकारों के साथ बिछाई देनेवाले सपने में बिगड़ी होते हैं। सिद्धान्त में हर समय और व्यवहार में युद्ध के समय वह अपने नागरिकों के जीवन पर पूर्ण अधिकार का प्रयोग कर सकता है और उसका ऐसा करना कानून के अनुसार होगा। सिद्धान्त भयवा कानून में राज्य के आदेशों अथवा कानूनों के विरोध के लिए कोई आधार नहीं हो सकता क्योंकि जिनके ऊपर राज सत्ता का प्रयोग किया जाता है और जो सोच राज सत्ता का प्रयोग करते हैं-उनमें कोई भेद नहीं है।'"

प्रो० मेकगवर्न ने भी उपरोक्त तरह के विचारों से सहमति करते हुए लिखा है कि- पुरातन विचारवादी इस बात पर बल देते थे कि राज्य अपने में साध्य नहीं है अपितु एक साध्य के लिए साधन मात्र है-साध्य है जनता की भलाई और कल्याण। इसके विपरीत हीगन ने यह घोषणा की कि राज्य स्वयं एक साध्य है और व्यक्ति एक साध्य के लिए साधन मात्र है- वह साध्य है उस राज्य का ऐश्वर्य जिसके कि वे पटक हों।"

1 "The Hegelian theory of the state (The Metaphysical or the Idealist theory) sets up 'the state as a greater being a spirit a super personal entity, in which individuals with

2 'It is clear that the state being a real individual, may be regarded as an end in itself, possessing rights of its own which necessarily over ride in any apparent conflict the so-called rights of the individual. In theory at all times and in practice in war times, it may exercise, and lawfully exercise, complete authority over the lives of its citizens. Nor is there any ground in theory or law for resistance to its decrees, for those over whom it exercises authority are not different from those who exercise it'

—Joad Introduction to Modern Political Theory

3 'The old liberals had stressed the notion that the state is not an end in itself, but only a means to an end- the end being the happiness and the welfare of the individual

'the state was an individuals were glorification of iber'

o Hitler, P 299

इस तरह स्पष्ट है कि हीगल के लिए राज्य व्यक्ति की सुरक्षा एवं मलाई का केवल एक साधन मात्र न होकर अपने आप में स्वयं एक साध्य है। हीगल के स्वयं के शब्दों में “व्यक्ति अपने सत्य, अपने वास्तविक अस्तित्व, और नैतिक पद की प्राप्ति राज्य का घटक होकर ही कर सकता है।” आदर्शवादी सिद्धान्त के इस उग्र रूप का स्रोत प्लेटो और अरस्तू के इस मत में है कि राज्य स्वाश्रयी संस्था है। यदि राज्य स्वयं स्वाश्रयी है तो वह अपने नागरिकों के लिए समस्त मानव-समाज के बराबर हो जाता है। इस मत का प्राकृतिक परिणाम व्यक्ति के नागरिक के रूप में राज्य से सम्बन्ध तथा व्यक्ति के रूप में समस्त मानव समाज से सम्बन्ध, इन दोनों विभिन्न सम्बन्धों को बराबर एक रूप कर देता है। व्यक्ति की समस्त आकांक्षाओं और सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए राज्य पर्याप्त माना जाता है। राज्य की सहायता के अतिरिक्त और कोई वस्तु नहीं है जिसकी व्यक्ति आकांक्षा कर सकता है। इस स्थिति से निरकुशता के सिद्धान्त को पटु च जाना सरल है। चूंकि राज्य व्यक्ति की समस्त सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति कर देता है इसलिए वह निरपेक्ष सत्ता के साथ नागरिकों की पूर्ण भक्ति की मांग कर सकता है। राज्य सैद्धान्तिक रूप से नागरिक पर सदैव अपनी पूर्ण सत्ता का प्रयोग कर सकता है। हीगल की दृष्टि में इस स्थिति से व्यक्ति को जितनी हानि है, उससे कहीं अधिक लाभ है क्योंकि उसे केवल राज्य में ही सम्पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त होती है, उसी में वह नैतिकता प्राप्त करता है और अपने अधिकारों की प्राप्ति करता है।

हीगल के राज्य विषयक उपरोक्त विचारों से यह आंति हो गई है कि वह व्यक्ति को राज्य का दास बना देना चाहता है। हीगल पर यह आरोप लगाना एक सीमा तक न्यायसंगत नहीं होगा कि वह व्यक्ति पर राज्य के सार्वभौम नियंत्रण को लाद देता है अथवा वह व्यक्ति को पूर्णतः राज्य के अधीन कर देता है। इसका कारण यह है कि हीगल के मतानुसार राज्य व्यक्ति पर कोई बाहर से थोपी हुई सत्ता नहीं है, वह तो व्यक्ति की आत्मा है और व्यक्ति के सर्वोत्तम भाग की अभिव्यक्ति है। हीगल ने कहा है कि राज्य कैसा भी अपूर्ण क्यों न हो किन्तु वह व्यक्ति की बुद्धि से श्रेष्ठ होता है क्योंकि वह व्यक्ति की बुद्धि का विकसित रूप है। इस प्रकार उसने राज्य का आदर्श रूप प्रकट किया है। उसने व्यक्ति और राज्य में किसी प्रकार का विरोध ही नहीं माना है। तब ऐसी दशा में व्यक्ति को अपने विकसित रूप राज्य के सामने नतमस्तक होने में कोई हिचक होनी ही नहीं चाहिए। उसने तो राज्य में सर्वोच्च नैतिकता को निहित किया है। उसने यह स्पष्ट किया है कि राजाज्ञा पालन करने में व्यक्ति स्वयं अपनी ही आत्मा की आज्ञा का पालन करता है, वह राज्य में और राज्य के द्वारा अपनी ही आत्मा की अनुभूति करता है तथा राज्य की अधीनता स्वीकार करने में अपनी ही आत्मा के आवि-पत्य को मानता है। अतः इस विचार को स्वीकार करने पर यह मानने का कोई प्रश्न नहीं उठना चाहिए कि हीगल व्यक्ति को दास बना देता है। “इस प्रसंग में यह भी स्मरणीय है कि राज्य को व्यक्ति से ऊंचा साध्य मान लेने का अर्थ यह नहीं हो जाता कि व्यक्ति राज्य रूपी साध्य के लिए एक साधन मात्र बन कर रह गया है।”

हीगल का राज्य विषयक सिद्धान्त कहीं तक उचित है और कहा तक नहीं, इस पर विस्तार से विवेचन अधिम पृष्ठों में हीगल के राज-दर्शन की प्राचीनतात्मक समीक्षा के अन्तर्गत किया जायगा।

राज्य और नागरिक समाज में विभेद (Distinction between Civil Society and State) — उल्लेखनीय है कि हीगल राज्य और नागरिक समाज में अन्तर करता है। यह अन्तर अथवा विभेद हीगल के सिद्धान्त का एक मुख्य घण है। हीगल का विचार है कि विचार-क्रम में नागरिक समाज की गणना राज्य से पहले होते हुए भी कालक्रम में उसकी गणना राज्य के बाद है (Civil Society is prior to the State in the order of thought and not in order of time)।

हीगल के अनुसार नागरिक समाज की तीन अवस्थाएँ होती हैं—(क) न्याय प्रशासन, (ख) पुलिस एव (ग) निगम। इनमें अन्तिम दो अर्थात् पुलिस एव निगम का राज्य से घनिष्ठ सम्बन्ध है। हीगल समाज को राज्य पर आधारित और निर्विषय तत्त्व मानता है अर्थात् उसका मत है कि नागरिक समाज राज्य के बिना जीवित नहीं रह सकता। वह एक क्षण के लिए भी यह स्वीकार नहीं करता कि न्यायालय, पुलिस, जेल और नागरिक समाज की अन्य अवस्थाएँ राज्य के अस्तित्व के अभाव में सम्भव हैं। नागरिक समाज राज्य के बिना जीवित ही नहीं रह सकता।

नागरिक समाज विचार करने पर राज्य से पहले प्रतीत होता है किन्तु समय में वह राज्य के बाद है। यह अर्थात् नागरिक समाज 'राज्य' का वह स्वरूप है जिसमें समाज को ऐसे स्वाधीन व्यक्तियों का समूह माना जाता है जो सम्पूर्ण समाज के अन्त्य घटकों की सहायता से अपने अपने उद्देश्यों की प्राप्ति में लगे हुए हैं। एक नागरिक समाज में एक व्यक्ति दूसरों के साथ आवश्यकताओं के सूत्र में बंधा हुआ होता है और उद्योग तथा व्यापार-प्रणाली में वह कार्य करता है। राज्य में उसका दूसरों से सम्बन्ध साक्ष्यहीन हो जाता है, वह फिर अपने लिए कार्य नहीं करता बल्कि राज्य के सर्वव्यापी जीवन में विलीन हो जाता है। उसकी स्वायत्तता का स्थान सामान्य हित ले लेता है। इस प्रकार एक नागरिक समाज एक पूर्ण विकसित राज्य के लिए मार्ग प्रशस्त करता है।

वास्तव में हीगल का राज्य-सिद्धान्त राज्य और नागरिक समाज के सम्बन्धों के विशिष्ट स्वरूप पर आधारित है। यह सम्बन्ध विरोध का भी है और पारस्परिक निर्भरता का भी। सेबाइन का कथन है कि 'हीगल के विचार से राज्य कोई ऐसी उपयोगितावादी संस्था नहीं है जो सार्वजनिक सेवाओं, विधि के प्रशासन, पुलिस कर्तव्यों के पालन और औद्योगिक तथा प्राथमिक हितों के साम-अन्त्य में लगे हों। ये सारे कार्य नागरिक समाज के हैं। राज्य आवश्यकतानुसार उनका निदेशन और विनियमन कर सकता है। लेकिन वह खुद इन कार्यों को नहीं करता। नागरिक समाज बुद्धिमत्तापूर्ण पर्यवेक्षण और नैतिक महत्व के लिये राज्य के ऊपर निर्भर रहता है। यदि हम समाज पर पृथक् रूप से विचार करें तो ज्ञात होगा कि समाज उन कुछ धार्मिक नियमों द्वारा शासित होता है जो बहुत से व्यक्तियों के अजनाना और स्वायत्त

उद्देश्यों की प्रतिक्रिया से उत्पन्न होते हैं। लेकिन राज्य अपने नैतिक प्रयोजनों की पूर्ति के साधनों के लिये नागरिक समाज पर निर्भर रहना है। यद्यपि नागरिक समाज और राज्य दोनों एक दूसरे पर निर्भर हैं, फिर भी वे एक दूसरे से अलग अलग हैं। राज्य साधन नहीं है, बल्कि साध्य है। वह विकास में विवेक युक्त आदर्श को और सम्यता में आध्यात्मिक तथ्य को प्रकट करता है। इस दृष्टि से वह अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए नागरिक समाज का प्रयोग करता है या एक विशिष्ट आध्यात्मिक अर्थ में उसका निर्माण करना है।¹

पुनः, उपरोक्त लेखक के ही शब्दों में “यदि हीगल ने राज्य को नैतिक दृष्टि से अत्यन्त उच्च ठहराया तो उसका यह अभिप्रायः नहीं है कि उसे नागरिक समाज अथवा उसकी संस्थाओं से घृणा थी। वस्तुस्थिति इससे उल्टी थी। हीगल अपने व्यक्तिगत चरित्र और राजनैतिक चिन्तन दोनों की दृष्टि से बुर्जुआ था। स्थिरता और सुरक्षा के प्रति उसके मन में बड़ा सम्मान था। उसका विचार था कि राज्य और नागरिक सत्ता के बीच पारस्परिक सम्बन्ध है। यह दूसरी बात है कि यह सम्बन्ध उच्च स्थिति और निम्न स्थिति का सम्बन्ध है और राज्य की सत्ता निरपेक्ष है। राज्य और उसको सांस्कृतिक मिशन समाज के ऊपर निर्भर है। इससे समाज के आर्थिक जीवन का नैतिक महत्व बढ़ जाता है। हीगल ने नागरिक समाज का जो विवरण दिया है, उसमें उसने गिल्डों और निगमों, एस्टेटों और वर्गों, संस्थाओं और स्थानीय समुदायों का विस्तार से वर्णन किया है। हीगल इन संस्थाओं को या इनसे मिलती-जुलती कुछ अन्य संस्थाओं को मानवी दृष्टि से अत्यावश्यक समझता था। उसका विश्वास था कि इन संस्थाओं के बिना लोग रूपविहीन भेड़ मात्र बन जायेंगे तथा व्यक्ति की स्थिति एक एटम की भांति होगी। इसका कारण यह है कि मनुष्य का व्यक्तित्व केवल आर्थिक और सस्थागत जीवन के संदर्भ में ही सार्थक होता है। इसलिए, हीगल के दृष्टिकोण से राज्य का निर्माण मुख्यतः, व्यक्तिगत नागरिकों से मिलकर नहीं होता। राज्य को विभिन्न निगमों और समुदायों का सदस्य होना चाहिए—इसके बाद ही वह राज्य की गौरवपूर्ण नागरिकता प्राप्त कर सकता है।²

राज्य में परिवार एवं समाज का अवसान अथवा विलीनीकरण किस भांति होता है—इसे बताते हुए प्रो० बोसांके ने लिखा है कि—

“राज्य एक व्याप्त आधार के रूप में परिवार का स्वभाव तथा नैतिक आदत रखता है, जिसमें व्यापार जगत की स्पष्ट चेतना और उद्देश्य मिले हुए होते हैं। राज्य के सावयव में, अर्थात् जहाँ तक हम नागरिकों की भांति महसूस करते और सोचते हैं, भावना स्नेहमयी भक्ति बन जाती है और स्पष्ट चेतना राजनीतिक सूझ बन जाती है। नागरिकों के नाते हम यह महसूस करते हैं और देखते हैं कि राज्य हमारे स्नेह और रुचि के पात्र पदार्थों को सम्मिलित

1. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६१६

2. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६२०

रखता है और उन्हें प्राप्त करता है—संयोग द्वारा एक जगह फैली हुई भलग-भलग वस्तुओं के रूप में नहीं, बल्कि सामान्य शुभ ने साथ अपने सम्बन्धों द्वारा निर्मित उद्देश्यों के रूप में। यह भावना और बुद्धि देश भक्ति का सच्चा सार है।”¹

नागरिक समाज एवं राज्य के मध्य मूलभूत अन्तर का प्रो० स्टैक (Prof. Stace) ने निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया है—

“नागरिक समाज में एक व्यक्ति केवल अपना हित प्राप्त करने का इच्छुक होता है। अतः इसका यह हित एक विशेष हित है। इसके विपरीत राज्य का हित एक लक्ष्य बहुल ऊँचे होता है और इन्हीं की प्राप्ति के लिए समस्त निवासी प्रयास करते हैं। अतः इसमें एक नागरिक के हित सामाजिक हित होते हैं।”²

हीगल के अनुसार नागरिक समाज एकपक्षीय है। राज्य में जाकर उसका समन्वय होता है। हॉब्स, लॉक का यह सिद्धान्त कि राज्य व्यक्ति को सबसे अधिक भलाई कर सकता है, अपूर्ण है। हीगल के सिद्धान्त द्वारा हम इसे अच्छा तरह समझ पाते हैं। हॉब्स और लॉक जिस राज्य की कल्पना करते हैं, उसे हीगल नागरिक समाज कहता है। हॉब्स और लॉक राज्य और व्यक्ति को विरोधी मानते हैं। उनके मतानुसार राज्य का कोई सामान्य हित नहीं होता। प्रत्येक व्यक्ति का हित पृथक् पृथक् होता है और राज्य का उद्देश्य होता है प्रत्येक व्यक्ति का हित करना। किन्तु हीगल राज्य से प्रत्येक व्यक्ति के किसी भी महत्व को स्वीकार नहीं करता। वह व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक हितों में किसी विरोध की कल्पना नहीं करता। वह तो कहता है कि राज्य के अभाव में व्यक्ति कुछ नहीं कर सकता।

हीगल के अनुसार राज्य ब्रह्म का विकसित रूप है। जो धर्म विचार है उसी की अभिव्यक्ति राज्य है। परिवार और नागरिक-समाज राज्य में ही

1. “The state has the ethical habit and temper of the family as a pervading basis, combined with the explicit consciousness and purpose with the business world. In the organism of the state, i.e., in so far as we feel and think as citizens, feeling becomes affectionate loyalty, and explicit consciousness becomes political insight. As citizens we both feel and see that the state includes and secures the objects of our affections and our interests, not as separate items, thrown together by chance, but as purposes transformed by their relation to the common good, into which, as we are more or less aware they necessarily pass. This feeling and insight are the true essence of patriotism.”

—Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*, P. 261-62

2. “In the former (the civil society) the individual is for himself the sole end, so that his end is particular, while in the latter (the state) the state is the higher end for which the individual exists, so that his end is universal.”

—Stace, *The Philosophy of Hegel*, P. 414

सफलता एवं पूर्णता प्राप्त करते हैं क्योंकि सभी समुदायों का बड़ा समुदाय राज्य ही है (State is an association of associations) ।

हीगल ने नागरिक समाज का जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया है और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध बताया है, उसने ही उसके सर्वधानिक शासन के स्वरूप का निर्धारण किया है। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति निरपेक्ष जरूर है, लेकिन वह मनमानी नहीं है। राज्य को अपनी नियामक शक्ति का विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिये। राज्य विवेक का प्रतीक है और विधि विवेकपूर्ण होती है। हीगल के अनुसार नागरिक समाज का नीकरशाही संगठन उसका शिखर होता है। इस स्तर पर समाज राज्य की उच्चतर संस्थाओं से सम्बन्ध स्थापित करता है। हीगल राज्य-क्षेत्र और जनसंख्या के आधार पर प्रतिनिधित्व को एकदम निरर्थक इस कारण मानता है कि व्यक्ति पहले नागरिक समाज द्वारा समर्पित एक या एक से अधिक संस्थाओं का सदस्य होता है और इसके बाद ही उसका राज्य से सम्बन्ध स्थापित होता है। विधान मण्डल ही वह स्थल है जहाँ ये संस्थाएँ राज्य से मिलती हैं। हीगल का स्पष्ट मत था कि नागरिक समाज की ओर से महत्वपूर्ण क्षेत्रों अथवा व्यावसायिक इकाईयों का प्रतिनिधित्व होना चाहिये।

राष्ट्र राज्य, युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीयवाद—(Nation State, War and Internationalism)—हीगल के राज-दर्शन की एक अन्य विशेषता यह है कि वह राष्ट्र-राज्य (Nation State) को मानव-संगठन का सर्वोच्च रूप मानता है। वह किसी भी अन्तर्राष्ट्रीय अथवा विश्वव्यापी संगठन के राष्ट्र-राज्य के ऊपर होने-की कल्पना नहीं करता। हीगल के ये विचार निश्चय ही प्रतिक्रियावादी एवं भयकर परिणामों को जन्म दे सकनेवाले हैं क्योंकि इनसे राष्ट्र राज्य पारस्परिक सम्बन्धों में मनचाहा आचरण करने को प्रेरित होकर विश्व में अश्रव्यवस्था एवं अशांति का प्रसार कर सकते हैं।

हीगल यह विश्वास भी व्यक्त करता है कि राष्ट्र राज्य के पारस्परिक सम्बन्धों का निपटारा युद्ध द्वारा ही सम्भव है। वह शांतिपूर्ण उपायों और समझौतों को हल्के रूप में अस्वीकार करता है। युद्ध में किसी प्रकार की बुराई के उसे दर्शन नहीं होते। वह युद्धवादी हो गया है और स्थायी शांति का विरोधी बन जाता है। दुनियां चाहे युद्ध को सदैव हेय समझती रहे, किन्तु हीगल का विचार यही है कि "युद्ध के अनेक सुपरिणाम निकलते हैं जो लाभदायक होते हैं। वह मानता है कि युद्ध व्यक्ति के स्वार्थी अहम् का नाश करता है और इस प्रकार मानव जाति का पतन के मार्ग से बचाकर क्रियाशीलता का संचार करता है (War destroy the selfish egotism of the individual and preserves mankind from corruption and engenders mobility)।" युद्ध की आवश्यकता के विषय में हीगल बड़े अद्भुत तर्क देता है। उसकी मान्यता है कि "एक समय में केवल एक ही जाति में परमात्मा की पूर्ण अभिव्यक्ति हो सकती है, इसलिये युद्ध में किसी राज्य की सफलता 'दैवी योजना का व्यंग्य (Irony of divine idea) को व्यक्त करती है।" इसका अर्थ यह है कि विजयी राष्ट्र ईश्वर का कृपापात्र सिद्ध हो जाता है। हीगल के अनुसार युद्ध राज्य की शक्ति का द्योतक है।

हीगल यह विश्वास प्रकट करता है कि युद्ध को घोर दुष्कर्म नहीं मानना चाहिये। मानव के विश्व प्रेम की भावना एक निर्जीव आविष्कार है। युद्ध स्वयमेव एक नैतिक कार्य है। शांति भ्रष्टाचार का प्रसार करती है और अनन्त शांति अनन्त भ्रष्टाचार फैलायगी। "युद्ध वह परिस्थिति है जो इह लौकिक स्वार्थों और अभिमान को ठीक करती है। युद्ध का महत्व यह भी है कि इसके द्वारा जनता का धार्मिक स्वास्थ्य सुरक्षित रहता है और वे इहलौकिक व्यवस्थाओं को सुरक्षा के प्रति उदासीन हो जाते हैं। जिस प्रकार वायु का चलना समुद्र को शांत धातावरण रहने से उत्पन्न होनेवाली गड़गी से बचाता है, ठीक उसी प्रकार गतिहीन अनन्त शांति से राष्ट्रों में भ्रष्टाचार फैलता है।" ¹ 'सफल युद्धों ने नागरिक विद्रोहों को रोककर राज्यों की धार्मिक शक्ति को सगठित और बलशाली बनाया है।' ² नाप बोर्ड आकस्मिक आविष्कार नहीं है और यही तथ्य बारूद पर भी लागू होता है। "मानव जाति को इसकी आवश्यकता थी और इसका तुरन्त प्रादुर्भाव हुआ। तापों और बारूद पर सत्यता की छाप है। असम्य जातियों के अधिकार केवल औपचारिकता है। सत्य राष्ट्र यह मानी प्रकार समझते हैं कि बबर जातियों के अधिकार उनके समान नहीं है और वे इनकी स्वायत्तता (Autonomy) को केवल एक औपचारिकता (Formality) मानते हैं।"

हीगल अतिराष्ट्रीय होन के कारण किसी अन्तराष्ट्रीय व्यवस्था एक कानून का समर्थन नहीं करता। उसकी दृष्टि में अन्तराष्ट्रीय कानून केवल कुछ परम्परा मात्र है जिन्हें कोई भी प्रभुत्व सम्पन्न राज्य इच्छानुसार स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। हीगल का कहना है कि अन्तराष्ट्रीय क्षेत्र में एक राज्य का दूसरे राज्य के साथ नीतिगुण व्यवहार हो, इस बात की चिन्ता नहीं करनी चाहिये। राज्य को अपनी सुरक्षा का ध्यान रखना चाहिये। नैतिकता के आधार पर अन्तराष्ट्रीय क्षेत्र में राज्य पर कोई बन्धन नहीं लगाया जा सकता। हीगल की दृष्टि में राज्य की इच्छा को सीमित करने वाली अन्तराष्ट्रीय कानून जैसी किसी वस्तु का कोई अस्तित्व ही नहीं था। अन्तराष्ट्रीय कानून केवल उन नैतिक उल्लेखनामों का उम समय तक प्रतिनिधित्व करते हैं जब तक वे राज्य की सर्वशक्तिमत्ता (Supreme Performance) में हस्तक्षेप नहीं करती। वर्तमान विश्व आत्मा के दावदार राज्य के असुख अधिकारों (Absolute rights of the present bearer of

1 "War is the state of affairs which deals in earnest with the vanity of temporal goods and concerns—a vanity at other times a common theme for edifying sermonizing. War has the highest significance that by its agency the ethical health of people is preserved in their indifference to the stabilizing of finite institutions, just as the blowing of the wind preserves the sea from the foulness which would be the result of a prolonged calm so also corruption in nations would be the product of prolonged, let alone perpetual peace"

2 "Successful wars have prevented civil broils and strengthened the internal power of the state"

the world spirit) के समक्ष अन्य राज्यों को कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध जो बन ही जाते हैं, वे अल्पकालीन होते हैं और यहां तक कि सन्धियां तक परिवर्तनशील होती हैं।

हीगल के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के विषय में विचार अराजकता की सीमा को छूते हैं। उसका स्पष्ट मत है कि राज्य की सम्पूर्ण अक्षुण्णता के समक्ष (The absoluteness of the State) अन्य कोई भी वस्तु सम्पूर्ण अथवा अक्षुण्ण (More absolute) नहीं है। स्वयं उसके शब्दों में, "राज्य कोई विनिष्ट व्यक्ति नहीं है अपितु वह स्वयं में ही पूर्ण स्वतन्त्र सम्पूर्णता है। अतः राज्यों के परस्पर सम्बन्ध निजी या नैतिकता मात्र नहीं हैं। बहुधा यह इच्छा की जाती है कि राज्य को नैतिकता और निजी अधिकारों के दृष्टिकोण से देखा जाना चाहिये किन्तु व्यक्तियों की स्थिति इस प्रकार की है कि इनके ऊपर न्यायालय है जो इस बात का निर्णय करता है कि उनके कौन से कार्य यथार्थतः उचित हैं। राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को भी यथार्थतः ठीक होना चाहिये, लेकिन सांसारिक मामलों में जो यथार्थतः ठीक है उसे अधिकार प्राप्त होना चाहिये। लेकिन राज्य के मामले में ऐसी कोई भी शक्ति नहीं है जो इस बात का निर्णय कर सके कि यथार्थतः क्या ठीक है तथा अपने निर्णय को क्रियान्वित कर सके। अतः हम राज्य में सम्पूर्ण अधिकार सम्पन्न रहते हैं, किसी अन्य शक्ति को राज्य पर कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। राज्य पारस्परिक सम्बन्धों में पूर्णतः स्वतन्त्र हैं और परस्पर किये गये निर्णयों को वे केवल सामयिक और अस्थायी मानते हैं।"¹

हीगल इस बात में दो मत नहीं था कि राज्य एवं जातियां विश्व-आत्मा (World-spirit) के हाथों में अज्ञात रूप से खिलौने और अंग बने हुए हैं तथा राज्य के कार्यों का अन्तिम निर्णय केवल विश्व इतिहास के न्यायालय में ही हो सकता है।

दण्ड तथा सम्पत्ति (Punishment and Property)—काण्ट की भांति हीगल भी दण्ड के प्रश्न को एक नैतिक दृष्टि से देखता है। वह

1. "A state is not a private person, but in itself a completely independent totality. Hence the relation of states to one another is not merely that of morality and private right. It is often desired that the state should be regarded from the stand point of private right and morality. But the position of private persons is such that they have over them a Law Court, which realises what is intrinsically right. A relation between states ought also to be intrinsically right, but in mundane affairs that which is intrinsically right ought to have power. But as against the state there is no power to decide what is intrinsically right and to realise this decision. Hence, we must have remain by absolute command. States in their relations to one another are independent and look upon the stipulations which they make with one another as provisional."

मानता है कि किसी भी अधिकार के भंग होने पर राज्य का कर्तव्य हो जाता है कि वह अपराधी को दण्डित करे। सार्वजनिक सुरक्षा (Public security) उसकी दृष्टि में दण्ड का उद्देश्य नहीं है। दण्ड का अर्थ केवल यही है कि जिस अधिकार की भ्रष्टाचार द्वारा जिस व्यक्ति के प्रति तथा उसके द्वारा समाज एवं न्याय विधान के प्रति जो भ्रष्टाचार हुआ है उसका बदला लिया जा सके। दण्ड, समाज और अपराधी दोनों का समान अधिकार है जिसके द्वारा उन दोनों को अपना उचित न्याय मिल जाता है। हीगल के अनुसार जब किसी अधिकार का प्रतिभ्रमण हो तो उस अधिकार की स्थापना करने का एक मात्र उपाय है—“प्रथम पीड़ित व्यक्ति पर किये गये भ्रष्टाचार का सार्वजनिक निराकरण और द्वितीय उनके माध्यम से समाज और न्याय के नियमों पर भ्रष्टाधिकार चेष्टा का निराकरण (Public redressal of the outrage done to the individual in the first place and, through him, to the community and the Law of Justice in the second)”

सम्पत्ति के विषय में हीगल की मान्यता थी कि यह व्यक्तित्व की पूर्णता के लिये आवश्यक है क्योंकि इसके द्वारा ही व्यक्ति की इच्छा करने को क्रियाशील रख सकती है। व्यक्तिगत सम्पत्ति के अभाव में व्यक्तित्व का विकास सम्भव नहीं है। हीगल के अनुसार सम्पत्ति का निर्माण राज्य प्रथम समाज नहीं करता प्रत्युत वह मानव व्यक्तित्व की अनिवार्य परिस्थिति है।

संविधान पर हीगल के विचार (Hegel on Constitution)—हीगल के अनुसार राज्य की तीन शक्तियाँ हैं—(१) व्यवस्थापिका सम्बन्धी (Legislative), (२) प्रशासनिक (Administrative), तथा (३) राज-शासनिक (Monarchic)। इनमें वह राजशासनिक शक्ति को प्रमुख मानता है क्योंकि वह राज्य में एकता उत्पन्न करती है। उसका विश्वास है कि एक वैधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy) में ही परिपूर्ण विवेक-शीलता (Perfect rationality) उपलब्ध हो सकती है, क्योंकि इसमें राज-तन्त्र, कुलीनतन्त्र (Aristocracy) तथा प्रजातन्त्र तीनों के तत्व पाये जाते हैं। इस व्यवस्था में राजा एक, प्रशासन कुछ और विधान मण्डल बहुमत का प्रतिनिधित्व करता है। हीगल चाहता है कि राज-भत्ता (Sovereignty) जनसाधारण को न दी जाकर राजा के हाथों में होनी चाहिये। विधायिका या विधान मण्डल (Legislature) में चाहे जनता का प्रतिनिधित्व ही और उनके बनाये गये सिद्धान्तों को कार्यपालिका (Executive) देश में लागू करे किन्तु उन्हें अन्तिम रूप देने का अधिकार राजा का होना चाहिये जिससे देश में एकता बनी रहे। दायजिक धारण के रूप में सर्वाधिकार सम्पन्नता सम्पूर्ण राज्य की सम्पत्ति है लेकिन कार्यरूप में इसका अर्थ किसी एक व्यक्ति का हृदय निश्चय है और वह व्यक्ति राजा है। विधान मण्डल में राजा, प्रशासन और प्रजा सभी सम्मिलित हैं। राजा और प्रशासन के अभाव में राज्य की एकता नहीं रह सकती। विधान मण्डल में हीगल राज्य-रूप और जनसंस्था के आधार पर प्रतिनिधित्व को विलुप्त निरर्थक मानता था। इसका कारण यह था कि व्यक्ति परने नागरिक समाज द्वारा समर्पित एक या एक से अधिक संस्थाओं का सदस्य होता है और इसके बाद ही उसका

राज्य से सम्बन्ध स्थापित होता है। विधान मण्डल ही वह स्थल है जहाँ ये संस्थाएँ राज्य से मिलती हैं। हीगल का कहना था कि नागरिक समाज की ओर से महत्वपूर्ण क्षेत्रों अथवा व्यावसायिक इकाईयों का प्रतिनिधित्व होना चाहिये। दूसरे शब्दों में विधान मण्डल में जनता के प्रतिनिधि तत्वों को राज्य के विविध वर्गों और व्यवसायों का प्रतिनिधित्व करना चाहिये, व्यक्तियों का नहीं। “वह यह आवश्यक समझता था कि विधान मण्डल में मंत्रियों को राजकर्मचारी वर्ग का, जो नागरिक समाज का नियमन करता है, प्रतिनिधित्व करना चाहिये। लेकिन मंत्री विधान मण्डल के प्रति उत्तरदायी विल्कुल नहीं हैं। हीगल के मत से विधान मण्डल का कार्य यह होना चाहिये कि वह मंत्रिमण्डल को सलाह दे। मंत्रिमण्डल का उत्तरदायित्व राजा के प्रति होता है। हीगल के अनुसार राजा को कोई विशेष शक्ति प्राप्त नहीं है। उसे जो भी शक्ति प्राप्त है, राज्य के अध्यक्ष की अपनी वैधानिक स्थिति के कारण प्राप्त है।”¹ हीगल के शब्दों में, “सुव्यवस्थित राजतंत्र में विधि का वस्तुपरक पक्ष ही सामने आता है और इसके बारे में राजा अपनी यह आत्मपरक बात कह देता है—मैं सहमत हूँ।”²

यह उल्लेखनीय है कि हीगल ने नागरिक समाज का जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया था और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध बताया था, उसने ही उसके संवैधानिक शासन के स्वरूप का निर्धारण किया है। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति निरपेक्ष अवश्य है लेकिन स्वेच्छाचारी नहीं। राज्य को अपनी नियामक शक्ति का विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिये। “राज्य विवेक का प्रतीक है और विधि विवेकपूर्ण होनी है। हीगल के लिये इसका अभिप्राय यह था कि सार्वजनिक सत्ता के कार्यों के बारे में पहले से मविष्यवाणी की जा सकती है क्योंकि वे ज्ञात नियमों के अनुसार किये जाते हैं। नियम अधिकारियों की स्वविवेकी शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के कार्यपद की सत्ता को व्यक्त करते हैं, पदाधिकारी की व्यक्तिगत इच्छा अथवा निर्णय को नहीं। विधि को सब व्यक्तियों के साथ समान व्यवहार करना चाहिये। चूंकि विधि का रूप सामान्य होता है इसलिये वह व्यक्तिगत विशेषताओं की ओर ध्यान नहीं दे सकती। निरकुशता का तत्त्व विधि-विहीनता है और स्वतन्त्र तथा संवैधानिक शासन का तत्त्व यह है कि वह विधि-विहीनता को दूर करता है और सुरक्षा का जन्म देता है।”³ हीगल के स्वयं के कथनानुसार, “निरकुशता विधि-विहीनता की वह स्थिति है जिसमें राजा अथवा जनता की विशिष्ट इच्छा विधि का रूप ले लेती है अथवा वह विधि के बावजूद महत्वपूर्ण मानी जाती है। यह तथ्य कि राज्य में प्रत्येक चीज दृढ़ और सुरक्षित है, अस्थिरता और राजनीतिक मत के विरोध में एक तरह की प्राचीर,

1. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६२४

2. Philosophy of Right, Sect. 280 (Quoted from Sabine)

3. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६२१-२२

होता है ।¹

इस प्रकार हीगल का राज्य बाद के जर्मन न्याय शास्त्र की शब्दावली में एक प्रकार का रीफ्टाट था । उसे अपना आन्तरिक शासन बड़ा दृढ़ और निपुण रखना था, उसकी न्याय व्यवस्था काफी मजबूत होनी थी, उस देश तथा सम्पत्ति के अधिकारों की रक्षा करनी थी क्योंकि हीगल इन अधिकारों को नागरिक समाज के आर्थिक कार्यों के लिये आवश्यक समझता था । इस प्रकार हीगल के सर्वैधानिक शासन में उदारवाद की भांति ही वैधानिक सत्ता और व्यक्तिगत सत्ता में भेद किया गया था । लेकिन, उसने विधि, शासन तथा लोकतन्त्रात्मक राजनीतिक प्रक्रियाओं के सम्बन्ध को कोई मान्यता नहीं दी ।²

हीगल के इतिहास पर विचार (Hegel's Ideas on History)—
इतिहास की परिभाषा देते हुए हीगल लिखता है कि "इतिहास मानव आत्मा का आत्मशोध के लिए की गई एक तीर्थयात्रा है (History is the pilgrimage of the spirit in search of itself) ।" उनकी दृष्टि में इतिहास का माग मानवीय विवेक द्वारा प्रशस्त होता रहता है और "विश्व-इतिहास विश्व का निर्णय है" (World history is the world judgement) । निर्णय से यहाँ अर्थ है एक जाति की दूसरी जाति पर विजय जो 'विश्वचेतना' के एक जाति से दूसरी जाति में स्वयान्तरित होने का प्रमाण है । हीगल ने विश्व इतिहास की स्वाधीनता की अनुसूति के आधार पर चार अवस्थाओं में बांटा है—

- | | |
|-------------------------|---------------------|
| (१) पौराण्य (Orientals) | (२) यूनानी (Greeks) |
| (३) रोमन (Romans) | (४) जर्मन (Germans) |

हीगल मानता है कि जर्मनी में सभी लोग स्वतन्त्र हैं । उसके मन में इतिहास की अपनी समस्याएँ तथा उसके अपने समाधान होते हैं । बुद्धिमान लोग न इतिहास का निर्माण करते हैं और न निर्देश, बल्कि अवश्यम्भावी घटनाओं के तर्क के सम्मुख उन्हें भी झुकना पड़ना है । वे केवल यह समझने का प्रयास करते हैं कि कौनसी व्यवस्था विनाश माग है । हीगल के शब्दों में "इतिहास बुद्धिमानों का पथ प्रदर्शन करता है तथा मूर्खों को धमीटता है" (History leads the wise men and drags the fools) । उनका स्पष्ट मत है कि इतिहास का मार्ग तथा मानव समस्याओं का विकास स्थायी परिवर्तनों द्वारा निश्चित होता है । सत्यता तथा वास्तविकता के दर्शन किसी एक निश्चित घटना में नहीं मिलते बल्कि घटनाओं की एक दूसरे के साथ प्रतिक्रिया तथा सम्बन्ध में मिलते हैं । इतिहास का विकास केवल संयोग का परिणाम और न ही मानवी बुद्धि द्वारा उनका माग निर्देशन हुआ था, अस्तित्व वह ठो स्थायी रूप के घटनाओं की प्रतिक्रिया तथा सम्बन्ध का परिणाम था ।

1. Philosophy of the Right, Sect 278 note, 270, addition.

2. सबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६२२

हीगल के मतानुसार इतिहास का प्रवाह और मानव समाज की व्यवस्थाओं का विकास निश्चित नियमों के अनुसार होता है। प्रकृति में जो परिवर्तन होते हैं चाहे उनकी संख्या कितनी ही अधिक हो, उनका भी एक चक्र (Cycle) होता है जो निरन्तर चलता रहता है। कोई विकास कब पूर्ण होगा—यह निश्चित रूप से नहीं बताया जा सकता। विकास अनन्त परिवर्तन के क्रमानुसार निर्णीत होता है। सत्य और तथ्य किसी विशेष वस्तु में प्राप्त नहीं होते अपितु इनकी पारस्परिक प्रतिक्रियाओं के द्वारा क्रम, व्यक्ति-क्रम और सम्मेलन अथवा वाद, प्रतिवाद और संवाद (Thesis, anti-thesis and synthesis) के क्रम पर बनाए गए मार्ग पर चिन्हित होते हैं।

इच्छा के विषय में हीगल की कल्पना (Hegel's conception of Will)—हीगल ने इच्छा-सिद्धान्त रूसो से ग्रहण किया है। वह काण्ट की भांति मनुष्य की इच्छा को स्वाधीन मानता है जो कि शुद्ध सूक्ष्म ज्ञान का एक पक्ष होने के कारण 'शाश्वत, सर्वव्यापी, स्वयं चेतन तथा आत्मनिर्णायक (Eternal, universal, self-conscious and self-determining) है। यही स्वतन्त्र तथा परिपूर्ण इच्छा नाना प्रकार के विचारों में अभिव्यक्त होती है। इसका प्रथम रूप कानून (Law) है, दूसरा आन्तरिक सदाचार (Inward morality) है और तीसरा रूप है "वह व्यवस्थाओं और प्रभावों का समूचा क्रम जिससे राज्य में न्याय प्रसारित होता है" (The whole system of institutions and influences that make for righteousness in the state)। कानून के अन्तर्गत हीगल व्यक्तित्व (Personality), सम्पत्ति (Property) तथा संविदा (Contract) सम्मिलित करता है। ये समस्त संस्थाएँ स्वतन्त्र इच्छा (Free will) के ही प्रदर्शन या प्रकट रूप हैं। हीगल कानूनों और अधिकारों का निर्णय किसी एक निश्चित नाप या स्थिर सिद्धान्त (Fixed standard) से नहीं करता वरन् इतिहास के द्वारा प्रदर्शित संस्कृति (Culture) और आत्म-ज्ञान (Self-consciousness) के अनुसार उनकी तुलना करता है। आन्तरिक सदाचार का नैतिकता के अन्तर्गत हीगल ने "आत्मनिर्णय के उन पहलुओं पर विचार किया है जिनमें कोई व्यक्ति अपने जैसे अन्य व्यक्तियों की जागृति से प्रभावित होता है" (Those aspects of self-determination in which the individual is affected by a consciousness of other like individuals)। इच्छा के तीसरे रूप को हीगल ने 'Sittlichkeit' के नाम से पुकारा है जिसका अभिप्राय है सामाजिक नैतिकता (Social ethics)। इसे धार्मिक व्यवस्था, सदाचारी जीवन, रूढ़िगत नैतिकता (Ethical system Moral life, conventional or customary morality) आदि भी कहा जा सकता है। इस पहलू के अन्तर्गत हीगल ने 'सदाचार की आन्तरिकता' (Inwardness of morality) और 'कानून की बाह्यता' (Externality of Law) का सम्मेलन कराया है। इस रूप में प्रचलित नैतिक प्रथाएँ, रीति-रिवाज, कानून, सामाजिक स्वतन्त्रता और नैतिक इच्छा निहित हैं। 'Sittlichkeit' के क्रमानुगत पहलू परिवार, नागरिक समाज और राज्य हैं।

✓ हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (Hegel's Conception of Freedom)

हीगल के राजनीतिक चिन्तन का सर्वाधिक विवादास्पद विषय उमकी वैयक्तिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार है। उमकी स्वतन्त्रता विषयक धारणा का आलोचनात्मक अध्ययन अवश्य ही विस्तार से अपेक्षित है।

हीगल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की समीक्षा करते समय पृष्ठभूमि के रूप में यह नहीं भूलना चाहिए कि जब वह अपने राजनीतिक दर्शन का निर्माण कर रहा था तब जर्मनी अनेक हिस्सों में विभक्त था और एक्ताहंन था। इस कारण बड़े दुखपूर्णा शब्दों में जर्मनी की राजनीतिक बातरता का उसने उल्लेख किया और उसका मस्तिष्क जर्मनी की संगठित करने की क्षमवती भावना से भर गया। इसी कारण उमने व्यक्ति को राज्य में आत्ममात् कर इन म तनिक भी सकांष नहीं किया। हीगल को इस तथ्य की पूरी अनुभूति थी कि यद्यपि जर्मनी की अनता एक स्वतन्त्र राष्ट्र बनाना चाहती थी किन्तु उसने (अनता ने) यह कभी भी अनुभव नहीं किया कि राज्य का निर्माण स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए सर्वप्रथम आवश्यक कार्य है। आधुनिक मनुष्य के लिए स्वतन्त्रता केवल राष्ट्रीय राज्य में ही स्थित रह सकती है और केवल राज्य ही पूर्ण स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए परिस्थितियों का निर्माण कर सकता है। इसीलिए हीगल ने राज्य का महत्व बुद्धिमानों ने घोषित किया ताकि जर्मनी एकीकृत हो सके। उमने द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्रता के सिद्धान्त में यही मूल विचार निहित था।

हीगल स्वीकार करता था कि स्वतन्त्रता का तारा आधुनिक जगत् का मूलमन्त्र है। अपनी किशोरावस्था में वह फ्रांसीसी राज्यक्रान्ति के द्वारा भावनात्मक उन्नति का भी अनुभव कर चुका था, लेकिन उसकी मान्यता थी कि वर्तुण्यों का पालन किये बिना आत्मसाक्षात्कार असम्भव है। तथापि इसमें सन्देह नहीं कि अपने "राज्यवादी दर्शन से उमने उस मानववादी स्वतन्त्रता का सर्वथा हनन ही किया जिसका प्रवर्तन मिल्टन, लॉक आदि ने किया था।"

हीगल का कहना था कि पूर्व (East) में एक सर्वोच्च सत्ताधारी राजा ही स्वतन्त्र था। पूर्ववासी इस बात से अनभिज्ञ थे कि मनुष्य या आत्मा स्वतन्त्र है। यूनान में आत्मनिष्ठ स्वतन्त्रता का उदय हुआ और रोम में अमृत सामान्यता की प्रधानता थी। यूनान और रोम में कुछ ही आदमी स्वतन्त्र थे क्योंकि बड़ा दाम प्रथा विराजमान थी। किन्तु मानव-स्वतन्त्रता का उदय जर्मनी में ही हुआ। जर्मन राष्ट्रों ने ही सर्वप्रथम यह अनुभव किया कि मनुष्य मनुष्य के नाते स्वतन्त्र है (Man as man is free)। इस मन्तव्य में हीगल का देश-प्रम व्यक्त होता है।

हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता का अर्थ और कान्ट की स्वतन्त्रता विषयक धारणा को उसके द्वारा आलोचना—हीगल स्वतन्त्रता को व्यक्ति के जीवन का तथ्य (Essence of life) मानता है। उसके अपने शब्दों में 'स्वाधीनता मनुष्य का एक विनिष्ट गुण है, जिसे अस्वीकार करना उमकी मनुष्यता का अस्वीकार करना है। इसलिए स्वाधीन हान का अर्थ

है अपने अधिकारों व कर्तव्यों को तिलांजलि दे देना क्योंकि राज्य के अति-रिक्त अन्य कोई वस्तु स्वाधीनता का प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकती।”¹

हीगल ने कहा है कि राज्य स्वयं में एक साध्य होते हुए भी स्वतन्त्रता को प्रसारित करने का एक साधन है। विश्वात्मा का सार-तत्त्व स्वतन्त्रता ही है और स्वतन्त्रता की चेतना की प्रगति ही विश्व का इतिहास है। द्वन्द्ववाद के आधार पर स्वतन्त्रता की परिभाषा देते हुए उसका कथन है कि, “मानव-जाति की प्रगति स्वतन्त्रता की चेतना की प्रगति है। जर्मन जाति ने ही सर्वप्रथम इस चेतना को प्राप्त किया कि मनुष्य एक मनुष्य की भांति स्वतन्त्र है।” वह लिखता है कि—“स्वतन्त्रता की चेतना ज्यों-ज्यों आगे बढ़ती है, विश्व के इतिहास में उसी का उल्लेख किया जाता है।”

स्वतन्त्रता सम्बन्धी अपनी धारणा को हीगल ने रूसो (Rousseau) और काण्ट (Kant) से ग्रहण किया है, किन्तु उसका रूप बहुत कुछ अपना ही है। उसने काण्ट की स्वतन्त्रता की धारणा की आलोचना करते हुए उसे नकारात्मक, सीमित और प्रात्मगत (Negative, Limited and Subjective) कहा है। फनस्वरूप उसने यह भी स्वीकार किया है कि राजनैतिक क्षेत्र में व्यक्तिवादी सिद्धान्त श्रेष्ठ है। राज्य तो व्यक्तित्व का विनाश कर देता है। राज्य आन्तरिक रूप से व्यक्तिवादी नहीं है। स्वतन्त्रता अधिक विधेयात्मक और तथ्य प्रधान (More positive and Objective) है।

हीगल ने काण्ट की स्वतन्त्रता की धारणा को नकारात्मक इसलिए कहा है क्योंकि उसमें आचरण की स्वतन्त्रता के लिए कोई स्थान नहीं है। काण्ट के लिए स्वतन्त्रता बुद्धि के नियम का पालन करने में है। चूँकि बुद्धि का नियम मनुष्य के अन्तःजगत में रहता है, अतः स्वतन्त्रता एक मनःश्रवस्था है जिसकी अभिव्यञ्जना यथार्थ जीवन में नहीं होती। हीगल के अनुसार सच्ची स्वतन्त्रता विधेयात्मक होती है। सच्ची स्वतन्त्रता का उपभोग करते समय व्यक्ति यह अनुभव करता है कि उसे आत्म ज्ञान की प्राप्ति हो रही है।

हीगल काण्ट की स्वतन्त्रता की धारणा को व्यक्तिवादी एवं सीमित मानता है। उसके मत में काण्ट की स्वतन्त्रता व्यक्ति के सामाजिक सम्बन्धों पर कोई ध्यान नहीं देती। काण्ट मानता है कि स्वतन्त्रता का उपभोग व्यक्ति समाज के बाहर रह कर ही कर सकता है। वह व्यक्ति को साध्य मानता है। किन्तु हीगल इससे सहमत नहीं है और इस बात पर बल देता है कि स्वतन्त्रता एक सामाजिक तथ्य है। काण्ट कहीं भी बलपूर्वक यह नहीं कहता कि “सच्ची स्वतन्त्रता की प्राप्ति समाज की भौतिक और

-
1. “Freedom is the distinct quality of man. To renounce one's freedom is to renounce one's humanity, not to be free is therefore a renunciation of one's human rights and even of one's duties. Nothing sort of a state is the actualization of freedom.”

कानून सस्थाओं में भाग लेने से हो सकती है।" किन्तु हीगल की मान्यता है कि स्वतन्त्रता की प्राप्ति समाज के नैतिक जीवन में भाग लेने में ही सम्भव है। वह व्यक्ति एवं समाज में पुनर्निबन्ध स्थापित करता है और दृढ़तापूर्वक यह घोषित करता है कि प्राकृतिक धवस्था में कोई स्वतन्त्रता नहीं हो सकती। इस सम्बन्ध में सेबाइन (Sabine) महोदय ने लिखा है कि—

‘हीगल की रचनाओं का बहुत थोड़ा भंश ही इतना ज्ञानवर्द्धक है जितना कि उसका यह प्रमाण कि आर्थिक आवश्यकताएं सामाजिक होती हैं, उनमें और केवल शारीरिक आवश्यकताओं में विभेद होता है, प्रथा और कानून स्पष्ट रूप से मानवीय तथा सामाजिक होते हैं, और अधिकार एवं कर्तव्य एक दूसरे से परस्पर सम्बद्ध होते हैं और वे वैधानिक प्रणाली के अन्तर्गत हैं। हीगल को स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में महत्पूर्ण धात यह है कि सभ्यता व्यक्ति की आत्म-अभिव्यक्ति को दमन करनेवाली नहीं है, सामाजिक शक्तियाँ वे माध्यम हैं जिनमें कि वह अभिव्यक्तत्व के तत्त्व भी प्रहण करता है, मनुष्य बनने के लिए किसी न किसी प्रकार के सामुदायिक जीवन में भाग लेना आवश्यक है और शिक्षा एवं संस्कृति सामान्यतया स्वतन्त्रता के साधन हैं।’

‘स्वतन्त्रता’ के बारे में हीगल और काण्ट के जिन विचारों की तुलनात्मक खर्चा की गई है उनसे निम्नलिखित निष्कर्ष निकलता है—

(क) काण्ट के विरुद्ध हीगल स्वतन्त्रता की एक अधिक विधेयात्मक एवं तथ्य-प्रधान परिभाषा प्रस्तुत करता है जो काण्ट से अधिक सामाजिक है।

(ख) काण्ट के अनुसार स्वतन्त्रता एक मन धवस्था है जिसका कोई प्रत्यक्ष तथ्य-प्रधान सामाजिक जगत से नहीं है। इसकी स्वतन्त्र अभिव्यक्तता यथार्थ जीवन में नहीं होती। हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता का उद्भोग करते समय मनुष्य यह समझता है कि वह आत्म ज्ञान प्राप्त कर रहा है। उसके मत में स्वतन्त्रता का मूल तत्त्व मनुष्य के अन्तःकरण में न रहकर सामाजिक सस्थाओं में रहता है। उसकी स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति यथार्थ जगत में होती है।

1. 'Few parts of Hegel's work are more enlightening than his proof that economic wants are social, as distinguished from mere biological needs, that custom and law are distinctively human and distinctively social, and that rights and duties are correlative and fall within a legal system. The vital point of the Hegelian conception of freedom is that civilization is not repressive of individual self expression that social forces are a medium in which the individual always moves and from which he derives the elements even of his individuality, that to be man at all requires

(ग) काण्ट के विरुद्ध हीगल इस तथ्य पर बल देता है कि वैयक्तिक स्वतन्त्रता की अनुभूति सामाजिक क्षेत्र में भाग लेने पर ही हो सकती है।

काण्ट और हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में मूलभूत अन्तर यही है कि काण्ट के लिये विवेक व्यक्ति के अन्तःकरण में है और हीगल के लिए इसका साकार रूप राज्य है और यह उसके कानूनों के रूप में अभिव्यक्त होता है। वैसे दोनों ही इस बात पर पूर्णरूप से सहमत हैं कि स्वतन्त्रता केवल बन्धन का अभाव नहीं है अपितु स्व-निर्णय की शक्ति है और वह (स्वतन्त्रता) बुद्धि अथवा उच्चतर आत्मा द्वारा नियन्त्रित होने में है।

हीगल की स्वतन्त्रता सामाजिक जीवन में सम्भव है—हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता सामाजिक है। उसकी प्राप्ति सामाजिक जीवन के कार्यों में भाग लेने से होती है। समाज और व्यक्ति के सहयोग के बिना कोई स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है। सेबाइन (Sabine) महोदय का लिखना है कि “हीगल का विश्वास था कि स्वतन्त्रता को एक सामाजिक व्यापार समझना चाहिये। वह उस सामाजिक व्यवस्था की एक विशेषता है जो समुदाय के नैतिक विकास के आधार पर उत्पन्न होती है। वह व्यक्तिगत प्रतिभा की चीज नहीं है। वह तो एक प्रकार की स्थिति है जो व्यक्ति को समुदाय की नैतिक और वैधानिक सस्थाओं के माध्यम से दी जाती है। फलतः, उसे स्वेच्छा अथवा व्यक्तिगत प्रवृत्ति नहीं माना जा सकता। स्वतन्त्रता व्यक्तिगत इच्छा और व्यक्तिगत क्षमता को सामाजिक दृष्टि से महत्वपूर्ण कार्य के निष्पादन लग्न देने में है।”¹ “प्लेटों और अरस्तू की भांति हीगल का भी स्वतन्त्र नागरिक विषयक सिद्धान्त व्यक्तिगत अधिकारों पर नहीं बल्कि सामाजिक कार्य पर आधारित था। हीगल का विचार था कि आधुनिक राज्य में ईसाई आचारों ने नागरिकता के विकास के व्यक्तिगत अधिकार और सार्वजनिक कर्तव्य के बीच ऐसा पूर्ण संश्लेषण स्थापित कर दिया है जैसा दासता पर आधारित समाज में कभी सम्भव नहीं था। आधुनिक राज्य में सभी मनुष्य स्वतन्त्र हैं। राज्य की सेवा करके वे उच्चतम आत्मसिद्धि को प्राप्त कर सकते हैं। आत्मेच्छा की नकारात्मक स्वतन्त्रता के स्थान पर राज्य में नागरिकता की वास्तविक स्वतन्त्रता स्थापित होती है।”¹

हीगल का मत है कि आदर्श राज्य के आदर्श कानूनों के पालन करने में ही स्वतन्त्रता निहित है क्योंकि राज्य स्वतन्त्रता की सर्वोच्च और सर्वोत्तम अभिव्यक्ति है। स्वतन्त्रता का विकास आत्मा का विकास है और आत्मा की सचेतना की प्राप्ति राज्य में ही सम्भव है। इसीलिए राज्य को स्वतन्त्रता की उच्चतम अभिव्यञ्जना होना चाहिये। राज्य पूर्णतया विवेकशील है। इसकी एकता इसका प्रेरक और ध्येय है। इसी ध्येय में स्वतन्त्रता उच्चतम अधिकार प्राप्त करती है। व्यक्ति पर इस ध्येय का उच्चतम अधिकार होता है और व्यक्ति का सर्वोच्च कर्तव्य राज्य सदस्य होना है। हीगल की दृष्टि में व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक हितों में कोई अन्तर

नही है। व्यक्ति स्वतन्त्रता का तभी प्राप्त करता है जबकि वह आदर्श राज्य के आदर्श नियमों का पालन करे। वह उसी सीमा तक स्वतन्त्रता की प्राप्ति कर सकता है जिस सीमा तक वह अपने आपको राज्य और उसकी सस्याओं में अभिव्यक्त आत्मा के साथ एकरूप कर लेता है। इस तरह व्यक्ति की स्वतन्त्रता राज्य के उद्देश्य को अपना समझने में है। ऐसा करके ही व्यक्ति नैतिक गरिमा और स्वतन्त्रता प्राप्त करता है। राज्य की सेवा में स्वयं को लगा देने पर और राज्य के उद्देश्य को अपना उद्देश्य समझने पर ही व्यक्ति को विश्वास हो सकता है कि उसकी इच्छा विवेक के अनुकूल है। "व्यक्ति की बुद्धि अपूर्ण हो सकती है, वह उसकी वासनाओं व भावनाओं में आच्छादित हो सकती है। विवेकहीन वासनाओं और वासनाओं की दासता में स्वतन्त्रता प्राप्त करने का केवल एक मार्ग है और वह है राज्य के सामने स्वेच्छापूर्वक समर्पण कर देना जिसमें कि विश्व-बुद्धि की अधिक पूर्ण अभिव्यक्ति होती है।"

हीगल का विश्वास है कि "मानव हृदय में स्वतन्त्रता की जो सर्वोत्कृष्ट कल्पना है उसी का साकार रूप राज्य है।" राज्य के बिना स्वतन्त्रता की भावना कभी मिट नहीं होगी। हीगल का तर्क इस प्रकार है—"स्वतन्त्रता विवेक के आदेश का पालन करने में है। परन्तु एक व्यक्ति का विवेक महा विश्वमनीय नहीं होता। कभी-कभी वह तार्कानिक और अस्थायी कारणों से प्रभावित हो जाता है और किसी विनिष्ट हित की ओर झुका रहता है। राज्य के कानूनों द्वारा जो विवेक व्यक्त होता है उसमें सदा सत्य ही रहता है। वह सार्वभौम होता है विनिष्ट नहीं। इस कारण मनुष्य स्वतन्त्रता राज्य के कानून का पालन करने में ही है। राज्य के सदस्य के रूप में व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपयोग कल्पित प्राकृतिक अवस्था की अवस्था अधिक वास्तविक रूप में करता है।" राज्य कभी अनिश्चित रूप में कार्य नहीं कर सकता। राज्य जो कुछ भी करता है, वह सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति है और इस प्रकार वह प्रत्यक्ष व्यक्ति की अपनी इच्छा के अनुकूल है, यद्यपि कि अब और जैव की ओर से माना जाता है तो राज्य का यह कार्य उतना अपनी इच्छा के अनुसार ही होता है। यह जैव मान से अपनी स्वतन्त्रता की प्राप्ति करना है। स्वतन्त्रता राज्य के नियमों का पालन करने में है। स्वतन्त्रता और कानून एकरूप हैं।

राज्य व्यक्ति की स्वतन्त्रता को किस तरह सम्भव बनाना है, इस बात को प्रा० वेपर (Weyer) ने निम्नलिखित शब्दों में बड़े गौरव से ही व्यक्त किया है—

"किन्तु मनुष्य इस बात को बर्ने जाने कि उसकी वास्तविक इच्छा क्या है? यदि वास्तविक इच्छाएँ और स्वार्थ उसे मार्गभट्ट कर सकते हैं तो फिर वह राज्य को 'आत्मा' में एकरूप बिना भाति कर सकता है? राज्य उसे यह बात बताता है। वह (राज्य) एक ऐसा सिद्धांत है जो उसे आत्मा, किन्तु बुद्धि का मान उपलब्ध कराता है। उसकी वास्तविक इच्छा उसे राज्य का आत्मा में एकरूप करने के लिए प्रेरित करती है। आत्मा राज्य में गाकार हो उठती है। यह राज्य के आदर्शों का पालन करना उसकी वास्तविक इच्छा है। वास्तव में राज्य के आदर्श ही उसकी वास्तविक इच्छा हैं। इस तरह

राज्य की आज्ञाएं मनुष्य को अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त करने का एकमात्र अवसर देती हैं। किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि वह इस अवसर से लाभ भी उठायेगा। वह राज्य के आदेशों का पालन इसलिये भी कर सकता है क्योंकि उसे उसकी अवज्ञा के परिणामों का भय है। यदि वह भय वश ही आज्ञा पालन करता है तो वह स्वतन्त्र नहीं है, प्रत्युत बाह्य शक्ति के अधीन है। किन्तु यदि वह आज्ञापालन इसलिए करता है क्योंकि उसे ऐसा करने की इच्छा है, क्योंकि उसने सचेत होकर स्वयं को राज्य की इच्छा से एकरूप कर लिया है, क्योंकि उसे विश्वास है कि राज्य उससे जिस बात की मांग करता है उस बात को वह स्वयं भी करना चाहता है यदि उसे तथ्यों का पूरा ज्ञान हो तो— तब वह केवल अपनी इच्छा के अधीन है और वह वास्तव में स्वतन्त्र है। हीगल का कथन है कि राज्य वास्तविकता का वह रूप है जिसमें व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त करता है और उसका उपयोग करता है वशर्ते कि वह जानता हो, उसमें आस्था रखता हो और उसकी इच्छा करता हो जो कि सम्पूर्ण के लिए सामान्य है।”¹

क्या हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा भ्रांति है?—हीगल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी उपरोक्त विचारों से इस धारणा को जन्म मिला है कि हीगल के हाथ में पड़कर स्वतन्त्रता एक भ्रांति मात्र रह गई है क्योंकि उसके राज्य में व्यक्ति वस्तुतः स्वतन्त्र नहीं अपितु दास है। हीगल व्यक्ति पर राज्य के सार्वभौम नियंत्रण को लाद देता है और अन्ततः उसका सिद्धान्त वैयक्तिक स्वतन्त्रता के विरुद्ध जा पड़ता है। इस धारणा के पीछे कि हीगल व्यक्ति को राज्य का दास बना देता है, कुछ कारण निहित है—

1. “But how shall man know what his real will is ? How can he identify himself with the spirit if he can be led astray by brute desires and selfish interests ? The state is there to tell him. It is the school master which brings him knowledge of the spirit, of Absolute Reason. His real will impels him to identify himself with the spirit. The spirit is embodied in the state. Therefore it is his real will to obey the dictates of the state. Indeed, the dictates of the state are his real will. Thus the commands of the state give man his only opportunity to find freedom. It does not necessarily follow, however, that he will avail himself of that opportunity. He may obey the state because he is afraid of the consequences of disobedience. If he obeys because of fear he is not free; he is still subject to alien force. But if he obeys because he wishes to, because he has consciously identified himself with the will of the state, because he is convinced himself that what the state demands he would also desire if he knew all the facts, then he is subjects only to his own will, and he is truly free. The state, says Hegel is that form of reality in which the individual has an enjoys his freedom provided he recognises, believes in and wills what is common to the whole.”

१ प्रथम कारण यह है कि हीगल के अनुसार राज्य एक सर्वशक्तिमान समुदाय है एवं कोई भी व्यवस्था राज्य की शक्ति को मर्यादित नहीं कर सकती। यहाँ तक कि विधि द्वारा शासन की स्थापना करनेवाले संविधान भी राज्य का सर्वोच्च शक्ति पर भ्रष्टमात्र भी सीमा नहीं लगा सकता।

२ दूसरा कारण यह है कि हीगल राज्य के विरुद्ध नागरिकों के किन्हीं अधिकारों की कल्पना नहीं करता और राज्य को सर्वव्यक्ति की यथार्थ इच्छाओं के ऊपर मानता है। मापण और लेखन की स्वतन्त्रता के जनता द्वारा अपना प्रतिनिधियों को चुनने के और स्वयं विधि-निर्माण करने के अधिकारों का आज स्वतन्त्रता के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध समझा जाता है, लेकिन हीगल इन अधिकारों से और अन्य दूसरे अधिकारों से व्यक्ति की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध को मान्यता नहीं देता। यह वह विश्वास व्यक्त करता है कि राज्य के कानून प्रत्येक देश, प्रत्येक परिस्थिति और प्रत्येक रूप में वैयक्तिक बुद्धि से उच्चतर हैं तथा व्यक्तियों के सामने इसके अतिरिक्त कोई विकल्प नहीं है कि वे उन कानूनों को मानें और राज्य के आदेश के सामने अपना पूर्ण आत्मसमर्पण कर दें। हीगल राज्य के विरुद्ध नाति के अधिकार को अस्वीकार करता है और ऐसी किसी भी परिस्थिति का उल्लेख नहीं करता कि जिसमें राज्य की प्रवृत्ति करना उचित हो।

३ हीगल ने राज्य और उसके सदस्यों के हितों में विरोध की किसी भी कल्पना को अपने चिन्तन में स्थान नहीं दिया है। इससे इस धारणा को बल मिला है कि हीगल व्यक्ति को राज्य की बेसी पर बलिदान करता है।

४ हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा के बारे में भ्रांति होने का एक प्रमुख कारण यह भी है कि उस धर्म को समझने में गल्ती की गई है जिसमें हीगल ने व्यक्ति शब्द का प्रयोग किया है।

५. राज्य में व्यक्ति को अत्यन्त हीन स्थान देने के आरोप के पीछे एक कारण हीगल की यह मान्यता है कि व्यक्ति की वास्तविक स्वतन्त्रता राज्य के कानूनों को मानने में है, और जनता कानूनों का निर्माण नहीं करती बल्कि उन्हें गठ पीढ़ियों से प्राप्त करती है।

हीगल के उपरोक्त विचारों ने ही आलोचकों को यह कहने के लिये विवश कर दिया है कि हीगल की स्वतन्त्रता एक भ्रांति है और उसने आदर्श एवं यथार्थ राज्यों के भेद को ठीक तरह से न समझने हुए राज्य के कानूनों और स्वतन्त्रता को एकरूप कह दिया है। हीगल कानून को जनता की इच्छा की अभिव्यक्ति नहीं मानता जिसका स्पष्ट अर्थ यह निकलता है कि बलपूर्वक आदेशों के अधीन व्यक्ति की कोई स्वतन्त्रता नहीं हो सकती।

किन्तु उपरोक्त आरोप लगाते समय आलोचक यह भूल जाते हैं कि हीगल राज्य की कोई ऐसी बाहरी सत्ता नहीं समझता जो व्यक्ति पर ऊपर से थोपी जाती है, यद्यपि उसका विश्वास है कि राज्य स्वयं शक्ति के ही सर्वोत्तम भाग का व्यक्त करता है। उसके अनुसार व्यक्ति की सच्ची आत्मा ही राज्य के रूप में प्रकट होती है और राज्य की अधीनता स्वीकार करने में वह अपनी ही आत्मा की अधीनता स्वीकार करता है। हीगल ने राज्य की

आत्मा में व्यक्ति की उच्चतर इच्छाओं के दर्शन किये हैं। व्यक्ति की इच्छाओं तथा राज्य की इच्छाओं में संघर्ष नहीं है क्योंकि दोनों में एक ही आत्मा का निवास है। एक का विकसित रूप दूसरे में है। अतः इस दृष्टि से यह स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये कि हीगल के विरुद्ध यह आरोप कि वह व्यक्ति को राज्य का पूर्ण दास बना देता है, ठीक नहीं है। उसके सिद्धान्त को समझने में भ्रांति होने के कारण ही कुछ लोग उसके विरुद्ध ऐसा आक्षेप लगाते हैं। लेकिन जब वे यह समझ लेते हैं कि राज्य व्यक्ति के सर्वोत्तम अंश को ही अभिव्यक्त करता है और राज्य के समक्ष जिस चीज का बलिदान किया जाता है वह व्यक्ति का मात्र स्वार्थी एवं क्षणिक तत्त्व है तो उनकी आलोचना स्वतः कुण्ठित हो जाती है। पुनः यह भी स्मरणीय है कि “वह राज्य, जिसे हीगल ‘पृथ्वी पर ईश्वर की यात्रा’ कहकर पुकारता है और जिसमें आत्मा अबाध आत्मानन्द में विभोर होकर आत्मचिन्तन कर सकती है, जिसमें उसे अपने में कोई विरोध और दोष नहीं मिलता, जिसमें कि सर्वज्ञ, सर्वशक्तिशाली, नित्य प्रभु अन्त में अपने स्वर्ग में प्रविष्ट हो जाता है,’ कोई यथार्थ जर्मनी या इटली का राज्य, अथवा और कोई विशिष्ट ऐतिहासिक राज्य नहीं है; यह तो एक विचार जगत का राज्य है जिसका किसी देश और काल में कहीं अस्तित्व नहीं है। ऐसे पूर्ण राज्य में व्यक्ति के राज्य की वेदी पर बलिदान किये जाने का प्रश्न ही नहीं उठता।” हीगल जैसा आदर्श राज्य, इस यथार्थवादी विश्व में मिलता नहीं है। पुनः, हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा की निन्दा करते समय इस तथ्य को आंखों से ओझलकर देना हीगल के प्रति अन्याय करना होगा कि राज्य विहीन दशा में स्वतन्त्रता की कल्पना करना ही कठिन है। राज्यविहीन दशा अराजकता की दशा होगी जिसमें स्वतन्त्रता नहीं बल्कि उच्छृंखलता का साम्राज्य होगा। सच्ची स्वतन्त्रता तो व्यक्ति को राज्य ही प्रदान करता है। हीगल के लिये राज्य मूलरूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता का क्षेत्र बढ़ाने के लिये है, उसे सीमित करने के लिये नहीं।

हीगल की स्वतन्त्रता की धारणा के बचाव पक्ष में इतना कहने पर भी इस तथ्य को नहीं भुलाया जा सकता कि हीगल के राज्य की कल्पना एक निरंकुश, सर्वशक्तिमान, चरमतावादी और अभ्रान्त राज्य की कल्पना है जिसमें व्यक्ति की स्वतन्त्रता केवल तभी जीवित है जबकि वह राज्य के आदेशों को आंख मीचकर मानता रहे। हीगल व्यक्तिगण निर्णय को, चाहे वह कितना ही समझ दूझकर किया गया हो, कोई महत्व नहीं देता। वह कर्तव्य को केवल आज्ञा-पालन मात्र समझता है। उसके लिये श्रेष्ठ नागरिकता का अभिप्राय वर्तमान स्थिति को स्वीकार करना अथवा शासन द्वारा निर्धारित नियमों का पालन करना है। ‘Philosophy of Right’ की भूमिका में हीगल ने राजनीतिक दर्शन को यह अधिकार भी नहीं दिया है कि वह राज्य की आलोचना कर सके। पुनश्च “हीगल ने एक ओर तो राज्य को जो आध्यात्मिक सर्वोच्चता प्रदान की है, तथा दूसरी ओर वास्तविक सरकार को जो राजनैतिक कार्य प्रदान किये हैं, उनमें किसी प्रकार का उचित तारतम्य नहीं मालूम पड़ता। फलतः हीगल के स्वतन्त्रता सिद्धान्त में किसी भी प्रकार के नागरिक अथवा राजनैतिक स्वतन्त्रताओं का भाव नहीं है।”¹

हीगल का राज्य और स्वतन्त्रता सिद्धान्त तब और भी अधिक स्पष्ट हो जायगा जब हीगल के सम्पूर्ण दर्शन की आलोचना करते हुए और उसका मूलध्वन प्रस्तुत किया जायगा ।

हीगल के दर्शन की आलोचना [Criticism of Hegelian Philosophy]

हीगल अपने दर्शन की गहराई और श्रेष्ठता के कारण समार का एक महानतम दार्शनिक समझा जाता है और उसके प्रथमक यह कहते हुए नहीं घाते कि दार्शनिक चिन्तन में उसने अन्तिम सुख को प्राप्त कर लिया था । किन्तु विचार पक्ष का एक पहलू यह भी है कि उसके राजदर्शन की गम्भीरतम आलोचना हुई है और उन आलोचनाओं में सत्य का एक बड़ा भग्न है । हीगल के दर्शन में जो अनेक कमियाँ बताई जानी हैं और उमंगी जो विभिन्न आलोचनाएँ की गई हैं उन्हें एक एक करके निम्नलिखित रूप में प्रकट किया जा सकता है । ऐसा करते समय माय ही साथ यह देखने का भी प्रयास किया जायगा कि ये आलोचनाएँ अपने आपमें किस र्मा मा तक सत्य का भग्न लिए हुए हैं ।

(१) सर्वप्रथम हीगल के द्वन्द्ववाद को ही लेते हैं । हीगल की यह पद्धति बड़ी अस्पष्ट है । उसने विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का बड़ी अस्पष्टता से प्रयोग किया है और इन शब्दों की परिभाषा करना कठिन है । हीगल ने 'विचार' शब्द का सावधानीपूर्वक रूप देने का जो प्रयत्न किया है उसका उसकी शैली के इतिहास लेखन पर दो तरह से असर पड़ा है—या तो प्रसंग तथ्यों को मनमाने ढंग से तकसम्मत् माना गया है या सामरस्य या सुसंगति जैसे शब्दों को ऐसा अस्पष्ट अर्थ दिया गया है कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा है । हीगल द्वारा प्रयुक्त 'अन्तर्विरोध' शब्द का भी कोई सटीक अर्थ नहीं है । उसने उसका अस्पष्ट अस्पष्ट रीति से विरोध अथवा वैपरीत्य के अर्थ में प्रयोग किया है । वास्तविक व्यवहार में द्वन्द्ववादी पद्धति के अन्तर्गत विभिन्न पारिभाषिक शब्दों को मनमाने ढंग से प्रयोग करने के कारण यह कोई वैज्ञानिक पद्धति नहीं रह गई है ।

द्वन्द्ववाद द्वारा सामान्य रूप से इस बात की व्याख्या किया जाना उचित ही है कि किस भाँति विरोधी प्रवृत्तियों और उद्देश्यों में समन्वय स्थापित करके मानव-जाति उन्हें एक उच्चतर इकाई में समुक्त करती है । इस दृष्टि से भी यह सिद्धान्त प्राचीन सिद्धान्तों से श्रेष्ठ है कि यह बनाता है कि मानव-जमाज को भली प्रकार समझने हेतु हमें समाज को एक परिवर्तनशील वस्तु मानना चाहिए जिसमें निरन्तर परिवर्तन और विकास होता रहता है तथा समाज को मनी प्रकार सभी समझा जा सकता है जब हम उसके भूत-कासीन इतिहास की दृष्टि से शोभित न करें । "विश्व और मानव इतिहास की धारा की धारणा की एक पद्धति के रूप में द्वन्द्ववादी प्रणाली को सर्वथा निरस्त नहीं किया जाना चाहिए ।" लेकिन द्वन्द्ववाद के प्रमुख उपकरण 'ऐति-हासिक आवश्यकता' को पूर्णतः स्वीकार कर लेना अवश्य ही कठिन है क्योंकि हीगल ने इतिहास में जिस 'आवश्यकता' का दर्शन किया था, वह भौतिक विवशता भी थी और नैतिकता भी । जब उसने यह कहा कि जर्मनों के लिए

राज्य बनना आवश्यक है तो उसका अनिप्राय यह था कि सम्मता और राष्ट्रीय जीवन के हितों की दृष्टि से यह अपेक्षित है, और कुछ ऐसी आकस्मिक शक्तियाँ भी हैं जो उसे इस दिशा में प्रेरित कर रही हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति में इस तरह नैतिक निर्णय और ऐतिहासिक विकास के एक आकस्मिक नियम की सम्मिलित खिचड़ी पकाई गई है। नैतिक निर्णय, आवश्यकता और भेद का आचार अस्पष्ट है।

हीगल ने समाज और इसकी व्यवस्थाओं की व्याख्या करने के लिए भी अपने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रयोग किया है। किन्तु इस दिशा में इसका प्रयोग अनुपयुक्त एवं असफल रहा है। आत्मा सम्बन्धी दार्शनिक विचारधारा में हीगल ने कला, धर्म और दर्शन-शास्त्र के बारे में अपने विचार प्रस्तुत करते हुए कला को 'वाद' (Thesis), धर्म को 'प्रतिवाद' (Anti-thesis) और दर्शन को 'सवाद' (Synthesis) माना है। लेकिन यह ममभ्र में नहीं आता कि वह धर्म को कला के विरुद्ध किस प्रकार मानता है, और इसी तरह यह कहना भी लगभग असंभव है कि कला और दर्शन का सम्बन्ध भी वैसा ही है जैसा जीवाणु और जाति का है। कैटलिन (Catlin) के शब्दों में, "जीवन के अनुभवों को वाद-प्रतिवाद और सवाद के अनुसार वर्गीकरण करना एक मनोरंजक मानसिक व्यायाम है। द्वन्द्ववाद मानसिक व्यायाम के रूप में महत्वहीन नहीं किन्तु विवेचन सिद्धान्त (Interpretative principle) के रूप में यह अविश्वसनीय है।"¹

द्वन्द्ववाद के विरुद्ध आलोचकों की एक गम्भीर आपत्ति यह भी है कि हीगल ने इस पद्धति का प्रयोग यह सिद्ध करने के लिए किया है कि राज्य दैवीकप्रज्ञा (Divine Reason) की सर्वोच्च एवं सम्पूर्ण अभिव्यक्ति है अतः इसे सम्पूर्ण राष्ट्रीय विकास का उद्देश्य माना जाना चाहिये। इस तरह अपनी इस पद्धति के द्वारा हीगल ने राज्य की निरंकुशता को प्रकट किया है। यद्यपि हीगल की प्रणाली में द्वन्द्व और राज्य का आदर्शीकरण एकरूप कर दिये गये हैं लेकिन वाद में कार्ल मार्क्स ने उन दोनों को पृथक् कर दिया। मार्क्स ने द्वन्द्ववाद को तो ग्रहण कर लिया लेकिन वह हीगल से एक सर्वथा भिन्न परिणाम पर जा पहुँचा। 'मार्क्स' ने जाकर यह समाज के एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के शोषण एवं दास बनाने के यन्त्र के रूप में राष्ट्र-राज्य की निन्दा का आचार बन गया।

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति की अस्पष्टताओं और अनिश्चितताओं को व्यक्त करते हुए प्रो० वेपर (Wayper) ने लिखा है कि—

“हम यह निष्कर्ष भी निकाल सकते हैं कि जिस तरह १८ वीं सदी में प्राकृतिक कानून का सिद्धान्त इसलिये लोकप्रिय हो गया था क्योंकि इसमें से सब लोग अपनी इच्छानुसार न्याय के सिद्धान्तों को निकाल सकते थे, उसी तरह १९वीं और २०वीं शताब्दियों में द्वन्द्ववाद इसलिये जनप्रिय हुआ क्योंकि इसमें से लोग अपनी भावना के अनुकूल इतिहास में से मनुष्य तथा राज्य के

1. George Catlin : A History of the Political Philosophies.

सम्बन्ध के सिद्धान्त निगमित कर सके थे।”

हीगल के द्वन्द्ववाद पर आलोचनात्मक टिप्पणी देने हुए डेविस (Sabine) ने कहा है—

“हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति में ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि और व्यावहारिक नैतिक प्रपील, स्वच्छन्द भादर्थोक्त्यण और धार्मिक रहस्यवाद का पूरा था। मन्तव्य की दृष्टि से वह विवेकसम्मत था और तार्किक पद्धति का विस्तार था, लेकिन इस मन्तव्य को ठीक से व्यक्त नहीं किया जा सका था। व्यवहार में उसने वास्तविक और आभासी, आवश्यक और आकस्मिक, स्थायी और अस्थायी शब्दों का मनमाने अर्थ में प्रयोग किया था। हीगल के ऐतिहासिक निरुण्य और नैतिक मूल्यांकन भी देश, काल और पात्र की परिस्थितियों से उतने ही प्रभावित थे जितने अन्य किसी दार्शनिक के हाथ। द्वन्द्वात्मक पद्धति हीगल के निष्कर्षों को कोई वस्तुपरक आधार नहीं दे सकी थी। इनमें विभिन्न तरफों और प्रयासों को एक सांगोपांग दार्शनिक पद्धति का रूप देना असम्भव साकार्य था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की सिद्धि यह थी कि हमने ऐतिहासिक निरुण्य को एक तार्किक आधार प्रदान किया। यदि ये निरुण्य सही हों, तो इन्हें व्यावहारिक साध्य पर आधारित किया जा सकता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने नैतिक निरुण्यों को भी तार्किक आधार पर प्रतिष्ठित किया। नैतिक निरुण्य नैतिक अन्तर्दृष्टि पर निर्भर होते हैं जो हरेक के लिये खुली होती है। इन दोनों का मिलाने की खोज में द्वन्द्वात्मक पद्धति किसी के अर्थ को स्पष्ट न कर सकी बल्कि उसने दोनों के अर्थ को उलझा दिया।”

(२) हीगल के आलोचक कहते हैं कि हीगल एक चरम राष्ट्रीयवादी दार्शनिक है जो व्यक्ति तथा वैयक्तिक स्वतन्त्रता को बिल्कुल मन्तव्य कर राज्य की बँधी पर बलिदान कर देना है और ईश्वर भक्ति की स्थापना करता है। हीगल एक सर्व शक्तिमान तथा निरंकुश राज्य का पुजारी है। यदि १७वीं शताब्दी के दार्शनिकों ने राजाओं के दैवी अधिकार (Divine Right of Kings) के सिद्धान्त को मान्यता दी थी तो हीगल ने राज्य के दैवी अधिकार (Divine Right of the state) की स्थापना की। बाकर के अनुसार हीगल ने ‘राष्ट्र’ राज्य को एक रहस्यवात्मक स्तर तक पहुँचा दिया है।^{११७} हीगल का यह सर्वाधिकारवादी राज्य (Totalitarian state) अब तन्त्र के साथ मेल नहीं खाता। ब्राउन (Brown) के शब्दों में व्यावहारिक

1. “We may even conclude that just as the doctrine of natural law was popular in the 18th century because it allowed all men to deduce from nature those principles of justice which appealed to them, so the Dialectic became popular in the 19th and 20th centuries because it enabled men to deduce from history those theories of man in relation to the state which they wished to see generally accepted.”

—Hayes

2. सेबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, भाग २, पृष्ठ १०८-९
 Hegel: “Exalted the national state to a mystical height.”
 —Barker: Political Thought in England, P. 20-21

दृष्टि से हीगल के सिद्धान्त का अर्थ है, "आत्मिक दासता, दैहिक आधीनता, अनिवार्य सैनिक भर्ती, राष्ट्रीय हितों के लिए युद्ध और शान्तिकाल में मनुष्यों द्वारा लिवायथन दैत्य की उपासना और युद्धकाल में मोलोक की उपासना।"¹ हीगल की दृष्टि में राज्य के प्रति भक्ति का अर्थ है ईश्वर के प्रति भक्ति। हीगल के आलोचकों का आरोप है कि उसका सिद्धान्त व्यक्ति को राज्य का दास बना देता है।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि आलोचकों के उपरोक्त आरोप ठोस हैं और उनमें एक बड़ी सीमा तक सत्य निहित है। हीगल की दृष्टि में व्यक्ति राज्य के लिए जीता है और राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं मांग सकता। वह नागरिकों को विद्रोह का अधिकार प्रदान नहीं करता। हॉबहाउस (Hobhouse) ने लिखा है कि हीगल का "आदर्शवादी सिद्धान्त राज्य को एक महान्तर प्राणी, एकात्मा तथा एक अतिव्यक्ति सत्ता मानता है जिसमें व्यक्ति, उनके अन्तःकरण, उनके दावे तथा अधिकार, उनका हर्ष, उनका दुःख, ये सब केवल पराधीन तत्त्व हैं।" लेकिन इस सम्बन्ध में हीगल के बचाव पक्ष में, चाहे वह बचाव यथार्थ से दूर हो, यह कहा जा सकता है कि हीगल पर यह आरोप लगाना ठीक नहीं है कि वह राज्य को एकदम निरंकुश बना देता है और व्यक्ति को उसका पूर्णतया दास। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति निरपेक्ष जरूर है लेकिन वह मनमानी नहीं। राज्य विवेक का प्रतीक है और उसके कानून विवेकपूर्ण होते हैं। नियम राज्य के अधिकारियों की स्वविवेकी शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के कार्य पद की सत्ता को व्यक्त करते हैं, पदाधिकारी की व्यक्तिगत इच्छा अथवा निर्णय को नहीं। निरंकुशता का तत्त्व विधि विहीनता है और हीगल के स्वतन्त्र एवं संवैधानिक शासन का तत्त्व यह है कि वह विधि-विहीनता को दूर करता है और सुरक्षा को जन्म देता है। इसके अतिरिक्त हीगल के मतानुसार राज्य व्यक्ति पर कोई बाहर से थोपी हुई सत्ता नहीं है, वह तो व्यक्ति की आत्मा है और व्यक्ति के सर्वोत्तम भाग की अभिव्यक्ति है। राजाज्ञा-पालन करने में व्यक्ति स्वयं अपनी ही आज्ञा का पालन करता है, वह राज्य में और राज्य के द्वारा अपनी ही आत्मा की अनुभूति करता है तथा राज्य की अधीनता स्वीकार करने में अपने ही आत्मा के आधिपत्य को मानता है। तब व्यक्ति के राज्य का दास होने का प्रश्न ही नहीं उठता और न ही यह कहा जा सकता है कि हीगल का राज्य चरम निरंकुशतावादी है। फिर यह भी याद रखना चाहिये कि राज्य को व्यक्ति से ऊँचा मान लेने का अर्थ यह नहीं हो जाता कि व्यक्ति राज्य रूपी साध्य के लिये एक साधनमात्र बनकर रह गया है।

(३) हीगल के विरुद्ध आमतौर से यह आरोप लगाया जाता है कि उसने स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को मरोड़कर स्वतन्त्रता को आज्ञाकारिता बना

1. Hegel's doctrine means in practice "Spiritual servitude, bodily conscription, war for national interests, and the devotion of human beings to Leviathan in peace and Maloch in war."

—Brown, Ivor : English Political Theory, P. 145

दिया है और इसी तरह समानता के सिद्धान्त को गरोठकर समानता को मनु-
शासन का पर्यायवाची बना दिया है। उसने व्यक्ति के व्यक्तित्व के सिद्धान्त को
परिवर्तित करके मनुष्यों को दैवी शक्ति की प्रवाहिका नाली बनाकर उन्हें
राज्य में आत्मसात् कर दिया है। ग्रीन ने हीगल के इस विचार की कि राज्य
ही स्वतन्त्रता की प्राप्ति है, आलोचना करते हुये लिखा है कि, 'ऐयन्सवादी
दासी के लिये जिसे स्वामी की वासना तृप्ति के लिये प्रयोग किया जाता है,
यह कहना कि राज्य स्वतन्त्रता की प्राप्ति है एक क्रूर व्यंग्य होगा तथा लन्दन
की बन्दरगाह के इलाके में जहाँ शराब की दुकानों की गरमार है, रहनेवाले
अर्धव्युत्थित और अशिक्षित व्यक्तियों के लिये भी यह परिभाषा व्यंग्य है। हीगल
द्वारा वर्णन की हुई, राज्य में प्राप्त, स्वतन्त्रता का मेल समाज की स्थिति से
नहीं है तथा यदि मनुष्य की प्रकृति में अभी भी परिवर्तन न हो तो भी यह
व्यवस्था ठीक नहीं हो सकती।¹ इसी तरह जोड (Joad) का कहना है कि,
'राज्य का निरपेक्ष सिद्धान्त व्यक्ति की स्वतन्त्रता का शत्रु है, क्योंकि जब भी
व्यक्ति और राज्य में कोई संघर्ष उत्पन्न होता है तो इसके अनुसार राज्य
प्रबल ही सही होना चाहिये।'

स्वतन्त्रता और राज्य सत्ता के बारे में उपरोक्त आलोचनाओं में
नि सन्देह पर्याप्त बल है किन्तु हीगल के बचाव में यह तर्क भी जीवित रहता
है कि हीगल राज्य और व्यक्ति को निरोध में खड़ा नहीं करता बल्कि उसने
राज्य की आत्मा में व्यक्ति की उच्चतर इच्छाओं के दर्शन दिये हैं। व्यक्ति की
सच्ची आत्मा राज्य के रूप में ही प्रकट होती है। व्यक्ति की इच्छाओं और
राज्य की इच्छाओं में संघर्ष नहीं है क्योंकि दोनों में एक ही आत्मा का निवास
है। एक का विकसित रूप दूसरे में है तब यह प्रश्न ही नहीं उठता कि व्यक्ति
राज्य का दास है। इसके अतिरिक्त यही भी नहीं भूलना चाहिये कि हीगल ने
जिस राज्य का चित्रण किया है वह कोई यथार्थ जर्मनी या इटली का राज्य,
अथवा कोई विशिष्ट ऐतिहासिक राज्य नहीं है; वह तो एक विचार जगत का
राज्य है जिसका किसी देश और काल में कोई अस्तित्व नहीं है। साथ ही
यह भी एक सत्य है कि स्वतन्त्रता की रक्षा राज्य की सुरक्षा में निहित है,
राज्य विहीन दशा तो भ्रष्टाचर्य की स्थिति है। हीगल के लिये राज्य मूल
रूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता का क्षेत्र बढ़ाने के लिये है, सीमित करने के लिये
नहीं। हीगल के सिद्धान्त की सत्यता का यह कहकर ठुकरा देना उचित नहीं
है कि यथार्थ राज्य हीगल के भ्रादर्य राज्य से बहुत दूर है और हीगल का
सिद्धान्त कल्पना जगत में सही हो सकता है किन्तु व्यावहारिक जगत में उसको

1 "To an Athenian slave who might be used to gratify his master's lust, it would have been mockery to speak of the state as a realisation of freedom and perhaps it would not be much last to speak of it as such to an untaught and underfed denizen of a London Yard with gin shops on the right hand and on the left. Hegel's account of freedom as realised in the state does not seem to correspond to the facts of society as it is, or even as, under the unalterable conditions of human nature, it ever could be."

लागू नहीं किया जा सकता। यह आपत्ति करते समय इस बात को ध्यान में रखा जाना चाहिये कि किसी भी विचार और नियम को इसी आधार पर गलत नहीं कहा जा सकता कि वह यथार्थ जीवन में देखने को नहीं मिलता। गति के प्रथम नियम को किसी ने इस आधार पर नहीं ठुकराया कि वास्तविक जीवन में उसका पूर्ण उदाहरण नहीं मिलता। हीगल का सिद्धान्त इस आधार-भूत सत्य की ओर संकेत करता है कि मनुष्य सामाजिक नैतिकता, जिसकी अभिव्यक्ति राज्य की विधियों द्वारा होती है, के अनुकूल आचरण करे। यह भी स्मरणीय है कि हीगल राज्य के कानूनों का निष्कर्ष रूप से पालन करने को स्वतन्त्रता नहीं मानता बल्कि वह कहता है कि अपनी स्वतन्त्रता की अनुभूति करने के लिये उन्हें स्वेच्छा से राजाजाओं का पालन करना चाहिये, अन्यथा वह आत्म-निर्णय नहीं होगा। हीगल का दोष यही है कि वह व्यक्ति के राज्य की अवज्ञा के अधिकार को स्वीकार नहीं करता और उसका सिद्धान्त जीवन के तथ्यों पर लागू नहीं होता।

सेवाइन महोदय ने अपने ग्रन्थ राजनीति दर्शन के इतिहास में एक स्थल पर लिखा है कि—

“हीगल का विश्वास था—उसने अपने इस विश्वास को कहीं स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया है—कि आधुनिक सांख्यिक शासन भूतकाल के किसी भी शासन की अपेक्षा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अधिक आदर करता है और वह व्यक्ति के आत्म निर्णय के अधिकार को अधिक महत्व देता है। इसका यह भी अभिप्राय हो जाता था कि मनुष्य के अधिकारों के प्रति आदर का भाव रखा जाए। लेकिन यह विश्वास कि मनुष्य का मनुष्य के नाते मूल्य है, इस विश्वास से असंगत है कि उसके नैतिक निर्णय केवल मन की तरंग हैं अथवा उसका महत्व समाज में उसकी स्थिति के कारण है और इस समाज का नैतिक साध्य राष्ट्रीय राज्य द्वारा प्राप्त किया जाता है।” पुनः

“इसी प्रकार का अनिश्चय और भ्रम हीगल के इस विश्वास में निहित है कि राज्य उच्चतम नैतिक मूल्यों को व्यक्त करता है। हीगल ने इस प्रश्न को आध्यात्मिक आधार पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया था। यह बात आध्यात्मिक आधार पर भी स्पष्ट नहीं है कि एक राज्य जो विश्वात्मा की केवल एक अभिव्यक्ति है, कला और धर्म के समस्त मूल्यों को किम प्रकार व्यक्त कर सकता है अथवा इन मूल्यों के एक राष्ट्रीय संस्कृति से दूसरी राष्ट्रीय संस्कृति के लिए स्थानान्तर की किस प्रकार व्याख्या कर सकता है। हीगल के कला और धर्म के बारे में वक्तव्य बड़े असंगत थे। कभी-कभी वह उन्हें राष्ट्रीय अन्तरात्मा की सृष्टि मानता था। फिर भी, वह ईसाई धर्म को किसी एक राष्ट्र का परमाधिकार नहीं समझता था। न उसका यही विश्वास था कि कला और साहित्य सदैव राष्ट्रीय ही होते हैं। दूसरी ओर, उसके दृष्टिकोण से कोई ऐसा सामान्य यूरोपीय या मानव समाज भी नहीं था जिससे उनका सम्बन्ध हो सकता था क्योंकि राज्य के बिना आधुनिक संस्कृति परस्पर विरोधोक्ति है। इस भ्रम का कारण शायद यह मान्यता पड़ता है कि विगुद्ध राजनीतिक बरातल पर हीगल के पास और चर्चों के सम्बन्धों के बारे में अथवा अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता के बारे में कहने के लिए कोई खास बात नहीं थी।”¹

(४) हीगल ने विश्व इतिहास एवं दैवी शक्ति की दोनों ही व्याख्यायें किसी एक विशिष्ट उद्देश्य के समर्पन के लिए दी हैं, अतः इन्हें निष्पक्ष व्याख्या नहीं माना जा सकता। स्पष्ट है कि हीगल अपनी व्याख्याओं द्वारा जर्मनी के गौरव में अभिवृद्धि करना चाहता था।

(५) हीगल राज्य एवं समाज में किसी प्रकार का अन्तर प्रकट नहीं करता। राज्य की निरकुशता का प्रतिपादन करने की भौक में वह दोनों को एक मानने की भूल कर बैठा है। उसने यह समझने का प्रयत्न ही नहीं किया है कि राज्य और समाज दो भिन्न भिन्न इकाईयाँ हैं और उनमें अन्यान्याश्रय का सम्बन्ध है। यदि इन दोनों में यह भेद न रहे तो जनता का निश्चित प्रकार की राज्य की स्वेच्छाचारिता में दमन हो जाना, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता नष्ट हो जाना और राज्य को मानव जीवन के प्रत्येक पहलू पर नियन्त्रण मिल जाना अवश्यम्भावी है।

(६) हीगल का राष्ट्र राज्य का सिद्धान्त अन्तर्राष्ट्रीय भाषा (international ethics) की सीमा नाथ जाता है। हीगल की दृष्टि में अन्तर्राष्ट्रीय कानून केवल कुछ परम्परा मात्र है जिसे कोई भी प्रमुख सम्पन्न राष्ट्र इच्छानुसार स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। वह नैतिकता के आधार पर, अन्तर्राष्ट्रीय सदाचार के आधार पर अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राज्य में किसी भी प्रकार के अंगन को अस्वीकार करता है और यह घोषित करता है कि जो कुछ अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध बन जाते हैं, वे अलगावपूर्ण होने हैं, यहाँ तक कि संधियाँ तक परिवर्तनशील होती हैं। जोड (Joad) यह कह कर हीगल परकठोर प्रहार करता है कि उसका राज्य सिद्धान्त 'सैद्धान्तिक रूप से गलत और तथ्यों के विरुद्ध है एवं परराष्ट्र नीति के क्षेत्र में वर्तमान राज्यों के सिद्धान्त विहीन कार्यों को इससे मान्यता मिल सकती है।'¹

वास्तव में हीगल के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के विषय में विचार अराजकता की सीमा को छूते हैं। हीगल की धारणा का सहारा लेकर राज्य अपने अनैतिक एवं सिद्धान्तहीन कार्यों का भी नैतिकता और नीति का बाना पहना सकते हैं। इस तरह परराष्ट्र नीति के क्षेत्र में राज्यों के सिद्धान्तहीन कार्यों को मान्यता मिलने का अनिवार्य परिणाम विश्व शांति और संयोग का गला घोट देना है। ऐसी किसी भी धारणा को स्वीकार करने का भय स्पष्ट ही विनाश और अशांति को निम्नत्रण देना है। यह ठीक है कि राज्य की सुरक्षा सर्वोच्च वस्तु है, लेकिन इसका समर्पन करने के लिए ऐसी धारणा को जन्म देना उचित नहीं कहा जा सकता कि राज्य की इच्छा को सीमित करनेवाली अन्तर्राष्ट्रीय कानून व सदाचार जैसी किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। हीगल युद्ध का पुजारी है और युद्ध को एक अनिवार्यता मानता है। वह युद्ध को मानव सभ्यता के विकास एवं राज्य की सर्वशक्तिशीलता का परिचय देने के लिए एक परम उपयोगी साधन मानता है। युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीय

1. It "is unsound in theory, untrue to facts, and liable to extend a dangerous sanction to the more unscrupulous actions of existing states in the sphere of foreign policy"

कानून की उपेक्षा की शिक्षा देनेवाला उसका यह सिद्धान्त मृत्यु, विनाश एवं संहार की ओर ले जानेवाला है। सच्चाई तो यह है कि उसका सिद्धान्त जीवन की ययायताओं से बहुत दूर दार्शनिक कल्पना का भाग है।

(७) हीगल का राजदर्शन आवश्यकता से अधिक बुद्धिवादी है। हीगल एक अनुभवशून्य और शुष्क दार्शनिक के रूप में हमारे सामने प्रकट होता है। वह भ्रमवश यह मान बैठा है कि “विवेकशीलता ही वास्तविक विवेकशीलता है” (Rational is real and real is rational)। अति दार्शनिकता के कारण हीगल का दर्शन कल्पना मात्र रह गया है। वीगहन के मत में हीगल को इस दार्शनिकता का प्रमुख एवं मूल कारण “स्थापित व्यवस्था के प्रति एक अन्धविश्वासपूर्ण सम्मान तथा उसे विश्रुतलित अथवा संशोधित करनेवाली प्रत्येक इकाई के प्रति अविश्वास करना था।”¹

(८) हीगल अपनी तत्कालीन अवस्था की प्रशंसा के आवेश में इतनी अधिक सीमाएँ लांघ गया है कि आलोचकों के मतानुसार उसका आदर्शवाद क्रूरतावाद या पशुवाद बन गया है। हीगल ने “अपनी बर्बरता को इसीलिए दैवी रूप दे दिया क्योंकि वह सफल हो गयी थी।” जर्मन निरकुशता एवं बर्बरतावाद हीगल के सिद्धान्त का ही एक परिणाम था—यह कहना विशेष अनुचित न होगा।

अन्त में हीगल की आलोचना के सम्बन्ध में वेपर (Wayper) के ये शब्द उल्लेखनीय हैं कि—“यद्यपि हीगल ने अन्य विद्वानों की अपेक्षा स्वतंत्रता की अधिक सन्तोषजनक व्याख्या की है, उसने अन्त में व्यक्ति को राज्य की सामन्तशाही की बलिवेदी पर बलिदान कर दिया। राज्य की अनधिकार चेष्टाओं को रोकने की अपेक्षा उसने इसे सुन्दर वस्त्र पहनाकर सौष्ठवपूर्ण व्यक्तित्व प्रदान कर दिया है। उसने मानवता की पूर्णता का उपदेश देते हुए उस अमानवता के ठाठें मारते हुए ज्वार के कपाट खोल दिये जिसने समय-समय पर सारे ससार को नष्ट करने के भय से भयाक्रान्त कर दिया है। यद्यपि यह तर्क का ऋषि था। उसने उस तर्कहीन युग का पथ निर्माण किया है जिसमें आजकल हम जी रहे हैं। उसके द्वारा की गई त्रुटि उनकी मृत्यु के पश्चात् आज भी जीवित है।”²

1. “A superstitious reverence for the established order and an undual distrust of all that threatens to modify or disturb it.”

—Vaughan

2. “While he sought to give a more satisfactory definition of Liberty than that provided by those who regard the state as a machine, he in the end sacrifices the individual to the Great Leviathan. Far from curbing Leviathan, he has merely dressed it in the garments and given it the airs of Mr Peeksniff, and made it oppress us for our good. Preaching to fulfilment of humanity, he has opened the flood-gates to those surging tides of inhumanity that have threatened since he wrote to engulf the world. Ardent apostle of Reason he has done more than most to prepare the way

लेकिन माथ ही सेबाइन के इस सन्तुलित विचार को भी ध्यान में रखना चाहिए कि—

“हीगल का दर्शन एक प्रकार से शक्ति के आदर्शोत्कर्षण का दर्शन था। इसमें शक्ति में पृथक् अन्य किसी भी आदर्श के प्रति एक प्रकार की घबड़ाहट का भाव था। इसमें शक्ति के आदर्श को एक प्रकार का नैतिक और न्याययुक्त आदर्श माना गया था। उसने राष्ट्र को एक ऐसे आध्यात्मिक धरातल पर प्रतिष्ठित किया जो अन्तर्राष्ट्रीय विधि के नियन्त्रण के परे था और जिसकी नैतिक दृष्टि से भी आलोचना नहीं हो सकती थी। राजनीतिक निष्कर्षों की दृष्टि से हीगल का राज्य-मिथ्या-त उदारता-विरोधी था। उसमें स्वतन्त्र सत्तावाद की उदात्त रूप दे दिया गया था। इसमें राष्ट्रवाद ने राजवशीय और सत्ता का रूप धारण कर लिया था। लेकिन, वह सविधान-विरोधी नहीं था। उसने सविधानवाद के बारे में एक ऐसे ढंग से विचार किया था जो उन देशों के ढंग से भिन्न था जहाँ उदारवाद तथा सविधानवाद एक ही राजनीतिक आन्दोलन के पहलू थे। इसका अर्थ था ‘अनुप्यो का नहीं, बल्कि विधियों का शासक।’”

हीगल के सविधान में मुख्यव्यवस्थित नीकरणाद्वी शासन का भाव निहित था, लोकतन्त्रात्मक प्रायवासी का नहीं। उसने देह तथा सम्पत्ति की रक्षा का आश्वासन दिया था। उसने इस बात पर भी जोर दिया था कि शासन को लोक-कल्याण की व्यवस्था करना चाहिए। लेकिन, इस बात के लिये यह आवश्यक नहीं है कि शासन लोकमत के प्रति उत्तरदायी हो। यह कार्य एक ऐसा राज बमचारी बग कर सकता है जो सार्वजनिक भावना से अनुप्राणित हो और जो आर्थिक तथा सामाजिक हितों के सघर्ष से ऊपर हो। व्यवहार में इसका अर्थ यह था कि राजनीति को ऐसे लोगों के हाथों में छोड़ दिया जाय जो बल तथा व्यवसाय के द्वारा शासन करने के योग्य हैं। यह प्रयत्न एक ऐसे समाज को समझ में आ सकता था जिसमें राजनीतिक एकात्मता के निर्माण और राजनीतिक शक्ति के विस्तार की चिन्ता ने राजनीतिक स्वतन्त्रता की भावना को ग्रस्त कर रखा था।¹

हीगल का प्रभाव एवं मूल्यांकन (Hegel's Influence and Estimate)

नाना आलोचनाओं एवं दुर्बलताओं के होते हुए भी हीगल की युग-परिवर्तनकारी विचारधारा का निम्नलिखित मूल्यवान् विशेषताओं के कारण बड़ा महत्व है—

- (१) राजनीति तथा नीति शास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को हीगल ने सर्वाधिक स्पष्ट एवं सूक्ष्म रूप से समझा है।

for that age of unreason in which we live The evil that he has done has lived after him and is writ large in the world to-day.”

—Wayper : Political Thought, P. 172

- (२) हीगल ने—“राज्य व्यक्ति की उन्नति के लिए अनिवार्य है तथा व्यक्ति राज्य का एक अविभाज्य अंग है”—इस सिद्धान्त की प्रतिष्ठा करके राजदर्शन को एक महत्वपूर्ण योग दिया है।
- (३) हीगल ही एक पहला विचारक है जिसने ऐतिहासिक प्रणाली को मलीमांति समझा है।
- (४) हीगल ने अपने दर्शन में इस एक अत्यन्त ही वैज्ञानिक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि ‘विवेक द्वारा प्रगति’ (Progress by reason) होती है।
- (५) हीगल ने “व्यक्ति की चेतना पर समाज की प्रेरणामूलक बुद्धि का जो ऋण है”—इसे समझने एवं स्वीकार करने का मूल्यवान प्रयत्न किया है।

हीगल के विचार के मूल तत्व तीन हैं—(१) द्वन्द्ववाद, (२) राष्ट्र-राज्य का सिद्धान्त, (३) प्रगति की धारणा। ये तीनों बातें हीगल के विचार में परस्पर सम्बद्ध थीं किन्तु बाद के विचारकों ने हीगल की इन तीनों बातों को पृथक् कर दिया। हीगल के द्वन्द्ववाद को भौतिकवादी रूप प्रदान करके कार्ल मार्क्स ने मार्क्सवादी समाजवाद के दर्शन का विकास किया और हीगल के राष्ट्र-राज्य के सिद्धान्त को लेकर मुसोलिनी ने फासीवादी दर्शन को विकसित किया। हीगल के प्रभाव को बताते हुए प्रो० सेबाइन ने लिखा है कि—

“हीगल के चिन्तन के आधार पर राजनीतिक सिद्धान्त में जिन विविध प्रवृत्तियों का विकास हुआ, उनमें से तीन पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है। विकास की सीधी रेखा असंदिग्ध रूपसे हीगल से मार्क्स और बाद के साम्यवादी सिद्धान्त की थी। यहां द्वन्द्वात्मक पद्धति जोड़नेवाली कड़ी थी। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को हीगल के दर्शन की युगान्तकारी खोज कहा था। मार्क्स हीगल के राष्ट्रवाद और राज्य के आदर्शिकरण को केवल ऐसी ‘रहस्यात्मकता’ मानता था जिसने द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपने आध्यात्मिक आदर्शवाद के कारण अनुप्राणित कर रखा था। मार्क्स का विचार था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को द्वन्द्वात्मक भौतिकतावाद का रूप देकर और उसके आधार पर इतिहास की आर्थिक व्याख्या कर सामाजिक विकास की वैज्ञानिक रीति से व्याख्या कर सकता है। (राज्य से पृथक्) नागरिक समाज एक संगठन है, मार्क्स यह निष्कर्ष सीधे हीगल से ग्रहण कर सकता था। दूसरे, आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के आदर्शवादियों ने इंग्लैण्ड के उदारवाद का जो संशोधन किया था, उसमें भी हीगल का चिन्तन एक महत्वपूर्ण तत्व रहा था। यहां द्वन्द्वात्मक पद्धति का कोई विशेष महत्व नहीं था। यहां हीगल की जिज्ञासा और व्यक्तिवाद की आलोचना का महत्वपूर्ण प्रभाव रहा था। उद्योगवाद की उन्नति ने इस प्रश्न को बड़ा आवश्यक कर दिया था। हीगल के राजनीति सिद्धान्त का उदारवाद-विरोधी स्वर ब्रिटिश राजनीति की वास्तविकताओं से इतना दूर था कि उसकी ओर कोई ध्यान ही नहीं दिया गया। अन्त में, इटली में फासिज्म ने अपने आरम्भिक चरणों में हीगलवाद से दार्शनिक आधार ग्रहण किया। तथापि, फासिज्म ने अपने प्रयोजन की सिद्धि के लिए ही हीगल के कुछ सिद्धान्तों को

अपने अनुसूय दास लिया था ।¹

हीगल का दर्शन बड़ा विशाल है और अनेक शास्त्रों के साधारणीकरणों और निष्कर्षों के समन्वय का इसमें विराट प्रयत्न किया गया है। हीगल यमिन विश्वविद्यालय में दर्शन का प्राध्यापक रहा था। इस रूप में उसने बड़ी स्याति अर्जित की थी। १९वीं सदी में हीगल का नाम केवल पश्चिमी का अधिकारी होने के नाते ही नहीं बरन् उस समय विश्व प्रतिष्ठित दार्शनिकों में उसी प्रकार विख्यात हो गया जिस प्रकार अरस्तू (Aristotle) तथा सेंट थॉमस एक्वीनास (St. Thomas Aquinas) के नाम उनके समय में विख्यात हो गये थे। हीगल ने अरस्तू और एक्वीनास के समान समस्त ज्ञान का विश्लेषण किया और मौलिक नियमों की खोज की। वह बौद्धिक विषयों में पश्चिमी के सम्राट का अधिकृत वक्ता था। १९वीं सदी के जर्मनी के विचार पर हीगल का इतना व्यापक प्रभाव पड़ा उसका अनुमान मेकगवर्न (McGovern) के इस कथन से समझा जा सकता है—

“बिस्मार्क की शताब्दी के द्वार पर हीगल का जीवन, विचार तथा कार्य सदा है उसी तरह जैसे कि विचार कम से पहले आता है” यह कहना बड़ाचिन्तन अनिशयोक्तिपूर्ण न होगा कि हीगल तथा उसके शिष्यों ने जो विचार अभिप्रेक्षित किये और जिस बात की मांग की उसी को बिस्मार्क ने क्रिया-विधित किया ।²

हीगल के मिष्ठान्तों का न केवल बिस्मार्क की नीति पर ही प्रभाव पड़ा बल्कि ट्रीटसके (Treitschke) तथा ड्रॉयसन (Droysen) जैसे महान् इतिहासकार भी उसके विचार दर्शन से प्रभावित हुए बिना न रह सके, हालांकि इतिहास की व्याख्या में वे उसमें सन्नत नहीं थे। विधि और विधि शास्त्र के लेखक भी हीगल से प्रभावित हुए। बर्लिन विश्वविद्यालय में हीगल के साथी और विधि शास्त्र की ऐतिहासिक प्रणाली के प्रवर्तक सेविग्नी (Savigny) ने अपने अनेक विचार हीगल के राज्य सिद्धान्त से ही ग्रहण किये। उसने प्रयोगों का अनेक भाषाओं में अनुवाद किया गया। उसने जिस विचार पद्धति को अपनाया, वह उसी के नाम से हीगलवादी विचारधारा कहलाती है। कल्पनाविद् दार्शनिकों में उसका स्थान उच्च है। ग्रीन, बोसाके, ब्रैडले उससे प्रभावित हुए हैं। इटली तथा योरोप के अन्य देशों में भी हीगल का प्रभाव पड़ा। इतना ही नहीं, महाद्वीप के बाहर भी अन्य देशों ने उसकी महत्ता की स्वीकार किया।

यह सच है कि हीगल का दर्शन अनेक बातों में जर्मनी के द्वितीय साम्राज्य की प्रवस्था का आश्चर्यजनक रूप से यथावच्छिन्न चित्रण था, लेकिन

1 सेबाइन-राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृ० ६२७.

2 “... stands the life, thought before the deed... hurried out in fact demanded.”
—Quoted by Dr. Green in his book, *History of the German People*, p. 265.

अकेले जर्मनी के संदर्भ में ही हीगल के राजदर्शन पर विचार करना उसके महत्व को कम करके आंकना होगा। हीगल का दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। उसके दर्शन में न केवल आधुनिक चिन्तन ही, पूरी तरह व्याप्त था अपितु वह आधुनिक चिन्तन का समाकलन भी था और संसिद्धि भी। सेबाइन का कहना है कि, “हीगल के चिन्तन को स्वच्छन्द कल्पना कहकर तिरस्कृत कर देना बहुत आसान है, तथापि वह एक ऐसा बीज था जिसने आगे चलकर १९ वीं शताब्दी में सामाजिक दर्शन के प्रत्येक पहलू पर असर डाला, अच्छा भी और बुरा भी। महत्वपूर्ण परिवर्तन यह है कि हीगल की उन्मेपकारी सार्वभौम शक्ति जिसे उसने ज्ञान युग के दार्शनिकों की भांति विवेक का नाम दिया है, व्यक्तियों में नहीं, प्रत्युत सामाजिक समुदायों, राष्ट्रों, राष्ट्रीय संस्कृतियों और संस्थाओं में व्यक्त होती हैं। यदि हीगल के ‘विश्वात्म’ शब्द के स्थान पर ‘उत्पादन की शक्तियाँ’ शब्द रख दिए जायें तो भी परिणाम एक सा ही होगा। दोनों ही अवस्थाओं में समाज शक्तियों का समुदाय नहीं रहता, बल्कि वह शक्तियों की एक व्यवस्था हो जाता है। उसका इतिहास उन संस्थाओं के विकास का इतिहास हो जाता है जो सामूहिक रूप से समुदाय की संस्थाएँ होती हैं। ये शक्तियाँ और संस्थायें अपने स्वरूप में निहित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। विधि, आचारों, सविधानों, दर्शन और धर्मों का संस्थागत इतिहास सामाजिक शक्तियों के अध्ययन का एक प्रमुख और स्थायः भाग बन गया। इन सामाजिक शक्तियों के कार्य और विकास के लिये व्यक्ति के नैतिक निर्णय और व्यक्तिगत रुचियाँ विल्कुल असम्बद्ध हो गईं क्योंकि समाज में वास्तविक एजेंट शक्तियाँ हैं जो अपने आप ही सार्थक हैं क्योंकि उनका मार्ग निश्चित होता है। इस तरह के विचार जिनमें एक साथ सच्चाई भी थी और अतिशयोक्ति भी, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन पर पूरी तरह से छा गये। उन्होंने राजनीति के अध्ययन को समृद्धि भी दी और दरिद्रता भी। जब विधिवाद तथा व्यक्तिवाद के स्थान पर संस्थाओं का ऐतिहासिक अध्ययन आरम्भ हुआ तथा शासन और मनोविज्ञान में निहित सामाजिक और आर्थिक तत्त्वों का अधिक ठोस अध्ययन हाने लगा, तो राजनीति समृद्ध हुई तथा कहीं अधिक यथार्थपरक हो गई।”¹

हीगल की अपनी समकालीन राजनीतिक वास्तविकताओं में असाधारण अन्तर्दृष्टि थी। उसने, उस समय जीवन-सघर्ष में उलझे हुए औद्योगिक और वैधानिक राज्य के भावी जन्म को पहले ही देख लिया था। हीगल का उद्देश्य जर्मनी के राष्ट्रीय एकीकरण के मार्ग में आनेवाली बौद्धिक बाधाओं का निराकरण करना था, लेकिन उसने इससे भी अधिक प्रभावकारी कार्य किया। उसने ऐसे दर्शन अथवा सिद्धान्त की रचना की जिसके द्वारा राष्ट्रवाद न केवल जर्मनी में बल्कि हर दूसरे देश में भी धर्म के स्तर तक पहुंच गया। उसके विचारों ने महान् शक्तिशाली राष्ट्रीयता की भावना को बल दिया और यह उसके दर्शन का बहुत बड़ा महत्व है।”²

1. सेबाइन-राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृ० ६२६

2. “The ultimate importance of Hegel’s political philosophy will be more clear when the transcendent nationalism of the

इस समस्त विचार के निष्कर्ष स्वरूप यही कहा जा सकता है कि हीगल का सिद्धान्त नि सन्देह अत्यन्त उच्च है और अविश्वस्यमानों को उसे ठीक तरह न समझने के कारण ही हुई है। उसका सिद्धान्त इतना उच्च है कि सबकी बुद्धि वहाँ तक नहीं पहुँच पाती। किन्तु केवल कमी यही है कि उसमें व्यावहारिकता की प्रतिशय कमी है और वह इतना श्लिष्ट एवं गूढ़ है कि जन साधारण के लिए उसे समझना असम्भव बन गया है। हीगल भादर्शवाद के प्रसार से कल्पनाविषय की चरम सीमा में अपने को भुला बैठा है।

थॉमस हिल ग्रीन

(THOMAS HILL GREEN)

(1836-1882)

ऐतिहासिक पृष्ठभूमि (Historical background)—जर्मन आदर्शवाद पर पिछले दो अध्यायों में विचार किया जा चुका है। आदर्शवाद वास्तव में राजनीति का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्धान्त है जो राज्य के नैतिक आधारों का व्यक्ति स्वान्त्र्य तथा जीवन की उपयोगिता के साथ समन्वय करता है। इसमें एक ओर बढ़ते हुए व्यक्तिवाद, जो चरम स्वार्थ का पर्याय माना जा सकता है, और शुष्क उपयोगितावाद, जो स्थूल सुखवाद या निकृष्ट भौतिकता का प्रतीक है, इनके विरुद्ध प्रतिक्रिया परिलक्षित होती है।

जर्मन आदर्शवादी दर्शनशास्त्र का उदय १८वीं शताब्दी के प्रकृतिवादी बुद्धिवाद के सामान्य खण्डन के रूप में हुआ था। अंग्रेजी आदर्शवाद का उदय भी १९वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध की अंग्रेजी कृतियों में प्रचलित आर्थिक व्यक्तिवाद तथा अनुभवमूलक उपयोगितावाद के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया के रूप में हुआ जो राज्य को एक ऐसी संस्था मानता है जिसकी सच्ची प्रकृति का ज्ञान हमें वास्तविक राजनीतिक संस्थाओं के पर्यवेक्षण द्वारा नहीं, वरन् राजनैतिक विचारों के अमूर्त विश्लेषण द्वारा ही मिल सकता है।¹

१९वीं शताब्दी उदित अंग्रेजी आदर्शवादी विचारधारा अथवा इङ्ग्लैण्ड के आदर्शवादी दर्शन का प्रतिपादन मुख्य रूप से ऑक्सफोर्ड विश्व-विद्यालय के अध्यापकों और छात्रों द्वारा हुआ। इसीलिये इङ्ग्लैण्ड की आदर्शवादी विचारधारा को ऑक्सफोर्ड दर्शन भी कहा जाता है। विश्व-विद्यालय के अध्यापकों और स्वतन्त्र दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त को इसलिये परिपुष्ट किया कि वे उपयोगितावाद जनित अतिशय वैयक्तिकता, नास्तिकता और अनास्था, आर्थिक अराजकता, दमनकारी कानून, साध्य-साधन के सम्बन्ध में अवसरवादिता आदि परिणामों से तंग आ चुके थे। वे एक नई व्यवस्था की प्राप्ति-प्रतिष्ठा करना चाहते थे। वे सामाजिक अनुबन्ध या समझौते के सिद्धान्त का भी विरोध करते थे क्योंकि उसमें कृत्रिमता या अस्वाभाविकता थी।

अप्रोजेक्ट आदर्शवादी दर्शन को प्राचीन यूनानी दर्शन और जर्मनी के भविष्य आदर्शवाद से बड़ी प्रेरणा मिली। जब प्लेटो और अरस्तू की पुस्तकों का पठन पाठन ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में आरम्भ हुआ तभी से आदर्शवाद के विचारों का वहाँ उदय हुआ। यूनानी दार्शनिकों के इस विचार का कि 'मनुष्य स्वभावतया राजनैतिक समुदाय का सदस्य है और राज्य एक ऐसा अवयवी, संस्थान है जिसमें इच्छा शक्ति विद्यमान है और श्रेष्ठ जीवन की प्रगति को लिये' जिसका अस्तित्व है" इङ्ग्लैण्ड के दार्शनिकों के विचारों पर बड़ा प्रभाव पड़ा। उन्होंने इन्हीं विचारों को अपने सिद्धांत का मूलभूत आधार बनाया।

ऑक्सफोर्ड में आदर्शवादी दर्शन के व्यवस्थित विकास के पूर्व ही कार्लरिज और कार्लाइल द्वारा जर्मन आदर्शवादी दर्शन का इङ्ग्लैण्ड की विचारधारा पर प्रभाव पड़ना शुरू हो गया था। आदर्शवादी अप्रोजेक्ट विचारकों ने बाद में विस्तारपूर्वक जर्मन आदर्शवादी दर्शन का अध्ययन किया। प्राचीनयुगीन यूनानी सिद्धान्त में राज्य की श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति का सर्वोच्च साधन माना गया था और उनका नैतिक महत्व उसके अधिक, कानूनी और राजनैतिक पक्षों से बहुत अधिक बताया गया था। इस सिद्धान्त ने १९वीं सदी के पूर्वार्ध के जर्मन दर्शनशास्त्र का पुनरुद्धार किया और आरम्भ फाई के दार्शनिकों की शब्दावली पद्धति और उनके विचारों में जर्मन दार्शनिक कॉपर और हीगल के प्रभाव की स्पष्ट छाप पड़ी। जर्मन आदर्शवादी सिद्धान्त में पाया जाता संशोधन करके और उसे अपने अनुकूल बना करके अप्रोजेक्ट आदर्शवादियों ने अपने सिद्धान्त की स्थापना की। जर्मन आदर्शवादी स्वच्छाचारी राजतंत्र में विश्वास करते थे, लेकिन अप्रोजेक्ट आदर्शवाद में संघान्तर राजतंत्र पर बल दिया गया। जर्मन आदर्शवाद ने अन्तर्राष्ट्रीय नीतिवत्ता की अवहेलना की किन्तु अप्रोजेक्ट आदर्शवाद में उसे सम्मान की दृष्टि से देखा गया और अन्तर्राष्ट्रीय कृत्यों का पालन करने का आदेश दिया गया। १९वीं शताब्दी की इङ्ग्लैण्ड की आर्थिक दशा और नीतिवादों सम्बन्ध में भी वहाँ के आदर्शवाद का अत्यन्त प्रभावित किया।

इन सब प्रभावों के फलस्वरूप ऑक्सफोर्ड अथवा इङ्ग्लैण्ड के जिस आदर्शवाद की यात्रा आरम्भ हुई उससे राजनैतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक सुधार उदारवाद, राष्ट्रीयता, विधि प्रियता, संवैधानिक मर्यादा, व्यक्ति स्वातन्त्र्य आदि का नवयुग आ गया जिसके प्रकाश में वहाँ की 'याव-प्रिय जनता ने अपने अनैतिक स्वभाव की न केवल रक्षा की, बल्कि उसे भाग बढ़ाया।

प्लेटो और अरस्तू के राजदर्शन, काण्ट और हीगल के दर्शन तथा सामाजिक अनुवन्ध के विचारों के दर्शन से इङ्ग्लैण्ड में जो आदर्शवादी विचारधारा अनुप्राणित हुई उसके दार्शनिकों की परम्परा में सबसे पहला नाम थॉमस हिल ग्रीन (Thomas Hill Green) का आता है। ब्रेडले (F H Bradley) तथा बोसाके (B Bosanquet) उसके अनुयायी थे। प्राधुनिक युग में इस परम्परा का प्रतिनिधित्व ए० डी० लिण्डसे (A D Lindsey), एर्नेस्ट बार्कर (Ernest Barker) आदि ने किया है। लेकिन

हम केवल ग्रीन, ब्रैडले और बोमोंके के सम्बन्ध में ही विचार करेंगे। ग्रीन का दर्शन अभिनव व्यक्तिवाद या नवीन आदर्शवाद के नाम से विख्यात है।

टॉमस हिल ग्रीन

(Thomas Hill Green)

(1836-1882)

संक्षिप्त जीवन परिचय—ब्रिटेन के आदर्शवादी दार्शनिक टॉमस हिल ग्रीन का जन्म यॉर्कशायर (Yorkshire) के एक मध्यमवर्गीय पादरी परिवार में हुआ और सन् १८८२ ई० में केवल मात्र ४६ वर्ष की अल्पायु में ही वह इस असार संसार से चल बसा। १४ वर्ष की आयु तक ग्रीन ने घर पर ही विद्योपाजन किया। तत्पश्चात् पाँच वर्ष उसने रग्बी (Rugby) में व्यतीत किये। सन् १८५५ में ग्रीन ऑक्सफोर्ड के बेलियोल कॉलेज (Balliol College, Oxford) में भर्ती हो गया जहाँ वह महान् बेन्जामिन जोवेट (Benjamin Jowett) के सम्पर्क में आया। इस महान् विद्वान के प्रभाव से ग्रीन को बौद्धिक जगत में पदार्पण करने की तीव्र प्रेरणा मिली। बेलियोल में ग्रीन सन् १८६० में फेलो (Fellow) निर्वाचित किया गया और सन् १८६६ में ट्यूटर (Tutor) बनाया गया। इस पद पर उसने १८७८ तक कार्य किया। तत्पश्चात् ऑक्सफोर्ड में उसके दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक पद (Whyte Professor of Moral Philosophy) पर नियुक्ति हुई। इस पद पर वह मृत्युपर्यन्त बना रहा। सन् १८७१ में ग्रीन ने प्रसिद्ध आलोचक तथा कवि जॉन ऐडिंग्टन सायमण्ड्स (John Addington Symonds) की बहिन कुमारी शार्लट सायमण्ड्स (Miss Charlotte Symonds) के साथ विवाह किया। अध्यापन के कार्य में ग्रीन ने बहुत ही ख्याति अर्जित की। उसने इतिहास, तर्कशास्त्र, आचारशास्त्र, शिक्षाशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, दर्शनशास्त्र आदि विविध विषयों पर सफलतापूर्वक अध्यापन कार्य किया।

एक प्रोफेसर का जीवन सामान्यतः सैद्धान्तिक एवं बौद्धिक जटिलताओं से आक्रान्त रहने के कारण एकांगी होता है, किन्तु ग्रीन इसका अपवाद था। विश्वविद्यालय के स्वस्य एवं स्वतन्त्र वातावरण में ग्रीन ने सार्वजनिक कार्यों का शिलान्यास किया और व्यावहारिक राजनीति के कार्यों में उसने सक्रिय भाग लिया। वह अनेक वर्षों तक ऑक्सफोर्ड टाउन-कौन्सिल का मेम्बर रहा। वह यद्यपि स्वयं संसद के चुनाव के लिये खड़ा नहीं हुआ, किन्तु वह उदार दल (Liberal Party) का एक प्रभावशाली सदस्य था। उसने दल के निर्वाचन सम्बन्धी प्रचार कार्य में महत्वपूर्ण योग दिया और दल को विजयी बनाने के लिये अनेक प्रभावशाली भाषण दिये। वह कई महत्वपूर्ण आयोगों का भी सदस्य रहा। सन् १८७६ ई० में ग्रीन को ऑक्सफोर्ड वेण्ड ऑफ टेम्पेरेंस यूनियन (Oxford Band of Hope Temperance Union) के अध्यक्ष पद पर प्रतिष्ठित किया गया।

ग्रीन यद्यपि अपने विचारों द्वारा अपने समय की राजनीति और राजनैतिक विचारधारा पर कोई प्रभाव न डाल सका, किन्तु उसकी मृत्यु

के बाद यूरोप में—विशेष रूप से ब्रिटेन में, स्पष्टतः उसका प्रभाव-क्षेत्र विस्तृत होने लगा। वर्तमान काल के अनेक विचारक भी ग्रीन के दर्शन से प्रभिभूत हैं।

रचनाएँ (Works)—कोकर ने लिखा है कि “ग्रीन ऐसा दार्शनिक था जिसने अपने लेखों, प्रबंधों और व्याख्यानों में उस समाज को, जिसमें वह रहता था, सन्निकट नैतिक तथा राजनीतिक समस्याओं में प्रगाथ अभिविधि प्रदर्शित की; और अनेक रूपों में, जहाँ तक उसके स्वास्थ्य की दुर्बलता तथा वक्तुत्वशक्ति की सीमितता के कारण सम्भव हो सका, उसने अपने उस सद्य के प्रति अपनी आसक्ति प्रकट की, जिसने उसके राजनैतिक तथा नैतिक सिद्धान्त का निर्धारण किया, अर्थात् उन समस्त प्रतिबन्धों का निवारण जिन्हें कानून अंग्रेज नागरिक के स्वतन्त्र विकास के मार्ग से हटा सकता है।”¹ ग्रीन के द्वारा दिये गये व्याख्यानों को मन्त्रोपरांत प्रकाशित किया गया। ग्रीन ने कोई ऐसी पुस्तक नहीं लिखी जिसमें उसकी विचारधारा का सम्पूर्ण विवरण प्राप्त हो सके। उसने समय-समय पर जो अनेक भाषण दिये उन्हीं का सग्रह तीन प्रबंधों में किया गया। उसने कुछ पुस्तकें भी लिखीं। ग्रीन की महत्वपूर्ण रचनाएँ ये हैं—

- (1) Lectures on the Principles of Political Obligation (1882, मृत्योपरान्त)
- (2) Prolegomena to Ethics (मृत्योपरान्त प्रकाशन)
- (3) Lectures on Liberal Legislation and Freedom of Contract.
- (4) Lectures on the English Revolution.

ग्रीन के ‘Principles of Political Obligation’ के व्याख्यानों का उद्देश्य था राज्य, समाज, व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों को स्पष्ट करते हुए जन स्वीकृति के सिद्धान्त का समर्थन करना। ग्रीन के दूसरे ग्रंथ ‘Liberal Legislation and Freedom of Contract’ में वे व्याख्यान हैं जो ग्रीन द्वारा १८८१ में दिये गये और जो उदारवादी परम्परा के अनुरूप अनुबन्ध की स्वतन्त्रता की घोषणा करते थे। इस ग्रंथ में यह प्रश्न उठाया गया है कि वर्तमान युग में विधि-निर्माण-प्रक्रिया से कहा तक अनुबन्धों की स्वतन्त्रता सीमित हो जाती है। अपने तीसरे ग्रंथ ‘Prolegomena to Ethics’ में, जिसका प्रकाशन सन् १८८३ में हुआ था, ग्रीन ने आचारशास्त्र सम्बन्धी सिद्धान्त की चर्चा की है।

वास्तव में ग्रीन का विचार-दर्शन एक कमबद्ध इकाई है जिसे तीन भागों में बाटा जा सकता है—माध्यात्मशास्त्र, आचारशास्त्र तथा राजनैतिक दर्शन (Metaphysics, Ethics and Political Philosophy)। अपने साव्यंजनिक भाषणों और अपनी शिक्षाओं के माध्यम से ग्रीन ने इंग्लैण्ड-वासियों पर बड़ा प्रभाव डाला। ‘Philosophy of Thomas Hill Green’ के रचयिता William Henry Fairbrother के अनुसार १९वीं शताब्दी के

अन्तिम भाग में ग्रीन की शिक्षाएं इंग्लैण्ड में सर्वाधिक शक्तिशाली दार्शनिक प्रभाव (Most potent philosophical influence) बन गईं। यह उल्लेखनीय है कि ग्रीन के सम्पूर्ण विचारों का केन्द्र आचारशास्त्र (Ethics) वाला भाग है। उसके राजनैतिक सिद्धान्त की कुंजी हमें उसके सामान्य नैतिक सिद्धान्तों में मिलती है जिनकी अभिव्यक्ति उपयोगितावादी तथा परम्परागत नियतिवादी विचारों की उसकी आलोचना में तथा नैतिक मनुष्य और नैतिक व्यवहार की प्रकृति के सम्बन्ध में स्वयं उसके विचारों की व्याख्याओं में हुई है। उसका मुख्य उद्देश्य है—मनुष्य के सच्चे उद्यम की खोज करना (The discovery of the true vocation of man) और उसे पूरा करने के लिये सर्वोत्तम साधन का पता लगाना।

ग्रीन के विचार-दर्शन के स्रोत (The Sources of Green's Philosophy)—इंग्लैण्ड के सभी आदर्शवादी विचारकों पर पहले के अनेक दार्शनिकों का प्रभाव परिलक्षित होता है। ग्रीन के विचारों में भिन्न-भिन्न वर्गों के प्रभाव ढूँढ़े जा सकते हैं। वैसे तो उसका व्यापक अध्ययन, सूक्ष्म अन्तरदृष्टि, तुलनात्मक विचार, दार्शनिक विवेचन आदि सभी महत्वपूर्ण हैं, किन्तु उसके समृद्ध और पुष्ट विचारों के पीछे तरह-तरह की शक्तियाँ काम करती रही हैं। अपने विकसित रूप में, ग्रीन का दर्शन प्रमुखतः पाँच विभिन्न स्रोतों से प्रेरित हुआ प्रतीत होता है—

(१) ग्रीन के दर्शन का प्रथम स्रोत यूनानी साहित्य, विशेषतः प्लेटो और अरस्तू का प्रभाव है। यूनानी दार्शनिकों के साथ ग्रीन इस बात में सहमत है कि राज्य स्वभाविक और आवश्यक है और व्यक्ति का जीवन समाज के जीवन का एक अभिन्न अंग है। व्यक्ति को अपना निश्चित कर्तव्य पूर्ण करके सामाजिक उन्नति में योगदान देना चाहिये। लेकिन यूनानी दार्शनिकों और ग्रीन के आदर्शवादी सिद्धान्तों में थोड़ी भिन्नता भी है। यह भिन्नता यूनानियों की उस धारणा से है जो जीवन के कुलीनतावादी दृष्टिकोण के सम्बन्ध में उन्होंने ग्रहण की थी। यूनानी विचारक आत्मतोष और अःआत्मानुभव का जीवन कुछ थोड़े ही व्यक्तियों के लिये सम्भव मानते थे। दासों और अदेशियों (Aliens) को राजनैतिक अधिकार प्राप्त न थे और न इन लोगों की बौद्धिक, शारीरिक और आध्यात्मिक उन्नति की ओर ही अधिक ध्यान दिया जाता था। लेकिन ग्रीन इस सम्बन्ध में इस प्रजातन्त्रीय दृष्टिकोण को स्वीकार करता है कि नागरिकता का जीवन उन सब व्यक्तियों द्वारा प्राप्त किया जा सकता है जो एक सार्वजनिक हित की धारणा में समर्थ हैं। ग्रीन का मत है कि राज्य के प्रत्येक व्यक्ति को शारीरिक, बौद्धिक और आध्यात्मिक उन्नति करने का अधिकार है। राज्य के सब व्यक्ति समान हैं, उनमें किसी प्रकार का भेदभाव नहीं है। ग्रीन पर प्लेटो की अपेक्षा अरस्तू का प्रभाव अधिक पड़ा है। अरस्तू की भाँति ही वह अपने नीतिशास्त्र को राजनीति से पूरा करता है और यह विश्वास करता है कि “राज्य का सर्वोपरि कर्तव्य यह है कि अपने व्यक्तिगत सदस्यों के लिये वह एक ऐसी कल्याण की सिद्धि सम्भव बनाए जो सार्वजनिक कल्याण हो। अपने नीतिशास्त्र में ग्रीन ‘आत्मतोष, या ‘आत्मानुभूति’ (Self-satisfaction or self-realisation) को आचरण का लक्ष्य बताता है

घोर अपनी राजनीति में यह बराबर सार्वजनिक कल्याण (Common good) को परम कल्याण (Supreme good) कहता है।

(२) ग्रीन के सिधे प्रेरणा का दूसरा बड़ा स्रोत रूसो का दर्शन था। ग्रीन ने रूसो के आधार सम्बन्धी प्रथम नैतिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार (The idea of moral freedom of man) को अपनाया और रूसो के समान ही इस बात पर बल दिया है कि मनुष्य को नैतिक स्वतन्त्रता होनी चाहिये, नैतिक स्वतन्त्रता प्रत्येक व्यक्ति का नैसर्गिक अधिकार है। किन्तु ग्रीन की यह स्वीकृति कुछ दृष्टियों से सीमित है और वह इन भुमों में स्पष्ट विभेद करता है—नकारात्मक और सकारात्मक स्वतन्त्रता (Negative and Positive Freedom) में। सामान्य और विशिष्ट स्वतन्त्रता (Freedom in the generic sense and Freedom in the particular sense) में, धार्मिक स्वतन्त्रता और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता (Jurisic Freedom and Spiritual Freedom) में। ग्रीन ने रूसो के इस विचार को ग्रहण किया है कि राज्य या संप्रभु (Sovereign) सामान्य इच्छा (General Will) का प्रतिनिधित्व करता है और इसी कारण उसे जनता से आजापानन कराने की शक्ति प्राप्त है। किन्तु साथ ही साथ वह रूसो के उन विचारों का खण्डन करता है जो निरंकुश राज्य की स्थापना की ओर इंगित करते हैं।

(३) वह तृतीय स्रोत, जिससे ग्रीन ने प्रेरणा ग्रहण की है, वह जर्मन धादशावाद है जिसका प्रतिनिधित्व काण्ट, फिक्टे और हीगल करते हैं। विशुद्ध अध्यात्मशास्त्रीय क्षेत्र (The purely metaphysical field) में ग्रीन ने फिक्टे और हीगल की विचारधारा (Ideology) को स्वीकार किया है। किन्तु आचारशास्त्रीय और राजनैतिक क्षेत्रों (The Ethics and Political Fields) में ग्रीन का मुख्य प्रेरणा स्रोत फिक्टे और हीगल न होकर काण्ट है। ग्रीन के विचार दर्शन का धारमबिंदु काण्ट है। काण्ट की भांति ग्रीन का विश्वास है कि सद्-इच्छा ही कबल एक मात्र भलाई है। व्यक्तिगत स्वाधीनता, युद्ध और अंतर्राष्ट्रीय नैतिकता आदि की समस्याओं के विवेचन में भी ग्रीन हीगल की भवेका काण्ट के अधिक सन्निकट है। प्रतिनिधि शासन का महत्व, सविधान में राजा का स्थान, दण्ड की तक सगति (The rational of punishment) आदि प्रश्नों के सम्बन्ध में वह काण्ट और हीगल दोनों ही जमन लेखकों से भिन्न दृष्टिकोण अपनाता है पर साथ ही राज्य के गौरव की नैतिक महत्ता पर वह बल देता है और इस अर्थ में वह हीगल का अनुयायी है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि ग्रीन के दर्शन अथवा विचार को निश्चित करने में हीगल का निर्णायक हाथ रहा है। उसने हीगल के इस विचार को स्वीकार किया है कि राज्य का उद्देश्य स्वतन्त्रता की प्राप्ति है, यद्यपि ऐसा करते समय उसने कुछ सीमाएँ अवश्य लगाई हैं। आध्यात्मिक क्षेत्र में हीगल के दर्शन को उसने अपनाया है लेकिन उसने हीगल के द्वन्दवाद को मान्यता नहीं दी है। कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि ग्रीन एक काण्टवादी है, जिसने काण्ट की हीगलवादी ऐनक से पढ़ा है। उस पर हीगल का प्रभाव है किन्तु वह काण्ट के अधिक सन्निकट है।

(४) ग्रीन के राजनैतिक दर्शन का चौथा और अत्यधिक महत्वपूर्ण प्रेरणा स्रोत परम्परा-विरोधियों (Non-Conformists) के विचारों का है। यदि हीगल ने ग्रीन के दार्शनिक आदर्शवाद (Philosophical Idealism) को और काण्ट ने उसके नैतिक विचार (Ethical Thought) को आधार प्रदान किया तो परम्परा-विरोधियों ने उसके राजनैतिक विचार पर गहरा प्रभाव डाला। यह कहने में कोई अतिशयोक्ति न होगी कि 'स्वतन्त्रता' (Freedom) तथा 'नैतिकता' (Morality)—इन दो शब्दों के लिये ग्रीन के हृदय में प्रेम परम्परावादियों ने ही जागृत किया था। ये लोग अपने चर्चों को स्वतन्त्र चर्च (The Free Churches) कहते थे और इस प्रकार यह इंगित करते थे कि आध्यात्मिक और राजनैतिक जीवन में स्वतन्त्रता सर्वाधिक महत्वपूर्ण चीज है। परम्परावादियों ने शासन से यह मांग की थी कि शराब, जुआ, घुड़दौड़ आदि व्यसनों पर रोक लगाई जानी चाहिये। पक्का परम्परावादी होने के कारण और नैतिकता को बहुत महत्व देने के कारण ग्रीन का विश्वास था कि राज्य को उन संस्थाओं और दशाओं को समाप्त कर देना चाहिये जो अनैतिकता की ओर ले जाती हैं। उसका कहना था कि राज्य चाहे किसी व्यक्ति पर नैतिकता लाद न सके, किन्तु वह उन दशाओं को मिटा सकता है जो मनुष्यों को अनैतिक बनने के लिए आकर्षित करती हैं।¹ परम्परावादी भू-सम्पत्ति पर विश्वास नहीं करते थे किन्तु साथ ही व्यक्तिगत पूँजी एकत्र करने के भी विरोधी नहीं थे। ग्रीन ने भी भू-सम्पत्ति का विरोध किया है, लेकिन व्यक्तिगत सम्पत्ति प्राप्त करने के सिद्धान्त को मान्यता दी है।

(५) ग्रीन पर बर्क और कालरिज (Burke and Coleridge) का भी कुछ प्रभाव पड़ा प्रतीत होता है। विभिन्न प्रभावों में आक्सफोर्ड का बौद्धिक आन्दोलन, टाप्पेन, मैकियावेली आदि के ग्रन्थ भी उल्लेखनीय हैं।

ग्रीन के दर्शन के विभिन्न प्रेरणा स्रोतों पर उपरोक्त चर्चा करने के पश्चात् अब हम उसके दर्शन की पूर्ण प्रणाली की विवेचना आरम्भ कर सकते हैं। यह कहा जा चुका है कि ग्रीन का विचार-दर्शन एक क्रमबद्ध इकाई (A systematic whole) है और इसे तीन भागों में बांटा जा सकता है—अध्यात्मशास्त्र, आचारशास्त्र तथा राजनीतिक दर्शन। हम उसके दर्शन के इन तीनों ही अंगों की एक-एक करके समीक्षा करेंगे।

ग्रीन का आध्यात्मिक सिद्धान्त

[Green's Metaphysical Theory]

ग्रीन अपने आध्यात्मिक सिद्धान्त का प्रारम्भ काण्ट के दर्शन से

1. "As deeply concerned with morality, as the most fanatical non-conformist, he was convinced that the state should abolish institutions and conditions which lead to immorality. The state may not force a man to be moral, but it may do away with the conditions which tempt men to be immoral."

करता है। उसके धार्म्यात्मिक विचारों पर काण्ट की स्पष्ट छाप है। उसके इन सिद्धान्त का धारम्भ बिन्दु काण्ट का यह विश्वास है कि विशुद्ध बुद्धि (Pure reason) एवं यदाकदा भात्मानुभूति (Occasional flashes of intuition) के द्वारा, अन्तिम अथवा परम सत्य (Ultimate truth) को जाना जा सकता है। अनुभव प्रधान अथवा धारमर्णात्मक पद्धति (Empirical or Inductive Method) द्वारा इस सत्य का पता नहीं लगाया जा सकता। यह छ म के अनुभववादो (Empirical) और स्पेन्सर के विकासवादी सिद्धान्त (Spencerian Evolutionary Approach) का विरोधी है। उसका विचार है कि हम मनुष्य को भौतिक प्रकृति (Physical Nature) का एक अंश मानकर और उसकी क्रियाओं को केवल माना प्राकृतिक घटनाएँ (Natural Phenemena) मानकर उसके और विश्व के जिसका कि वह एक अंश है, वास्तविक स्वरूप (True Nature) को नहीं जान सकते। वह भाषारभूत बिन्दु जिससे ग्रीन मानव स्वभाव का विश्लेषण (Analysis of the Nature of Man) धारम्भ करता है, मनुष्य की आत्म-चेतना (Self-consciousness) है। ग्रीन यह मानकर चलता है कि मनुष्य आत्मचेतन है जबकि निम्नकोटि के प्राणियों में केवल (Consciousness) ही होती है। आत्मानुभूति की चेतना तो केवल मनुष्य में ही होती है। मनुष्य में विचार शक्ति होती है। वह सोचने और अनुभव करने के समय इन बातों को जानता है कि वह सोच रहा है और यह अनुभव कर रहा है। निम्नकोटि के प्राणी, जो केवल चेतना रखने हैं, दुःख, सुख, भूख, प्यास, सर्दी, गर्मी, आदि का अनुभव अवश्य करते हैं और उन पर इन बाहरी बातों की प्रतिक्रिया भी होती है लेकिन इस तथ्य से वे अपरिविक्त ही रहते हैं कि वे सुखी हैं अथवा दुःखी। उन्हें अपने सुख दुःख और भूख आदि का विचारार्थक ज्ञान नहीं होता। इस धरती पर आत्मचेतना प्राप्त करने का गौरव केवल मनुष्य को ही प्राप्त है। हमारी मानवी आत्मा इसी गुण के सहारे दूसरों के अनुभवों और विचारों से अपने अनुभवों और विचारों को मिलाती है। "आत्मचेतना में यह बात निहित है कि मानव अनुभव में एक आत्मा होती है जिसे चेतना की धार्मिक स्थितियों से एकाकार नहीं किया जा सकता। यह वह केन्द्र है जो चेतना की प्रत्येक स्थिति का भाषार है। 'मैं सोचता हूँ', 'मैं अनुभव करता हूँ', 'मैं निर्णय करता हूँ', आदि वाक्यों में 'मैं' का अभिप्राय इसी केन्द्र से होता है। यही वह तत्त्व है जो सोचता है, अनुभव करता है, निर्णय करता है और इन सबमें वर्तमान रहते हुए इन सबको एक इकाई में एकीकृत कर देता है। इस 'मैं' की संश्लेषणात्मक क्रिया (Synthesising activity) के अभाव में किसी भी वस्तु का एक एकीकृत सम्पूर्ण इकाई (A unified whole) के रूप में, जिसका कि ज्ञाता आत्मा तथा ज्ञान-जगत (The knowing self and the known world) की अन्य वस्तुओं के साथ सम्बन्ध है, कोई ज्ञान नहीं हो सकता था।" हमारे अनुभवों को एक दूसरे से मिलाकर संगठित करने का ध्येय आत्मा को ही है। जिस प्रकार एक घाघे में अनेक गुरियाँ होती हैं उसी प्रकार आत्मा में भी अनेक अनुभव होते हैं। इस संश्लेषणात्मक सिद्धान्त (Synthesising principle) को ग्रीन धार्म्यात्मिक (Spiritual) बताता है

क्योंकि यह सम्बन्ध हमारे विचारों को पारस्परिक सम्बन्ध से जोड़ देता है। स्पष्ट है कि अनुभवकर्त्ता के रूप में ग्रीन द्वारा की जानेवाली आत्मा की कल्पना काण्ट की ज्ञानमय आत्मा की धारणा से मूलतः भिन्न नहीं है।

हीगल तथा फिक्टे की भांति ग्रीन भी यह मानता है कि संसार और आत्मा में एक ही तत्व व्याप्त है। यह तत्व बुद्धिमय होता है। बुद्धिमयता के कारण ही जानकारी हो पाती है। यदि संसार की कोई वस्तु बुद्धिमय नहीं होगी तो उसे जाना भी नहीं जा सकता। इसीलिए ग्रीन मानता है कि संसार की सभी वस्तुएँ तथा आत्मा बुद्धिमय होती है अथवा दूसरे शब्दों में हमारे चारों ओर का ब्रह्माण्ड (The cosmos or the real universe around us) एक बुद्धिमय (Intelligible) अथवा आदर्श तथ्य (Ideal reality) है; इसीलिए इसका स्वरूप (Nature) आध्यात्मिक (Spiritual) होना चाहिये। ब्रह्माण्ड का ज्ञान बुद्धि के द्वारा हो सकता है। मनुष्य विशेष का मस्तिष्क इस कार्य में समर्थ नहीं है। लेकिन जिस परम बुद्धि ने संसार की वस्तुओं के मध्य सम्बन्ध स्थापित किया है, वह मानव-बुद्धि के अनुरूप होती है। तभी तो हम वस्तुओं के पारस्परिक सम्बन्ध को समझ सकने में समर्थ हैं।

इस परम विवेक या बुद्धि (The supreme intelligence) को, जो सांसारिक वस्तुओं के मध्य सम्बन्ध स्थापित करता है, परमात्मा का नाम दिया जाता है। ग्रीन ने इसे शाश्वत चेतना (Eternal Consciousness) कहा है। चूँकि यह ब्रह्माण्ड की सत्ता है और इसको जाना जा सकता है, इसलिये यह सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त रहती है और इसकी चेतना सब में विद्यमान रहती है। एकता और व्यवस्था को स्थापित करनेवाला यह एक क्रमबद्ध सिद्धान्त है। संसार की प्रत्येक वस्तु इसी शाश्वत चेतना की ओर बढ़ने का प्रयास करती है। इस विषय में मेज (Metz) ने लिखा है—

“यह वह क्रमबद्ध सिद्धान्त है जो एकता और व्यवस्था स्थापित करता है, यह वह सम्पूर्ण है जिसमें प्रत्येक भाग को अपना तत्सम्मत स्थान मिलता है, यह सार्वभौम अथवा विश्वव्यापी है जिसकी ओर बढ़ने का प्रत्येक विशिष्ट वस्तु प्रयत्न करती है, और जिसकी उसे स्वयं को पूर्ण बनाने के लिये आवश्यकता है और जिसके बिना यह कुछ नहीं है। यह एक ऐसी दैविक सत्ता है जिसमें प्रत्येक वस्तु का निवास है, विचरण है और अपनी सत्ता है।”¹

1. “It is the systematic principle which establishes unity and all order, the whole in which every part finds its logical place, the universal towards which every particular strives, and which it needs in order to complete itself and without which it is nothing the divine unity in which every thing lives and moves and has its being.”

—Metz : A Hundred Years of British Philosophy,
Pages 276-7

ग्रीन की आत्मचेतना काण्ट के आत्मज्ञान से काफी भेद खाती है ता उसकी शाश्वत चेतना हीगल के निरूप विवेक (Absolute Reason or Idea) से समान रखती है। हीगल के समान ग्रीन का विश्वास विवेक और भादर्श में ही है। हीगल के इस मन से भी ग्रीन सहमत है कि विश्व में आत्मा समस्त समुदायो और सस्थाओं में अपनी अभिव्यञ्जना (Expression) पाती है।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि ग्रीन के अनुसार ससार में तीन तत्वों की महत्ता है—मनुष्य तत्व या मानव-आत्मा (The human self), जगत तत्व (The world), तथा परमात्मा तत्व (God)। इन तीनों तत्वों से मिलकर एक इकाई बनती है। इनका सम्बन्ध योगिक न होकर सामवायिक होता है, बल्कि यह कहना चाहिये कि सामवायिक ही नहीं भवितु इससे भी बढ़कर होता है। इसको स्पष्ट करते हुए मेट्ज़ (Metz) का कथन है कि—

“वैयक्तिक अन्तरात्मा सार्वभौमिक अन्तरात्मा का माध्यम कही गई है तथा इसके विकास में महत्वपूर्ण योगदान करती है, लेकिन यह योगदान किस प्रकार का होता है (अर्थात् दोनों के बीच में यह सम्पर्क कैसे स्थापित होता है), इस विषय में हमें केवल इतना ही ज्ञात है कि शारीरिक प्रतिबन्धों के अन्तर्गत शाश्वत अन्तरात्मा या चेतना हमारे भीतर विद्यमान रहती है।”¹

ग्रीन अपने इस विश्वास का अत्यन्त महत्व देता है कि प्रत्येक मनुष्य में शाश्वत चेतना पायी जाती है। इसी के आधार पर उसके राजनैतिक एवं नैतिक विचारों की उत्पत्ति होती है। मनुष्य की अपनी बुद्धि तथा चेतना भी होती है जो विश्व चेतना के साथ मिलकर कार्य करती है। मनुष्य शाश्वत चेतना में विचरण करना चाहता है और चाहता है देवी तत्वों का साक्षात्कार करना। ग्रीन के अनुसार मनुष्य का कल्याण केवल सुखवादी विचारधारा को अपनाते से ही नहीं होता। वह केवल सुख की कामना नहीं करता बल्कि वह तो परम सुख का इच्छुक होता है। वह नैतिक जीवन में अनेक संघर्षों को पार करते हुए एक पूर्णता की ओर अग्रसर होता है और इस पूर्णता को प्राप्त करने की धूम में भौतिक सुख को भी विस्मृत कर देता है। ग्रीन बलपूर्वक कहता है कि मनुष्य वास्तव में यदि अपने जीवन को कल्याणमय बनाने की कामना रखता है तो उसे पूर्णता की प्राप्ति का लक्ष्य रखना ही चाहिये। स्पष्ट है कि ग्रीन सुखवाद (Hedonism) की धारणा का खण्डन करके नैतिकता की धारणा का मण्डन करता है।

1. "The individual consciousness is said to be the medium or

ग्रीन के दर्शन का एक विशेष बात यह है कि शाश्वत चेतना जो स्वतन्त्र होती है, मनुष्य उसी का अंश है। इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह है कि मनुष्य भी स्वतन्त्र है। शाश्वत चेतना के कारण ही मनुष्य सामाजिक कल्याण के पथ पर बढ़ने को प्रेरित होता है। यह शाश्वत चेतना ही है जो मानव-आत्मा में यह भावना जागृत करती है कि वह सामाजिक कल्याण करे। लेकिन साथ ही ग्रीन यह भी स्वीकार करता है कि मनुष्य को स्वयं के लिये भी कुछ करना चाहिये। उसके अनुसार मानव-जीवन का एक लक्ष्य यह है कि वह अपना कल्याण करे। किन्तु यह विचार प्रकट करने में ग्रीन अपने इस उद्देश्य को अथवा मन्तव्य को स्पष्टतः प्रकट कर देता है कि मनुष्य के अपने कल्याण में समाज का कल्याण भी निहित रहता है। यही कारण है कि राज्य की धारणा के सम्बन्ध में ग्रीन के विचार हीगल के विचारों से भिन्न हो जाते हैं। ग्रीन के अनुसार राज्य साध्य (End) न होकर साधन (Means) है, जबकि इसके विपरीत हीगल के मत में राज्य स्वयं में एक साध्य है। ग्रीन ने राज्य का उद्देश्य व्यक्ति का विकास माना है। उसने व्यक्ति के मूल्य को स्वीकार किया है, उसके व्यक्तित्व को मान्यता दी है, उसे साध्य माना है और राज्य को साधन। व्यक्ति को मूल्यवान तथा गौरवमय समझने के कारण ग्रीन के विचार काण्ट और अरस्तू से समानता रखते हैं। हाँ, ग्रीन यह जोर देकर कहता है कि मनुष्य का यह नैतिक कर्तव्य है कि वह दूसरों के व्यक्तित्व को सम्मान दे अर्थात् स्वयं के हित के लिये दूसरों के हितों पर कुठाराघात करने की भावना अपने मन में न लाये, अपने आदर्श चरित्र का महल निर्मित करे, सदाचार अपनावे, नैतिक बने।

ग्रीन के दर्शन की आवारभूत धारणा यह है कि मनुष्य शाश्वत चेतना का अंश है, अतः उसे अनैतिक कार्यों में प्रवृत्त नहीं होना चाहिये। उसका निजी मूल्य है अतः यह आवश्यक है कि वह समता और भ्रातृत्व की भावना पर चले। ग्रीन के इसी आचार-सिद्धान्त अथवा आध्यात्मिक धारणा का प्रभाव उसके राज्य विषयक विचारों पर पड़ा है। इसीलिये उसने राज्य के कार्यों का नकारात्मक रूप में स्वीकार किया है और यह स्पष्ट घोषणा की है कि राज्य का कार्य तो मनुष्य के नैतिक जीवन के मार्ग में आनेवाली बाधाओं को निरस्त करके उसे उचित एवं श्रेष्ठ कार्यों के लिये अवसर प्रदान करना है। राज्य अपने कानूनों के बल पर मनुष्यों को नैतिक नहीं बना सकता, हाँ वह नैतिक जीवन के लिये एक वातावरण तैयार कर सकता है। वह ऐसी परिस्थितियों को जन्म दे सकता है जिनके अन्तर्गत नागरिक अपने नैतिक विकास के लिये आगे बढ़ सकें।

ग्रीन के उपरोक्त विचार का अभिप्रायः राज्य को व्यक्ति के लिये अनावश्यक करार देना नहीं है, प्रत्युत वह यह मानता है कि राज्य व्यक्ति के लिये आवश्यक है क्योंकि उसके अभाव में व्यक्ति श्रेष्ठ नैतिकता को प्राप्त नहीं कर सकता। राज्य अन्य सभी संस्थाओं में श्रेष्ठतम है और नैतिक जीवनयापन के लिये उचित वातावरण एवं परिस्थितियाँ उत्पन्न करने में परम सहायक है। ग्रीन के ये विचार हीगल जैसे हैं। दूसरे शब्दों में अपने इस दृष्टिकोण में वह हीगल का अनुयायी बन गया है। लेकिन ग्रीन आदर्शवादी होते हुए भी व्यक्ति के व्यक्तित्व को जो महत्व देता है, यह बात

भवश्य ही हीगल के विररीत हैं। यह विचार इंग्लैंड के प्रभाव के कारण बन गया प्रतीत होता है। ग्रीन के नैतिक आदर्श के सम्बन्ध में यह बात याद रखने योग्य है कि नैतिक आदर्श आत्मानुभूति का विषय होने पर भी सामाजिक होता है। उसकी यही धारणा आचारशास्त्र को राजनीतिशास्त्र में सा पटकती है।

ग्रीन का स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्त (Green's Theory of Freedom)

ग्रीन ने भी अपने पूर्ववर्ती रूसो एवं बॉण्ट की भांति अपने सम्पूर्ण व्यावहारिक दर्शन को 'स्वतन्त्र नैतिक इच्छा' पर आधारित किया है। उसने स्वतन्त्रता को महान्तम बरदान मानते हुये कहा है कि इसकी प्राप्ति एक अनुभूति ही नागरिकों के सम्पूर्ण प्रयत्नों का अन्तिम ध्येय होना चाहिये। ग्रीन के अनुसार मानव का चरम सत्य परमात्मा में आत्म प्राप्ति करना है। जब मनुष्य आत्म चेतन होते हैं अर्थात् अपनी आत्मा को पहचानने का प्रयत्न करते हैं तो वे परमात्मा चेतना अथवा शाश्वत चेतना की अवस्था में प्रवेश करते हैं और इस अवस्था में उनको यह बोध होता है कि हम सब समान स्वभाव वाले हैं हमारी सबकी समान सद्-इच्छा है और सब का एक ही सत्य है—परमात्मा में आत्म-प्राप्ति। इस प्रकार मानव चेतना अर्थात् आत्मा को सामाजिक कल्याण का ज्ञान होता है जो स्वयं उसका भी कल्याण है। जब वह इस सामाजिक कल्याण की पूर्णता प्राप्त कर लेता है तो उसकी भी आत्मा-प्राप्ति हो जाती है। इस आत्म-प्राप्ति के निमित्त मानव-चेतना स्वतन्त्रता चाहती है। यह स्वतन्त्रता दो प्रकार की होती है—प्रथम, आन्तरिक स्वतन्त्रता जिसका अर्थ है अपनी मनोवृत्तियों को बल में रखना, यह आचार शास्त्र का विषय है, द्वितीय, बाह्य स्वतन्त्रता जिसका अर्थ है ऐसी बाह्य परिस्थितियों का होना जिसमें व्यक्ति निर्बाध रूप से अपने वास्तविक हित के काम कर सके—यह राज्य शास्त्र का विषय है। ग्रीन के मानव-चेतना सम्बन्धी विचार नैतिक और आध्यात्मिक हैं। स्वतन्त्रता के विचार राजनीतिक होने के कारण हमारे अध्ययन का विषय है।

ग्रीन से पूर्व स्वतन्त्रता की व्याख्या कॉण्ट और हीगल द्वारा की जा चुकी थी। कॉण्ट ने स्वतन्त्रता को स्वयं निमित्त सर्वमान्य कर्तव्यों का पालन बताया और कहा कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी आत्मा के सर्वमान्य आदेशों का पालन करते हुये स्वयं को साध्य बना लेना चाहिये। हीगल ने इस व्याख्या को नकारात्मक, सीमित और आत्मगत माना क्योंकि इसमें कर्तव्य-भाव निहित था और कर्तव्य का पालन किये बिना व्यक्ति को स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं हो सकती थी। उसके मत में यह स्वतन्त्रता प्रत्येक व्यक्ति को अपने आप में साध्य बना देने के कारण सीमित थी, चेतना में निहित होने के कारण आत्मगत थी। हीगल ने स्वतन्त्रता को सकारात्मक तथा बाह्य बताया जिस राज्य में रह कर और राज्य के स्वरूप में पूर्ण एकरूपता स्थापित करके ही प्राप्त किया जा सकता है। लेकिन ग्रीन ने 'स्वतन्त्रता' की परिभाषा करते हुये लिखा कि, "स्वतन्त्रता का अभिप्राय उन कार्यों को करने

व उपभोग करने की सकारात्मक शक्ति से है जो करने अथवा उपभोग करने चाहिये ।”¹

ग्रीन ने यह स्पष्ट बताया है कि मनुष्य के नैतिक जीवन का लक्ष्य नीतिपूर्ण कार्यों को सम्पन्न करना है, अतः राज्य को ऐसा कोई कार्य नहीं करना चाहिये जिससे व्यक्ति की स्वयं के आदर्श चरित्र के निर्माण करने की स्वतन्त्रता में बाधा पड़ती हो। राज्य का कर्तव्य तो व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास के मार्ग में आनेवाली बाधाओं को दूर करना है। राज्य के लिये यह सर्वथा अवांछित है कि वह अपने दमनकारी हस्तक्षेप से व्यक्ति की आत्म-निर्णय की स्वतन्त्रता में अड़चन डाले। ग्रीन ने स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में जो अपने बहुमूल्य विचार प्रकट किये हैं उनका विश्लेषण करने से पूर्व यह उचित होगा कि पहले ग्रीन की स्वतन्त्रता को ग्रीन ही के शब्दों में पढ़ लिया जाय। ग्रीन ने लिखा है कि—

“सम्भवतः हम सब इस बात से सहमत होंगे कि स्वतन्त्रता को ठीक प्रकार से समझ लेना सबसे बड़ा वरदान है और एक नागरिक होने के नाते हमारे सम्पूर्ण प्रयत्नों का वास्तविक तथा अन्तिम लक्ष्य यही है कि इसकी प्राप्ति की जाये। लेकिन जब भी हम स्वतन्त्रता की चर्चा करते हैं तभी हमें अत्यन्त ध्यानपूर्वक इस बात पर विचार करना चाहिये कि इससे हमारा आशय क्या है। स्वतन्त्रता से हमारा आशय अथवा अभिप्राय केवल प्रतिरोध एवं अनिवार्यता से छुटकारा नहीं होता। हमारा तात्पर्य यह भी नहीं होता कि हमें अपनी मनमानी करने की छूट हो। हमारा आशय ऐसी स्वतन्त्रता से भी नहीं होता जिसका उपभोग किसी एक व्यक्ति अथवा किसी वर्ग-विशेष द्वारा दूसरों की स्वतन्त्रता का दमन करके किया जाय। जब हम स्वतन्त्रता की चर्चा किसी अमूल्य वस्तु सदृश करते हैं, तो हमारा आशय किसी महत्वपूर्ण कार्य करने की शक्ति अथवा उपभोग करने की उस वास्तविक शक्ति एवं उपभोग करने की योग्यता से होता है और वे वास्तविक कार्य होते हैं जिन्हें हम अपने साथियों के साथ करते हैं या उपभोग करते हैं। इससे हमारा अभिप्राय एक ऐसे अधिकार से होता है जिसका उपभोग प्रत्येक व्यक्ति अपने साथियों या सहयोगियों द्वारा प्रदत्त सहायता व सुरक्षा के कारण कर पाता है और जिसे वह बदले में स्वयं अपने साथियों को प्रदान करता है। जब कभी हम किसी समाज की प्रगति को मापने को प्रयत्नशील होते हैं तो हम उन समस्त अधिकारों के प्रयोग और प्रगति के आधार पर ही मापते हैं जो सामाजिक कल्याण हेतु समाज के समस्त सदस्यों को दिये गये हैं। संक्षेप में हम यह कह सकते हैं कि प्रगति का मापदण्ड एक सगठन के रूप में नागरिकों की अपने व्यक्तित्व की सर्वोच्च उन्नति और अधिकाधिक सदुपयोग ही है।

“किन्तु अन्य नागरिकों को उनके अधिकारों से वंचित करके यदि किसी असामान्य व्यक्ति अथवा वर्ग विशेष की सर्वोच्च उन्नति भी हो तो हम

1. “Liberty is a passive power of capacity of doing or enjoying something worth doing or enjoying.”

उमे मानव स्वतन्त्रता की ओर प्रगति नहीं मानने में ही न्याय करेंगे । यदि सच्ची स्वतन्त्रता का भादशं यह है कि समाज के प्रत्येक नागरिक को अपने व्यक्तित्व का सर्वोच्च उत्थति करने का समान अधिकार प्रदान किया जाये, तो हमारा एक ऐसे राज्य को स्वतन्त्रता का श्रेय देने का विराध करना न्यायपूर्ण है जिसमें थोड़े से व्यक्तियों के एक उत्थान की नीव बहुत से लोगों के पतन पर आधारित है । स्वतन्त्र उद्योग पर आधारित प्राधुनिक समाज को, जो व्यवस्था, भ्रष्टाचार और निरर्थक प्रयत्नों में लिप्त है, प्राचीन गणतन्त्रों के समक्ष महत्व देना बहुत ही भ्रमपूर्ण होगा ।”

“व्यक्ति सभी स्वतन्त्र है जब वह उस स्थिति में है जिसमें वह अपने व्यक्तित्व के भादशं को प्राप्त कर सके, नियमों का पूर्णतः पालन करे और उन्हें स्वेच्छा से पालन करने योग्य माने, वह सब कुछ बन सके जिसकी उसे इच्छा है और अपने जीवन को सार्थक बना सके अर्थात् प्रकृति के अनुसार जीवन व्यतीत कर सके । स्वतन्त्रता असीमित नहीं है । आत्माप्रति ही स्वतन्त्रता है । सद् भावना स्वतन्त्र है, दुर्भावना नहीं ।”

1 “... rightly understood, attainment of

But when we thus speak of freedom, we should carefully consider what we mean by it. We do not mean merely freedom from restraint or compulsion. We do not mean merely freedom to do as we like irrespective of what it is that we like. We do not mean a freedom that can be enjoyed by one man or one set of men at the cost of a loss of freedom to others. When we speak of freedom as something to be so highly prized we mean a positive power or capacity of doing or enjoying, and enjoy in common with high each man exercises

through the help or security give him by his fellow men, and which he in turn helps to secure for them. When we measure the progress

we measure it by the on the whole of those good with which we

be endowed, in short by the greater power on the part of the citizens as a body to make the most and best of themselves

But we rightly refuse to recognise the highest development of an exceptional individual or exceptional class, as an advance towards the true, freedom of man, if it is founded on a refusal of the same opportunity to other men. If the ideal of true freedom is the maximum of power for all members of human society alike to make the best of themselves, we are right in refusing to ascribe the

ग्रीन के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों का विश्लेषणात्मक अध्ययन करने पर हम उसकी स्वतन्त्रता की धारणा का जो ज्ञान प्राप्त करते हैं उसे सुविधा की दृष्टि से निम्नानुसार पृथक्-पृथक् उपशीर्षकों के अन्तर्गत रखा जा सकता है।

(i) स्वतन्त्रता करने योग्य कार्यों की ही होती है—ग्रीन ने अपना अटल विश्वास बार्कर के इन शब्दों में प्रकट किया है कि “मानवीय चेतना में स्वतन्त्रता निहित है, स्वतन्त्रता में अधिकार निहित है और अधिकारों के लिए राज्य आवश्यक है।”¹ ग्रीन के अनुसार शुभ इच्छा ही वांछनीय इच्छा है। वह कार्य जिसे राज्य को दमनपूर्ण हस्तक्षेप के द्वारा अथवा पैतृक शासन के द्वारा कभी नहीं करना चाहिये, जो उसके स्वनिर्णय को प्रतिबन्धित करता है। वह कार्य जो राज्य को अवश्य करना चाहिये, उसकी शक्तियों को उनके कार्य-करण के मार्ग की बाधायें हटाकर स्वतन्त्र करना है। स्वतन्त्रता का अर्थ केवल शुभ इच्छा की स्वतन्त्रता ही हो सकता है, वह केवल उन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये प्रयत्न करने की स्वतन्त्रता हो सकती है जो ऐसी इच्छा अपने आप अपने सम्मुख प्रस्तुत करती है। इस प्रकार स्वतन्त्रता केवल प्रतिबन्धों का नकारात्मक अभाव मात्र ही नहीं है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कुरूपता का अभाव सौंदर्य नहीं होता। यह उन कार्यों को करने या आनन्द प्राप्त करने की सकारात्मक शक्ति है जो किये जाने के अथवा आनन्द लाभ करने योग्य हैं। पुनः स्वतन्त्रता के केवल सद-इच्छा और केवल सद-इच्छा में ही निहित होने के कारण वह किसी भी उद्देश्य की प्राप्ति के लिये प्रयत्न करने की शक्ति नहीं है, अपितु उन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये प्रयत्न करने की शक्ति है जो सद-इच्छा अपने आप अपने सम्मुख प्रस्तुत करती है। संक्षेप में वास्तविक स्वतन्त्रता निषेधात्मक स्वतन्त्रता की उल्टी है। बार्कर ने ग्रीन द्वारा अभिव्यक्त इस स्वतन्त्रता के दो लक्षण बताये हैं—

१. सकारात्मक या यथार्थ स्वतन्त्रता (Positive Liberty) :— सर्वप्रथम स्वतन्त्रता सकारात्मक होती है। यह हस्तक्षेप का अभाव मात्र नहीं

glory of freedom to a state in which the apparent elevation of the few is founded on the degradation of the many, and in ranking modern society founded as it is on free industry, with all its confusion and ignorant licence and waste of effort, above the most splendid of ancient republics.

“A man is free when he is in that state in which he shall have realised the ideal of himself, shall be at one with the law, which he recognizes as that which he ought to obey, shall have become all that he has it in him to be, and so fulfil the law of his being” or “live according to nature.” Freedom was not unlimited. It was freedom to become self-conscious. “The good will is free, not the bad will.”

1. “Human consciousness postulates liberty : liberty involves rights : rights demand the state”.

—Barker, Political Thought in England, P. 33

है। इसका सच्चा अर्थ है इच्छा बाधों को करने की सुविधा। यह व्यक्ति को इस बात का अवसर प्रदान करते हैं कि वह कुछ कार्य कर सके, ऐसे कार्य जिनसे मनुष्य अपना नैतिक विकास कर सकने में सक्षम हो। इस स्वतन्त्रता का यह अभिप्राय बड़ा ही नहीं होता कि व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति द्वारा अपने लिये कुछ करा सके।

२। निश्चयात्मक स्वतन्त्रता (Determinate Liberty)—स्वतन्त्रता कुछ कार्य करने का अवसर प्रदान करती है, लेकिन इन कार्य का स्वरूप निश्चयात्मक होता है अर्थात् एक निश्चित कार्य करने की स्वतन्त्रता, यहाँ ऐसा कार्य जो किये जाने योग्य है, न कि 'प्रत्येक कार्य'। 'कुछ कार्य' का अभिप्राय यह नहीं होता कि व्यक्ति भूखे-पूरे हर कार्य करने के लिए स्वतन्त्र है। जूआ खेलना, शराब पीना, चोरी करना आदि बातों के लिये छूट देना स्वतन्त्रता नहीं है। एक व्यक्ति को पतन की ओर से जानबूझ करके बाधों को करने की छूट नहीं दी जा सकती। केवल उचित कार्यों को, ऐसे कार्यों को जो हमें आत्म प्राप्ति में सहायक हो, करने की स्वतन्त्रता है। ऐसे कार्य करने की एक व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का दूसरे किसी व्यक्ति को ऐसी ही स्वातन्त्रता से कोई विरोध नहीं हो सकता क्योंकि सबका सदैव एक ही है। अतः यह स्वतन्त्रता दूसरों के साथ मिलकर कार्य करने की स्वतन्त्रता है। इस प्रकार ग्रीन के अनुसार स्वतन्त्रता दूसरों के साथ मिलकर करने योग्य कार्यों को करने की निश्चयात्मक सत्ता है।

(ii) स्वतन्त्रता का अर्थ आत्मसन्तुष्टि नहीं है—उपरोक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि ग्रीन स्वतन्त्रता का प्रत्येक कार्य करने की छूट नहीं मानता और न ही स्वतन्त्रता तथा स्वच्छता को पर्यायवाची स्वीकार करता है। उसके अनुसार स्वतन्त्रता का अर्थ मनमानी कभी नहीं हो सकता। स्वतन्त्रता आत्म सन्तुष्टि में ही नहीं है। ये दोनों वस्तुएँ नितांत भिन्न हैं। अपनी इच्छा-नुसार किये जानेवाले मानव स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में ग्रीन के विचार अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का पक्षपाती होते हुए भी ग्रीन वैयक्तिक स्वतन्त्रता के अभाव को ही स्वतन्त्रता नहीं मानता। उसका विश्वास है कि स्वतन्त्रता राज्य के हस्तक्षेप के उचित क्षेत्र में ही बनी रह सकती है। ग्रीन की स्वतन्त्रता विधेयात्मक है। आत्मपरक एवं आन्तरिक होने के साथ साथ यह वास्तविक और सार्वजनिक भी है। ग्रीन कानून को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का भक्षक नहीं बल्कि रक्षक मानता है, केवल अर्थ यह है कि इस दृष्टि से राज्य का हस्तक्षेप कम से कम हो।

(iii) स्वतन्त्रता मानव चेतना की एक विशेषता—ग्रीन के अनुसार मनुष्य की आत्म चेतना के विकास के लिए स्वतन्त्रता का होना अनिवार्य है। मानव चेतना विश्व चेतना का एक अंग है और विश्व चेतना का सार स्वतन्त्रता है, इसलिए आत्म-चेतना भी स्वतन्त्र होती है। यह मानव चेतना स्वतन्त्रता के लिए राज्य की मांग करती है। वाकर के ये शब्द इस धारणा का बड़ी मुश्किल से व्यक्त करते हैं—'मानव चेतना स्वतन्त्रता चाहती है स्वतन्त्रता में अधिकार निहित है और अधिकार राज्य की मांग करते हैं।'

(iv) स्वतन्त्रता में अधिकार निहित है—स्वतन्त्रता की उपरोक्त

मानना स्वयं अधिकार युक्त होती है। एक व्यक्ति जिस कार्य को अपने लिए अच्छा समझती है, अन्य मनुष्य भी उसे अपनी पूर्णता के लिए उपयोगी समझते हैं और सम्पूर्ण समाज ही उन्हें अपने विनाश में सहायक समझने लगता है जिसका परिणाम यह होता है कि सामाजिकता की मानना उदित होती है। "एक व्यक्ति का अपनी भलाई की कामना के साथ अन्य व्यक्तियों की भलाई की कामना करना समाज की भलाई की इच्छा होती है। ऐसा सम्बन्ध समाज की रचना करता है जिसका अर्थ अधिकार होता है।" इस तरह स्वतन्त्रता अधिकारों को संयुक्त करती है।

स्वतन्त्रता का अभिप्राय: यह कदापि नहीं होता कि कोई व्यक्ति अपने प्राप्त अधिकारों का दुरुपयोग करे। स्वतन्त्रता शब्द स्वयं अपने आपमें ही स्वतंत्र है और साथ ही दूसरों को भी उतनी ही स्वतन्त्रता प्रदान करता है जितना वह स्वयं स्वतन्त्र है। व्यक्ति जीवन सम्पत्ति, भ्रमण, व्यवसाय, कार्य आदि की स्वतन्त्रता की रक्षा करने का अधिकार है किन्तु साथ ही उसे यह भी स्मरण रखना चाहिये कि अन्य व्यक्ति भी उसी के समान उपरोक्त अधिकारों के अधिकारी हैं। अतः व्यक्ति से यह अपेक्षा की जाती है कि वह अपनी स्वतन्त्रता का उपयोग इस प्रकार करेगा कि जिससे दूसरों की स्वतन्त्रता में बाधा न पहुँचे। स्वतन्त्रता का वास्तविक उपभोग तभी किया जा सकता है जबकि वह अधिकार युक्त हो। अधिकार विहीन स्वतन्त्रता उच्छ्वेलता में परिणत हो जाती है। यदि हमें व्यक्तित्व की उन्नति करने के लिए पूर्ण स्वतन्त्रता की अपेक्षा है तो यह स्वाभाविक है कि हमें जीवन का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार, स्वतन्त्रता-पूर्वक भ्रमण का अधिकार, व्यवसाय, शिक्षा एवं कार्य का अधिकार, आदि प्राप्त हों, किन्तु इसका अर्थ कदापि नहीं है कि हम अपने मार्ग में आनेवाली बाधाओं को इस रूप में हटाने को प्रयत्नशील हों। जायें कि अन्य व्यक्तियों के उपरोक्त अधिकारों का हनन हो। यदि ऐसा किया जायगा तो स्वतन्त्रता, स्वतन्त्रता न रहकर अनुशासनहीनता और उच्छ्वेलता रह जायगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि स्वतन्त्रता के साथ अधिकार सम्बद्ध है। स्वतन्त्रता शब्द के भीतर ही अधिकार समाविष्ट हो जाते हैं और बिना अधिकारों के स्वतन्त्रता केवल लूली, लगड़ी और पगु होती है। अधिकार रहित स्वतन्त्रता की कल्पना करना मूर्खों के ससार में रहने से अधिक और कुछ भी नहीं है। जब हम 'स्वतन्त्रता' शब्द का प्रयोग करते हैं तो स्वतः प्रश्न होता है कि किस बात की स्वतन्त्रता और इसके उत्तर में यह पाते हैं कि राजनैतिक स्वतन्त्रता, आर्थिक स्वतन्त्रता, सामाजिक तथा धार्मिक स्वतन्त्रता, तो यह स्वयमेव सिद्ध हो जाता है कि इस प्रकार की स्वतन्त्रता और कुछ नहीं है, सिवाय इसके कि इसके द्वारा मानव को कुछ अधिकार प्रदान दिये जाते हैं। अधिकार वहाँ मिलते हैं जहाँ स्वतन्त्रता होती है और स्वतन्त्रता शब्द का अर्थ भी अधिकारों का उपयोग करना ही है।

काण्ट और ग्रीन के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की तुलना—ग्रीन की स्वतन्त्रता की धारणा से स्पष्ट है कि इस क्षेत्र में वह काण्ट के विचारों से बड़ा प्रभावित हुआ है। प्रो० वार्कर का कहना है कि 'ग्रीन काण्ट के इस विचार से शुरू करता है कि मनुष्य की इच्छा स्वतन्त्र है और वह एक साध्य है। वह सदैव इसी विचार से चिपटा रहा है और काण्ट के इसी विचार के साथ

उसने अपने विचार की समाप्ति की है।^१ काण्ट की भांति ग्रीन भी यह मानता है कि ससार में निपेक्षता रूप से मदभावना ही थोड़ा है। मनुष्य के नैतिक जीवन का लक्ष्य है कि वह नीतिपूर्ण कार्यों को करे एवं सासारिक भोग-विलासों में न फसे। स्वतन्त्रता केवल नैतिक कार्यों के करने की ही हो सकती है, अनैतिक कार्यों को करने की छूट स्वतन्त्रता न होकर स्वेच्छा-चारिता है। यहां तक ग्रीन और काण्ट दोनों के विचारों में समानता है; किन्तु भागे चलकर दोनों ही विचारकों के मत में भिन्नता आ गई है। ग्रीन का विश्वास है कि स्वतन्त्रता विधेयात्मक होती है और उसकी प्राप्ति राज्य के कार्यों में भाग लेने से ही हो सकती है। दूसरे शब्दों में ग्रीन ने काण्ट के विपरीत यह मान्यता प्रकट की है कि व्यक्ति को स्वतन्त्रता की अनुमति बाहरी जगत में ही हो सकती है। काण्ट ने जो यह विचार रखा था कि नैतिक स्वतन्त्रता मनुष्य के अन्तःजगत में ही निवास करती है, ग्रीन ने उसका अनुमोदन नहीं किया है। कार्ये आत्म-संतुष्टि के क्षेत्र में विनियमित होंगे। इन प्रकार की आत्म-संतुष्टि मनुष्य के नैतिक विकास में कोई सहायता नहीं पहुँचानी, बल्कि कभी कभी तो इसमें बाधक ही सिद्ध होती है। आत्मविश्वास ता नैतिक कार्य से होता है, इन नैतिक कार्यों को करने की छूट स्वतन्त्रता कहलाती है। कहने का तात्पर्य यह हुआ कि नैतिक कार्यों को करनेवाला व्यक्ति ही स्वतन्त्र कहला सकता है। अनैतिक कार्यों को करना स्वतन्त्रता नहीं है अपितु बन्धन है। इसे हम भावनाओं की दासता कहकर पुकार सकते हैं। हम बहुधा भावनाओं के बशीभूत होकर ही नाना अनैतिक कार्य कर बैठते हैं और ये कार्य हमारी वास्तविक स्वतन्त्रता के मार्ग को अवरोध करते हैं। दोनों विद्वानों के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों में वास्तव में मूलभूत अन्तर यह है कि काण्ट की स्वतन्त्रता सीमित तथा माव प्रधान है जबकि ग्रीन की स्वतन्त्रता वस्तु-प्रधान और विधेयात्मक है। ऐसा इसलिए है क्योंकि काण्ट की स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति केवल अन्तःजगत में होती है जबकि ग्रीन की स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति बाह्य जगत में होती है।

हीगल और ग्रीन के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की तुलना—ग्रीन काण्ट के समान ही हीगल के स्वतन्त्रता विषयक विचारों से भी बड़ा प्रभावित हुआ है। यद्यपि दोनों ही विचारकों के स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्तों में काफी समानता है तथापि इस विषय में उनकी विषमताएँ भी कम नहीं हैं।

ग्रीन हीगल से सहमत होकर कहता है कि स्वतन्त्रता राज्य में ही सम्भव है। हीगल के समान वह विश्वास व्यक्त करता है कि राज्य के रूप में अभिव्यक्त दैनिक आत्मा के साथ एकाकार हो जाने में स्वतन्त्रता निहित है। ग्रीन भी यह मानता है कि व्यक्ति के हित और समाज के हित में परस्पर कोई विरोध एवं संघर्ष नहीं है। व्यक्ति राज्य का घटक होने के नाते दूसरे व्यक्तियों के साथ सामाजिक सम्पर्क स्थापित करता है और इसलिये उसका कल्याण

1. "He begins from, always clings to, and finally ends in the Kantian doctrine of the free moral will in virtue of which man always wills himself as an end."

सामाजिक कल्याण है। स्पष्टतः ग्रीन के अनुसार स्वतन्त्रता का अर्थ सामाजिक कल्याण के लिये मानना शक्तियों का स्वाधीन होना है।

उपरोक्त विचारों से हम यही पाते हैं कि ग्रीन हीगल की स्वतन्त्रता की धारणा से बहुत निकट है किन्तु फिर भी एक बात में इन दोनों विद्वानों के विचार बहुत भिन्न हैं। हीगल का कहना है कि स्वतन्त्रता केवल राजाशापालन में ही निहित है। किन्तु ग्रीन का कहना है कि स्वतन्त्रता एवं राजाशा को पर्यायवाची नहीं मानना चाहिये। राज्य का प्रत्येक कार्य एवं कानून व्यक्ति की स्वतन्त्रता में अनिवार्यतः वृद्धि करनेवाला नहीं होता।

हीगल की आलोचना करते हुये ग्रीन कहता है कि वह आदर्श और यथार्थ के अन्तर को भूल जाता है एवं प्रवृत्तियों के सम्बन्ध में इस प्रकार बोलता है जैसे कि वे तथ्य हों। उसके अनुसार हीगल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी आदर्श की पूर्ति आदर्श राज्य में ही हो सकती है, यथार्थ राज्य में नहीं।

ग्रीन मानता है कि आत्मानुभूति के सिद्धान्त तथा राज्य के द्वारा विवेक के आधार पर बनाये गये कानून समान होते हैं क्योंकि दोनों ही विश्व चेतना के अंग हैं। व्यक्ति और राज्य में मूलतः कोई अन्तर नहीं है, किन्तु राज्य यदि अपने कर्त्तव्यों से भ्रष्ट हो जाता है तो व्यक्ति को अधिकार है कि वह उसकी आज्ञा का उल्लंघन करे। हीगल ग्रीन के इस विचार से सहमत नहीं है। उसके अनुसार स्वतन्त्रता को एवं राज्य की आज्ञा का चुपचाप पालन करने को एकरूप समझा जा सकता है। ग्रीन का विश्वास है कि राज्य के उन कानूनों के मानने से ही व्यक्ति स्वतन्त्रता का अनुभव कर सकता है जिन्हें वह अपनी वास्तविक इच्छा के अनुकूल समझता है और यह विश्वास करता है कि उनके पालन करने से उसकी नैतिक विकास में सहायता मिलेगी। किन्तु ऐसा न होने पर ग्रीन व्यक्ति को राज्य की अवज्ञा का अधिकार प्रदान करता है।

यह कहा जा सकता है कि अपनी स्वतन्त्रता की धारणा में ग्रीन ने हीगल और कान्ट दोनों के बीच का मार्ग ग्रहण किया है। ग्रीन ने एक ओर तो कान्ट के औपचारिकतावाद तथा भाववाद को छोड़ा है और दूसरी ओर हीगल पर लगाये जानेवाले इस आरोप से स्वयं को बचाया है कि उसने स्वतन्त्रता को राज्य की आज्ञापालन से एकरूप करके उसे निरर्थक कर दिया है।

ग्रीन का राजनीतिक दर्शन

(Green's Political Philosophy)

ग्रीन के आध्यात्मिक दर्शन और स्वतन्त्रता की धारणा पर विचार करने के उपरान्त अब हम ग्रीन के राज्य सिद्धान्त की समीक्षा करेंगे। अपनी इच्छा एवं बुद्धि की शक्तियों की अनुभूति प्राप्त करने के लिये सामाजिक संस्थायें अत्यन्त आवश्यक हैं। यह उनका नैतिक औचित्य (Moral justification) है। राज्य और उसके कानूनों का भी इसी प्रकार का औचित्य है। किन्तु चूंकि उनमें और परिवार, चर्च आदि अन्य सामाजिक संस्थाओं में भेद है अतः ग्रीन के मतानुसार उनका एक विशेष औचित्य है जिस पर हम विशेष रूप से ध्यान देना चाहिये। ग्रीन के 'Lectures on the Principles of

'Political Obligation' का मुख्य उद्देश्य भी अपने माधारण नैतिक दर्शन के आधार पर राज्य की नैतिक स्थिति को सिद्ध करना अर्थात् यह सिद्ध करना था कि राजनीतिक भत्ता वहाँ तक समुचित है तथा कानून का पालन नैतिक दृष्टि से वहाँ तक उचित है। कानून के वास्तविक एवं मर्चे कार्य की परिभाषा करने एवं राजशासन के समुचित आधार को निश्चित करने के प्रयास में उसने राजशासन के वर्तमान के विभिन्न सिद्धान्तों और सभी राज्यों में प्राप्य प्रमुख अधिकारों व कर्तव्यों का विवेचनात्मक ढंग से विश्लेषण किया।¹ ग्रीन के राजदर्शन पर भूत आने से पहले यही उचित होगा कि 'अधिकारों व समाज द्वारा उनकी मान्यता' के उसने अभिप्राय को स्पष्ट कर दिया जाय।

(१) ग्रीन की अधिकार सम्बन्धी धारणा (Green on Rights)— यह कहा जा चुका है कि ग्रीन की स्वतन्त्रता की भावना स्वयं अधिकारयुक्त है। चूँकि उसकी स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा पर विचार किया जा चुका है अतः उसका दुसरा यहाँ विवेचन करने की आवश्यकता नहीं है। इतना ही कहना पर्याप्त है कि स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में ग्रीन का सिद्धान्त काण्ट की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा का मिथान्त है जिसके बल पर मनुष्य सर्वशः अपने आपका एक लक्ष्य रूप में मानने की इच्छा करता है।

ग्रीन का विश्वास है कि राज्य द्वारा व्यक्तिगत सदस्यों को आत्मानुभूति (Self realization) के जीवन में सहायता पहुँचाने का सर्वोत्तम साधन यह है कि उनके लिये वह पक्षपातहीन (Impartial) और मावभूम (Universal) अधिकारों की व्यवस्था करे। अधिकार मनुष्य के आन्तरिक विकास के लिये आवश्यक बाह्य परिस्थितियाँ हैं। प्रत्येक विवेकशील व्यक्ति का चरम अधिकार यह है कि वह वैसा बन सके जैसा मनुष्य को होना चाहिये 'अपने अस्तित्व का विधान का पूरा करते हुए उस जा कुछ होना है वह हो सके। अन्य सभी अधिकार इसी अधिकार से प्राप्त होते हैं। समाज से पूर्व अधिकारों के अर्थ में प्राकृतिक अधिकारों की कल्पना एक अर्थहीन धारणा है पर नैतिक अथवा आदर्श अधिकारों के रूप में प्राकृतिक अधिकार मारपूर्ण है। 'जिस उद्देश्य की पूर्ति मानव समाज का लक्ष्य है उसके लिये यह आवश्यक है। अधिकारों का आधार वैधर्मिक वैधानिक स्वीकृति नहीं है। यह अधिकार सार्वजनिक नैतिक

of our moral duty of obey the law, (2) to examine the chief doctrines of political obligation that have been current in modern Europe and by criticising them to bring out more clearly the main points of a true doctrine, (3) to consider in detail the chief rights and obligations enforced in civilised states inquiring what is their justification, and what is the ground for respecting them on the principle stated'.

चेतना है। अधिकार-विधान मापेक्ष न होकर नैतिकता से सम्बद्ध है। मनुष्य के नैतिक लक्ष्य की सिद्धि के लिये अधिकार आवश्यक शर्तें हैं।”

ग्रीन यह स्पष्ट कर देता है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने उद्देश्य की प्राप्ति के निमित्त उचित कार्य करने की सत्ता अर्थात् स्वतन्त्रता चाहता है और इसके लिये उसे कुछ परिस्थितियों की अपेक्षा होती है। इन परिस्थितियों और सुविधाओं के द्वारा ही वह आत्मानुभूति कर सकता है, आत्मप्राप्ति की अवस्था में पहुँच सकता है। ये परिस्थितियाँ और सुविधाएँ ही अधिकार हैं। इन अधिकारों की सृष्टि तब होती है जब प्रथम तो व्यक्ति एक नैतिक प्राणी की हैसियत से एक नैतिक लक्ष्य पाने के लिये सुविधाओं की माँग करता है और साथ ही विवेकपूर्ण होने के कारण यह भी स्वीकार करता है कि जिस तरह उसे इन सुविधाओं की आवश्यकता है उसी तरह अन्य लोगों को भी उनका आवश्यकता है और उन्हें भी वे प्राप्त होने चाहिये, तथा द्वितीय, जब समाज इन माँगों को स्वीकार कर देता है। इस तरह अधिकार का निर्माण दो तत्वों से मिलकर होता है—(१) व्यक्ति की माँग, और (२) समाज की स्वीकृति। इनमें से किसी भी तत्व के न होने से अधिकार नहीं बन सकता। सेवाइन ने ग्रीन के इस विचार को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि—

“उसका (ग्रीन का) कहना था कि अधिकार में दो तत्व होते हैं। सर्वप्रथम, वह कार्य की स्वतन्त्रता के प्रति एक प्रकार का दावा होना है। इसका अतिप्रथम यह है कि वह व्यक्ति की इस प्रवृत्ति का आग्रह होता है कि व्यक्ति अपनी आन्तरिक शक्तियों और क्षमताओं का विकास करना चाहता है। उसका तर्क था कि मुखवादी दर्शन मूलतः झूठा होता है क्योंकि मानव-प्रकृति ऐसी इच्छाओं और प्रवृत्तियों की राशि होती है जो मुख की भावना से प्रेरित होकर नहीं, प्रत्युत ठोस तुष्टि की भावना से प्रेरित होकर कार्य की ओर निर्दिष्ट होती हैं। लेकिन, यह दावा नैतिक रूप से केवल इच्छा के आधार पर ही सार्थक नहीं है। यह तो विवेकपूर्ण इच्छा के आधार पर ही सार्थक होता है। यह विवेकपूर्ण इच्छा दूसरे व्यक्तियों के दावों को भी अपने ध्यान में रखती है। उसकी सार्थकता को प्रमाणित करनेवाला तत्व यह तथ्य है कि सामान्यहित इस प्रकार की कार्य-स्वतन्त्रता की अनुमति देता है। यह भाग लेने और अशदान देने का दावा है। परिणामतः अधिकार में दूसरा तत्व यह सामान्य स्वीकृति है कि यह दावा आवश्यक होता है, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता वास्तव में समानहित के प्रति योगदान देती है। इसलिये, ग्रीन के दृष्टिकोण से नैतिक समुदाय वह है जिसमें व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता के दावे को सामाजिक हितों को ध्यान में रखकर दायित्वपूर्ण ढंग से सीमित कर देता है और जिसमें समुदाय उसके दावे का इसलिये समर्थन करता है क्योंकि उसके उपक्रम और स्वतन्त्रता के द्वारा ही सामान्य हित की सिद्धि हो सकती है।”¹

ग्रीन के स्वयं के शब्दों में—

“किसी भी व्यक्ति को समाज कल्याण को महत्वपूर्ण माननेवाले समाज का सदस्य होने के नाते प्राप्त अधिकारों के अतिरिक्त अन्य कोई अधि-

कार प्राप्त नहीं है। प्राकृतिक अधिकार अर्थात् प्राकृतिक स्थिति में अधिकार, अधिकारों के विपरीत हैं क्योंकि प्राकृतिक स्थिति व्यवस्थित समाज की स्थिति नहीं है। समाज के सदस्यों द्वारा सार्वजनिक कल्याण को भावना के बिना अधिकार हो ही नहीं सकते।”

“प्रत्येक सदाचारी व्यक्ति अधिकार प्राप्ति के योग्य है पर्याप्त समान के अन्य सदस्य उनके अधिकारों को मान्यता देते हैं क्योंकि एक सदस्य को प्राप्त अधिकारों के समान ही अन्य सदस्यों को भी वे अधिकार प्राप्त हैं। यह कहना कि व्यक्ति अधिकार प्राप्ति के योग्य हैं, इसका भाष्य यह है कि उसे अनिवार्य रूप से अधिकार मिलते चाहिये। अधिकारों के कारण ही व्यक्तियों की शक्तियों का इस प्रकार विकास हो सकता है कि वे जब साधारण के हित को अपना हित समझें। दूसरे शब्दों में हम यह कह सकते हैं कि अधिकार व्यक्ति की इस शक्ति की नकारात्मक भाव से प्राप्त है।”¹

वास्तव में ग्रीन के नीतिशास्त्र में मूल उदारवादी तत्त्व यह है कि वह ऐसे किसी सामाजिक हित को ध्वस्तोत्कार कर देता है जो उसका समर्थन करने वाले व्यक्तियों से आत्मत्याग अथवा आत्मबलिदान की मांग करता है। समुदाय का दायित्व और अधिकार व्यक्ति के दायित्व और अधिकार से सम्बन्ध रखता है।

प्रभु की अधिकार सम्बन्धी धारणा का स्पष्ट अर्थ यही निकलता है कि किसी भी व्यक्ति को कोई भी अधिकार प्राप्त नहीं हो सकता जब तक कि वह (क) समाज का एक सदस्य न हो, और (ख) ऐसे समाज का त्रिकोणीय द्वारा कोई मार्बेजनिज कल्याण अपने आरक्षण कल्याण के रूप में स्वीकृत न हो, ऐसा कल्याण जो उनमें से प्रत्येक व्यक्ति का कल्याण हो। इसका अर्थ यह है कि "केवल ऐसे मनुष्यों के बीच ही अधिकारों की स्वीकृति हो सकती है जो नैतिक दृष्टि से मनुष्य हों। एक सच्चा नैतिक व्यक्ति अधिकारों की प्राप्ति करके एक सामंजसिक कल्याण को अपना कल्याण बना लेता है। अधिकारों का नियमन पारस्परिक स्वीकृति द्वारा होना चाहिये।"

1. "No one therefore can have a right except (1) as a member of a society in which some common good is to be realized, (2) as a person of a certain nature and condition. There is no right on the part of member of a society which is not capable of realizing some common good in which the first member through the recognition by each of the others of the right of each to the common good. To say that a person has a right to the common good is to say that he has the right to the common good of the society of which he is a member. It is the right of the individual freely to make a common good which has reality given to it. Rights are what may be called the negative realization of this power."

~~Green~~

जब ग्रीन समाज की स्वीकृति की चर्चा करता है तो उसका अर्थ समाज की नैतिक चेतना की स्वीकृति होता है, राज्य या कानून की स्वीकृति नहीं। ऐसे अधिकार जिन्हें समाज की नैतिक चेतना स्वीकार करती है परन्तु जिन्हें राज्य की स्वीकृति नहीं मिली है, प्राकृतिक अधिकार कहलाते हैं। वे प्राकृतिक इस अर्थ में नहीं हैं कि वे मनुष्य की प्राकृतिक अवस्था में प्राप्त थे जैसा कि अनुबन्ध-सिद्धान्त के प्रतिपादकों का मत है। सामाजिक अनुबन्ध-सिद्धान्त (Social Contract Theory) की प्राकृतिक अधिकारों की धारणा ग्रीन के लिये एकदम त्याज्य है, एक निरर्थक प्रलाप है। उसका कहना है कि "प्राकृतिक अधिकार अर्थात् एक ऐसा अधिकार जो कि समाजहीन प्राकृतिक अवस्था में पाया जाता है, शब्दों का परस्पर विरोध है।"¹ कोकर ने ग्रीन के इस मत को स्पष्ट करते हुए कहा है कि—

"ग्रीन ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन किया अर्थात् इस कल्पना का कि मनुष्य-कायों की कुछ स्वतन्त्रताओं तथा अपने उपयोग की वस्तुओं में कुछ स्थापित स्वार्थों को लेकर जन्म लेता है अथवा 'समाज' में प्रवेश करने से पूर्व की अवस्था में उसकी कुछ ऐसी स्वतन्त्रताएँ और कुछ ऐसे दावे थे जो संगठित समाज में प्रवेश करने के बाद भी कानूनी तथा नैतिक अधिकारों के रूप में उसके बने हुए हैं; और समाज में मनुष्य के अधिकार उसी सीमा तक वैध या उचित हैं जिस सीमा तक वे समाज से पूर्व की अवस्था वाले अथवा प्राकृतिक अधिकारों के अनुकूल सिद्ध किये जा सकते हैं। ग्रीन इस दाव को स्वीकार नहीं करता था कि समाज से पूर्व के और समाज से स्वतन्त्र भी कोई अधिकार है।"²

ग्रीन के मत में अधिकार प्राकृतिक इस अर्थ में हैं कि उनके बिना मनुष्य की पूर्व उन्नति अर्थात् आत्म प्राप्ति या आत्मानुभूति, जो उसकी नैतिक प्रकृति की अनिवार्य मांग है, सम्भव नहीं है। ये अधिकार नैतिक हैं क्योंकि इनकी आवश्यकता नैतिक लक्ष्य की प्राप्ति के लिये है। जब इन अधिकारों को राज्य की स्वीकृति प्राप्त हो जाती है अर्थात् उन्हें कानून का संरक्षण मिल जाता है तो वे कानूनी अधिकार बन जाते हैं। उदाहरणार्थ, हमारा समाज यह स्वीकार करता है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीविकोपार्जन के लिये काम प्राप्त होना चाहिये, लेकिन जब तक यह मांग राज्य द्वारा स्वीकार नहीं कर

1. "Natural right, as right in a state of nature which is not a taste of society is a contradiction in terms."

—Green

2. "Natural rights are rights which should be enjoyed by a normally rational and moral man living in a rationally constituted society. They belong only to men capable of being influenced by the idea of a common good and are effective only in a society whose members recognize a common good as contributing to their own ideal good. They are the conditions under which the realization of the moral capacity of a man is made possible."

सा जानी तब तक वह हमारा प्राकृतिक धर्म नैतिक धर्मिकार ही रहेगा, कानूनी धर्मिकार नहीं बन सक्ता। इस तरह दोन प्राकृतिक धर्मिकारों—इन भयों को धमकाना है किन्तु उनकी स्वाभ्या दूमरी देता है। यह धर्मिकार प्राकृतिक (स्वामाधिक) इमानिये हैं क्योंकि वे उस उद्देश्य के लिये आवश्यक तथा अपरिहार्य मापन हैं जो कि मनुष्य के लिये स्वाभाविक है। "प्राकृतिक धर्मिकार वे धर्मिकार हैं जो स्वाभाविक रूप में विवेकपूर्ण दम से सगठित समाज में रहनेवाले सामान्यतया नैतिक तथा विवेकी मनुष्य द्वारा भाँगे जाने चाहिये। वे धर्मिकार ऐसे ही धर्मिकारों की प्राप्ति होते हैं जो सामान्य हित-की भावना से प्रभावित होने हैं और वे ऐसे ही समाज में प्रभावकारी भी होते हैं जिसके सदस्य एक सामान्य हित की अपने भावों हित की प्राप्ति में सहायक मानने हैं।"

प्रो० सेबाइन ने निम्ना है कि—“दोन के लिये व्यक्तिगत बाँधे और सामाजिक स्वीकृति की यह पारस्परिक अन्तर्निर्भरता एक न्यायिक सन्तुष्टता नहीं, प्रयुक्त नैतिक सन्तुष्टता थी। वह धर्मिकारों के सम्बन्ध में बेगम की इस परमाणा की स्वीकार नहीं करता था कि वे धर्मिकार (कानून) की सृष्टि हैं।” इसका कारण दोन का यह विश्वास था कि उसारवादी सामन केवल ऐसे समाज में ही सम्भव हो सक्ता है जहाँ विधान और सार्वजनिक नीति लोकमत के प्रति निरन्तर सदाय हों। यह लोकमत प्रबुद्ध भी होना चाहिये और नैतिक दृष्टि से सम्यक्भावपूर्ण भी। उसके विचार से प्राकृतिक धर्मिकार के सिद्धान्त में यही सचाई थी।”

दोन के मत में धर्मिकार स्वाभाविक (Natural) उस अर्थ में है जिसमें अस्तु राज्य की स्वाभाविक समझता था। उन्हें प्रादुर्भ धर्मिकार कहना अधिक खूँस होगा। इन धर्मिकारों की मनुष्यता के आधार पर समुचित रूप से सगठित समाज द्वारा धर्मिकार मरस्यों की प्रदान करना चाहिए और वह प्रदान करेगा भी। ये प्रादुर्भ धर्मिकार समय विवेक पर राज्य द्वारा स्वीकृत यथार्थ धर्मिकारों (Actual Rights) की अपेक्षा निश्चित रूप में अधिक ध्यानक और विशद हैं क्योंकि वे यथार्थ धर्मिकारों से भाँगे रहते हैं। बार्कर (Barker) के अनुसार “किसी समाज के वास्तविक कानून द्वारा प्रतिष्ठित यथार्थ धर्मिकार एक प्रादुर्भ प्रणाली के कर्म अनुसूच नहीं होते।”^१ स्वाभाविक या प्रादुर्भ धर्मिकार (Natural or Ideal rights) हमारे समझ वह भाषण प्रस्तुत करते हैं जिनकी कमी पर यथार्थ धर्मिकारों को कहा जा सकता है। वे एक ऐसा प्रादुर्भ रहते हैं जिनके अनुकूल यथार्थ धर्मिकारों होना चाहिये।” धर्मिकार कानूनी धर्मिकारों से इसलिए भी भिन्न है कि उनका निश्चित सम्बन्ध नैतिकता में होता है। दोन जब समाज द्वारा धर्मिकारों की मान्यता की बात कहता है तो उनका धर्मिकार समाज की नैतिक भावना द्वारा मान्यता से है न कि कानून द्वारा मान्यता से।

१ सेबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, खण्ड २, पृष्ठ ६८७

२ “The actual rights embodied in the actual law of a community never quite square with an ideal system.”

—Barker : Political Thought in England.

ग्रीन की उपरोक्त धारणा से यह नहीं समझ लेना चाहिये कि अधिकार का कानून से कोई सम्बन्ध नहीं है। "समाज द्वारा क्रियान्वित होने के लिये उनका कानूनी रूप ग्रहण करना आवश्यक है। प्रत्येक समाज को अपने कानूनों को अधिकाधिक आदर्श अधिकारों के अनुकूल बनाने की चेष्टा करनी चाहिये। एक समाज की प्रगति का मापदण्ड यह है कि उसके कानून आदर्श अधिकारों से कहां तक ओत-प्रोत हैं।"

ग्रीन के राज दर्शन के मौलिक विचार को वार्कर के इन शब्दों में, जिन्हें पहले भी एकाधिक बार उद्धृत किया जा चुका है, दिया जा सकता है—'मानव चेतना स्वतन्त्रता की अपेक्षा रखती है, स्वतन्त्रता के लिये अधिकार आवश्यक हैं, अधिकार राज्य की मांग करते हैं' (Human consciousness postulates liberty; liberty involves rights, rights demand the State.) तो अब यह देखना चाहिये कि अधिकारों की प्राप्ति के लिये राज्य की क्यों आवश्यकता है। अधिकार तभी प्राप्त होते हैं जब किन्हीं सामाजिक बन्धनों को स्वीकार किया जाय। अधिकारों के सदुपयोग के लिये एक ऐसी व्यवस्था होनी चाहिये जो यह देखे कि कहीं व्यक्ति अपने अधिकारों के वहाने दूसरों के अधिकारों का अतिक्रमण तो नहीं कर रहे हैं। इसीलिये अधिकारों की प्राप्ति के साथ ही साथ राज्य का अस्तित्व भी हमारे सामने आता है जिसके बिना अधिकारों का कोई मूल्य नहीं रह जाता। अधिकारों का उपभोग तभी हो सकता है जब राज्य उनकी रक्षा करे और उनका उल्लंघन करनेवालों को दण्ड दे। व्यक्ति प्रायः अपनी अविवेकपूर्ण तत्कालिक इच्छा के प्रभाव में काम करते हैं और उचित-अनुचित का ध्यान न रखते हुये दूसरों का अहित करने लगते हैं। ऐसी अवस्था में इस बात की आवश्यकता होती है कि कोई ऐसी निष्पक्ष संस्था हो जो सबके अधिकारों की रक्षा करे। ऐसी संस्था राज्य है जो सबके लिये निष्पक्षता के साथ समान अधिकारों की व्यवस्था करके और उन पर अमल करवा कर व्यक्तियों को अपने लक्ष्य की प्राप्ति में सहायता करता है। समाज द्वारा व्यक्ति की मांग को मान्यता प्रदान करने के बाद उसे क्रियान्वित करानेवाली एक शक्ति की आवश्यकता को राज्य पूरा करता है। यह नहीं भूलना चाहिये कि जब हम अधिकारों की बात करते हैं तो कर्तव्य शब्द स्वतः ही आ जाता है। अधिकार और कर्तव्य एक नदी के दो किनारे हैं। जो एक व्यक्ति का अधिकार है वही दूसरे का कर्तव्य है। दोनों परस्पर अन्योन्याश्रित हैं और एक दूसरे के पूरक हैं। यदि हम समाज के दूसरे सदस्यों से इस बात की आशा करते हैं कि हमें अपने अधिकारों का उपभोग शान्तिपूर्वक करने दें तो हमारा भी उन मनुष्यों के प्रति कर्तव्य है कि उन व्यक्तियों की रक्षा में हम सहायक सिद्ध हों। किन्तु अधिकारों और कर्तव्यों की यह व्यवस्था तभी चल सकती है जब उन पर नियन्त्रण रखनेवाली एक सर्वोपरि शक्ति विद्यमान हो। इस प्रकार की व्यवस्था ही हमारा सही पथ-प्रदर्शन कर सकती है और हमें आपसी टकराव से बचा सकती है। यह शक्ति स्वभावतः राज्य ही हो सकता है। बिना संगठित समाज और राज्य के हम अपने अधिकारों की कल्पना भी नहीं कर सकते। स्वतन्त्रता को अधिकार विहीन होकर उच्छ्वलता में परिणित होने से रोकनेवाली शक्ति राज्य ही है।

ग्रीन जहाँ अधिकारों की क्रियान्विति के लिये राज्य के उचित हस्तक्षेप की बात करता है वहाँ वह व्यक्तियों को कुछ दशांशों में राज्य की भवजा करने का अधिकार भी देता है। उसका कहना है कि यदि राज्य उस उच्च नैतिक उद्देश्य (अपने नागरिकों की आत्मोन्नति की सम्भव बनाना) की पूर्ति नहीं करता जिसके लिये वह विद्यमान है तो वह नागरिकों की राज्य-भक्ति का दावा नहीं कर सकता। ऐसी दशा में नागरिकों को राज्य के विरुद्ध या कम से कम उन सरकार के विरुद्ध अधिकार हैं जिसमें राज्य का सम्पूर्ण रूप प्रकट होता है और वे उनके आदेशों की भवजा या उसका विरोध कर सकते हैं। किन्तु "ग्रीन ने यह चेतावनी दी है कि राज्य के विरुद्ध अधिकारों का दावा बड़े सोच-विचार के बाद किया जाना चाहिये। नागरिक उसके विरुद्ध ऐसे किन्हीं अधिकारों का दावा नहीं कर सकता जो कल्पित राज्य-हीन 'प्रकृति की अवस्था' या किसी दूसरी कल्पित अवस्था में विद्यमान थे, जिसमें ऐसा माना जाता था कि व्यक्ति एक दूसरे का विचार किये बिना काम कर सकते थे; और न वह प्रत्येक परम्परागत विशेषाधिकार या सत्ता को ही ऐसा अधिकार-ऐसी स्वतन्त्रता-मान सकता है जिसे, घूँकि वह भोगता था रहा है, भागे भी भोगता रह सकता है। जहाँ नवीन अवस्थाएँ उसके कामों के नियमन के लिये नूतन आवश्यकताओं को जन्म देती हैं, वहाँ इस प्रकार के नियमन के विरुद्ध परम्परा अधिकार का तर्क नहीं दे सकता और न इसका निर्णय करने के लिये अपने व्यक्तिगत विचार को ही सर्वोच्च महत्त्व दे सकता है कि किसी मामले में आदेश पालन उसका कर्तव्य है या उल्लंघन करने का उसका अधिकार है। किसी को कानून का प्रतिरोध करने का इसलिये अधिकार नहीं है कि वह कानून उसे किसी ऐसे काम का करने के लिये बाध्य करता है जिसकी उसकी इच्छा या बुद्धि अनुमोदन नहीं करती।" स्पष्ट है कि एक व्यक्ति को सामान्यतया राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं है क्योंकि उसके सभी अधिकार राज्य से ही निकलते हैं। राज्य के कानून समाज की नैतिक चेतना (Moral consciousness of the community) का प्रतिनिधित्व करते हैं। "जब तक कानून कहीं भी और किसी भी समय राज्य के सही विचार की पूर्ति करते हैं, उनकी भवजा करने का अधिकार नहीं मिल सकता (So far as the laws anywhere or at any time in force fulfil the idea of a state, there can be no right to disobey them)।" किन्तु राज्य की आज्ञापालन की भावनापूर्ण या सम्पूर्ण (Absolute) नहीं है। व्यक्ति का राज्य के प्रति विरोध न्यायोचित हो सकता है यदि किसी कानून का उल्लंघन करने से सार्वजनिक कल्याण को अभिवृद्धि होती है अथवा पूर्ति होती है। इस प्रकार ग्रीन के आदर्श अधिकारों के सिद्धान्त का अन्तिम विश्लेषण या सार इस कथन में है कि "समाज में एक ऐसी नैतिक प्रणाली रहती है जो राज्य से स्वतन्त्र होती है और जो व्यक्ति को एक ऐसा मापदण्ड देती है जिसके द्वारा वह स्वयं राज्य की भी परख कर सकता है।"²

- 1 कोकर—साधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ४५१-४५२
2. "...there exists within the community an ethical system

(२) प्राकृतिक कानून पर ग्रीन के विचार (Green on Natural Law) — ग्रीन के राज्य सिद्धान्त पर चर्चा से पहले प्राकृतिक कानून के प्रति उसके दृष्टिकोण को भी संक्षेप में जान लेना आवश्यक है। ग्रीन ने अब तक प्राकृतिक कानून की जो व्याख्या की थी उसकी आलोचना की। पहले प्राकृतिक कानून ऐसे माने जाते थे जिनके द्वारा अन्य कानूनों की परीक्षा की जाती है। लेकिन ग्रीन ने प्राकृतिक कानूनों को उस अर्थ में ग्रहण नहीं किया है जिनमें, हॉब्स, लॉक आदि समझौतावादियों ने किया था। उसने १७वीं शताब्दी के प्राकृतिक कानून के इस सिद्धान्त का खंडन किया है कि प्राकृतिक कानून का सामाजिक चेतना से स्वतन्त्र अस्तित्व है। ग्रीन ने 'प्राकृतिक कानून'—इस पद की पुनः परिभाषा करते हुये कहा है कि "यह वह कानून है जिसका पालन मनुष्य को एक नैतिक प्राणी होने के नाते करना चाहिये, चाहे वह राज्य की यथार्थ कानून के अनुकूल हो या न हो।" यह अर्थात् प्राकृतिक कानून विवेक पर आधारित होते हैं। इनकी खोज अनुभव द्वारा नहीं की जा सकती। ग्रीन के अनुसार कानून इस दृष्टिकोण से प्राकृतिक कहे जाते हैं कि समाज की लक्ष्य की प्राप्ति के लिये ये आवश्यक है। प्राकृतिक कानून का सम्बन्ध उन बातों से है जिनका अस्तित्व समाज की चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिये आवश्यक है। समाज की नैतिक भावना के विकास के साथ प्राकृतिक कानूनों में भी परिवर्तन हुआ करता है। प्राकृतिक न्याय शास्त्र (Natural-Law Jurisprudence) को ही इस बात का निर्णय करना चाहिये कि किन कानूनों को प्राकृतिक समझा जाय। तब वे मान्य होंगे और लागू करने योग्य होंगे, फिर चाहे वे राज्य-निर्मित कानून का अंग हों अथवा न हों।

ग्रीन ने प्राकृतिक कानून और वास्तविक कानून तथा नैतिक या आध्यात्मिक कर्तव्यों के अन्तर को स्पष्ट करने के इस अन्तर को स्पष्ट करने के साथ यह भी बताया है कि नैतिकता या आध्यात्मिकता आन्तरिक मानसिक अवस्था है और स्वतन्त्रता उसका मुख्य लक्षण है। नैतिकता को बाह्य दबाव द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता। शक्ति का प्रयोग करते ही इसका मुख्य लक्षण सदाचार नष्ट हो जाता है और यह उस प्राकृतिक कानून की श्रेणी में आ जाती है जिससे मनुष्य के बाह्य कार्य नियन्त्रित होते हैं। वास्तविक कानून से यह पता लगता है कि कौनसे कार्यों पर राज्य का नियन्त्रण है। अतः आध्यात्मिक कर्तव्य वे हैं जो 'होना चाहिये' किन्तु इनमें बाहरी दबाव नहीं होता। प्राकृतिक कानून में भी 'जो कार्य होने चाहिये' सम्मिलित है, किन्तु इन्हें शक्ति द्वारा लागू किया जाता है तथा वास्तविक कानून से जिसका अस्तित्व है और जिसे 'लागू किया गया है' का पता लगता है।

ग्रीन ने स्वयं ने प्राकृतिक कानून और नैतिक कर्तव्य का भेद इन शब्दों में प्रकट किया है—

which is independent of the state and which gives the individual a standard whereby to criticise the state itself."

—Wayper : Political Thought, Page 185

“प्राकृतिक कानून और नैतिक अथवा आध्यात्मिक कर्तव्य में भेद है क्योंकि प्राकृतिक कानून और विधि पारित कानून में शक्ति तत्त्व निहित है तथा नैतिक कर्तव्यों में किसी बाह्य तत्त्व की शक्ति का दबाव नहीं होता। कभी कभी जो यह प्रश्न पूछा जाता है कि क्या नैतिक कर्तव्यों को कानून द्वारा लागू किया जाना चाहिये, यह निरर्थक है क्योंकि इन्हे वास्तव में दबाव द्वारा लागू नहीं किया जा सकता। नैतिक कर्तव्यों की पूर्ति के लिये बाहरी क्रिया द्वारा दबाव जिसकी नींव कतिपय लक्ष्यों की पूर्ति पर निर्भर है, उन लक्ष्यों की पूर्ति असम्भव कर देती है और इसी कारणवश राज्य द्वारा लागू किये कानूनों की सीमा निर्धारित होती है। अतः प्राकृतिक कानून, अधिकार और कर्तव्यों का अनुबन्ध धार्मिक आध्यात्मिकता या नैतिकता से भिन्न है। किन्तु यह इससे सम्बन्धित अवश्य है।”^१

इस सम्बन्ध में प्रो० सेवान का निम्नलिखित कथन भी विषय-वस्तु की स्पष्टता की दृष्टि से उत्प्रेषनीय है—

“ग्रीन ने प्राकृतिक विधि की जो पुनर्व्याख्या की थी, उसका अभिप्राय यह नहीं था कि वह विधि के दो भेदों पर जोर देना चाहता था। उसका अभिप्राय सिर्फ यह था कि वह विधि की प्रकृति-मापेक्षता पर, समाज में उसके महत्त्व पर व आचारों के साथ उसके घनिष्ट सम्बन्धों पर जोर देना चाहता था। बेथम की भांति ग्रीन का यह विचार भी नहीं था कि विधि को सुख-दुःख की कसौटी पर कसा जा सकता है अथवा विधि तथा आचारों के बीच मूल भेद यह है कि विधि के उत्पन्न पर दण्ड मिलता है और आचारों के उत्पन्न पर कोई दण्ड नहीं मिलता। ग्रीन के विचार से विधि तथा आचारों का अन्तर दो ऐसी सामाजिक समस्याओं का अन्तर है जो एक दूसरे की सहायता देती हैं लेकिन फिर भी एक दूसरे से मूलतः भिन्न हैं। एक ओर तो धर्म, नैतिक भावना, और सामाजिक दृष्टिकोण है जो शिक्षित और सभ्य मानव प्रकृति का अंग है। दूसरी ओर व्यवहार के कुछ निश्चित और स्थिर ग हैं। इस व्यवहार को लागू किया जा सकता है और वह व्यक्तिगत अभि-

१. “The Jus Nature is distinguished from the moral duty because admitting of enforcement by law, moral duties do not admit of being so enforced. The question sometimes put whether moral duties should be enforced by the law, is really an unmeaning one, for they simply cannot be enforced. Nay, the enforcement of outward act, the moral character of which depends upon a certain motive and

रुचि की सीमाएं निर्धारित करता है। ग्रीन की सकारात्मक स्वतन्त्रता में ये दोनों चीजें निहित हैं।'

(३) सम्प्रभुता पर ग्रीन के विचार : "राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है" (Green on Sovereignty : "Will, not force, is the basis of State") :—राज्य अधिकारों की क्रियान्वित करनेवाली सर्वोच्च सत्ता है। इसके पास एक बाध्यकारी शक्ति होती है। इस शक्ति के माध्यम से राज्य समाज में अधिकारों एवं कर्तव्यों की व्यवस्था बनाये रखता है। इस बाध्यकारी शक्ति को राज-दर्शन में राज्य की 'सर्वोच्च सत्ता', 'परम सत्ता', 'सम्प्रभुता', 'राजसत्ता' आदि नामों से पुकारा गया है। यही सम्प्रभुता राज्य का वह गुण है जो उसे अन्य मानव-समुदायों से पृथक् करता है और उच्चतर बनाता है।

ग्रीन से पूर्व रूसो एवं ऑस्टिन द्वारा सम्प्रभुता की विशेष रूप से व्याख्या की गई थी। रूसो ने सम्प्रभुता का निवाम 'सामान्य इच्छा' (General will) में बताया था। ऑस्टिन ने उसके विपरीत 'सम्प्रभुता की अमिव्यक्ति 'किसी ऐसे निश्चित मानव श्रेष्ठ' (Determinate Human Superior) में की थी जिसकी आज्ञा का पालन समाज में अधिकांश व्यक्ति स्वामाविक रूप से करते हैं और जिसे किसी अन्य श्रेष्ठ मानव की आज्ञापात्रता की आदत नहीं होती। यद्यपि ये दोनों धारणाएँ एक दूसरे से विपरीत होती हैं किन्तु ग्रीन का कहना है कि ये दोनों विचार सम्प्रभुता की पूर्ण धारणा को स्पष्ट करने के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन का विश्वास है कि ये दोनों धारणाएँ परस्पर विरोधी नहीं हैं बल्कि एक दूसरे की पूरक हैं। समाज की सामूहिक नैतिक चेतना अधिकारों को स्वीकार करती है और इन्हीं अधिकारों की रक्षा के लिए सर्वोच्च शक्ति-सम्पन्न राज्य का निर्माण होता है। इस तरह राज्य का निर्माण ही सामान्य हित की अमिव्यक्ति करनेवाली सामान्य इच्छा पर टिका है। साथ ही कानून यदि सच्चा कानून है तो उसे एक विविधता निर्मित एवं सामान्य मान्यता प्राप्त सरकार के किसी अंग द्वारा बनाया और क्रियान्वित किया जाना चाहिए। ग्रीन आस्टिन के सिद्धान्त के इस सत्य को मान लेता है कि 'एक पूर्ण रूप से विकसित समाज में कोई निश्चित मानव या मानव-समूह ऐसा होना चाहिए जिसके पास अन्ततोगत्वा कानूनों को लागू करने और मनवाने की शक्ति हो और जिस पर किसी तरह का कानूनी नियन्त्रण स्थापित नहीं हो सकता।'

राज्य की सम्प्रभुता के तत्त्व में ग्रीन के विश्वास की सीमा और राज्य का सही आधार.—ग्रीन यह स्वीकार करता है कि सम्प्रभुता राज्य का एक आवश्यक तत्त्व एवं गुण है और उसकी सर्वोच्च दमनकारी सत्ता है। उसका विश्वास है कि सामान्य अधिकारों की रक्षा समुचित रूप से तभी संभव है जबकि राज्य बल का आश्रय ले और 'कुंछ कौर्यो' में हस्तक्षेप करें। प्रत्येक समाज में ऐसी शक्ति होनी चाहिए जो ऐसे व्यक्तियों के विरुद्ध अधिकारों को लागू कर सके जो अन्य व्यक्तियों के अधिकारों को मानने से न केवल इन्कार ही करते हैं बल्कि उनके उपभोग के मार्ग में बाधाएँ भी उत्पन्न करते हैं यदि अधिकार को क्रियान्वित न किया जा सके तो वह अधिकार नहीं है, वह तो केवल एक नैतिक दावा है। इस विचार का यह स्वामाविक अभिप्राय है कि

अधिकार राज्य की मांग करते हैं—उस राज्य की जो इन्हें मनवाने का एकमात्र सर्वोच्च अधिकारी है। बाकर (Barker) का कहना है कि, "यहाँ हम विरोधाभास पर घाते हैं, एक ऐसे विरोधाभास पर जिसे हम टास नहीं सकते। यह विरोधाभास है राज्य का कार्य। यह स्वतंत्रता को उत्पन्न करने के लिए शक्ति का प्रयोग करता है। इस विरोधाभास का सामना करने के लिये पहले तो हमें यह जानना चाहिये कि शक्ति का प्रयोग करनेवासा क्या है और दूसरे यह कि उसके कार्य को समाज के सदस्यों की जीवित एवं सत्रिय इच्छा का समर्थन वहाँ तक प्राप्त है।" इन विरोधाभासों का आ उत्तर ग्रीन प्रस्तुत करता है, वह उसके राजदर्शन का हृदय है।

ग्रीन का कहना है कि राज्य की बाध्यकारी शक्ति उन नागरिकों को समत रखने के लिए आवश्यक हो सकती है जिनमें किसी कारणवश नागरिक भावना का समुचित विकास नहीं हुआ है। इसी भाँति कभी कभी दूसरों में भी कानूनप्रियता की भावना का दृढ़ बनाने के लिए भी यह आवश्यक हो सकती है। प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य होता है कि यह दूसरे व्यक्तियों के अधिकारों की रक्षा के लिये तैयार रहे और उनमें बाधक न बने। किन्तु क्षणिक भावनाओं के प्रवेश में बाकर कुछ व्यक्ति अपने कर्तव्य को भूल बैठते हैं। ऐसे व्यक्तियों को राज्य अपनी सम्प्रभु शक्ति द्वारा ही रोक्ता है भ्रत ग्रीन के अनुसार सम्प्रभुता यह शक्ति है जो कानूनों को बनाती है और उसके पालन के लिए जनता को मजबूत करती है।

जब ग्रीन यह स्वीकार करता है कि राज्य का आवश्यक गुण उसकी सर्वोच्च दमनकारी शक्ति है और सामान्य अधिकारों की रक्षा हेतु राज्य द्वारा बलपूर्वक हस्तक्षेप जरूरी है तो उसके सिद्धान्त के अनुसार दमन राज्य का रचनात्मक तत्व नहीं है और न ही राज्य प्राथमिक रूप से उस पर टिका हुआ है। बल अधिकारों का समर्थन करता है, उनकी सृष्टि नहीं। सर्वोच्च दमनकारी शक्ति का होना इसलिए अनिवार्य है कि वह राज्य के अस्तित्व का बनाये रखनेवाला आधार स्तम्भ है और उसके कर्तव्यों के प्रभावकारी पालन के लिए अत्यावश्यक तत्व है। लेकिन इससे राज्य का निर्माण नहीं होता। 'संपठित बल अपनी प्रकृति में उसी समय राजनीतिक होता है जबकि उसका प्रयोग कानून के अनुसार अधिकारों की रक्षा के लिये किया जाता है और जनता सामान्यतया यह समझती है कि उसका प्रयोग उचित है। राज्य ऐसे व्यक्तियों का समुच्चय है जिसमें सामान्य हितों तथा अधिकारों को लोग परस्पर स्वीकार करते हैं। समाज एक राजनीतिक समाज के रूप में उस समय तक अपना अस्तित्व नहीं रख सकता जब तक ये अधिकार एवं हित बिना राज्य के बलपूर्वक हस्तक्षेप के भादत से स्वीकार नहीं किये जाते। राज्य में भय कबल उन

1. "Here we reach the paradox, the unavoidable paradox, of state action. It uses force to create freedom. In order to face this paradox we have to inquire, in the first place, what is the body that uses force, and in the second place, how far its action is endorsed by the living and active will of the members of the society."

—Barker. Political Thought in England, Page 37

अल्प-संख्यक नागरिकों के नियन्त्रण के लिए, जिनमें नागरिक भावना का अभाव है, और कभी कभी हमारे व्यक्तियों में कानून के पालन की भावना को दृढ़ बनाने के लिए है। इस प्रकार ग्रीन के अनुसार आपको शासन का औचित्य उन प्रयोजनों में खोजना चाहिये जो लोगों को उसके प्रति सामान्य आज्ञापालन की ओर प्रेरित करते हैं।¹

स्पष्ट है कि राज्य के शक्ति-प्रयोग की वकालत करते हुए ग्रीन यह नहीं कहता कि शक्ति ही राज्य का आधार है। “जब एक बार वाध्यकारी शक्ति, जो कि सम्प्रभुता का केवल एक प्रत्यय है, नागरिकों के साथ अपने आचरण में राज्य की एक विशेषता बन जाती है तो समझ लीजिये कि राज्य ने जनता के हृदय पर से अपना अधिकार खो दिया है और उसका अन्त निकट आ गया है। सारांश यह है कि ग्रीन के अनुसार सम्प्रभुता तथा सर्वोपरि वाध्यकारी शक्ति को तद्रूप समझना विचार की एक वृत्तियादी भूल है, सम्प्रभुता का मूल सामान्य इच्छा में है।” ग्रीन लिखता है कि—“हमें सम्प्रभु को वाध्यकारी शक्ति का प्रयोग करनेवाली एक अमूर्त चीज नहीं समझना चाहिए, बल्कि राजनीतिक समाज की सस्थाओं की सम्पूर्ण जटिलता के सम्बन्ध में ही उसके ऊपर विचार किया जाना चाहिए। यह उनका पोषक है, और इस प्रकार सामान्य इच्छा का अभिकर्ता है, और यह कि स्वभावतः भक्तिपूर्ण आज्ञाकारिता प्राप्त करने के लिए सम्प्रभु शक्ति का जनता के हृदयों पर अधिकार होना चाहिए, और आज्ञाकारिता यदि भक्तिपूर्ण नहीं है और बलपूर्वक लादी गई है तो वह स्वभावतः नहीं हो सकती।”² राज्य की बल प्रयोग की शक्ति की मशा प्रकट करते हुए ग्रीन पुनः कहता है कि—“स्वेच्छापूर्वक आज्ञापालन के न प्राप्त होने पर, यदि राज्य नागरिकों पर बल का प्रयोग करता है तो केवल इसलिए क्योंकि वे अपने पड़ोसियों के अधिकार तथा हितों के लिए आवश्यक अवस्थाओं को, जिन्हें राज्य मली भांति समझता है, बनाये रखना नहीं चाहते।”³

1. कोकर-आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ४४७

2. “The sovereign should be regarded, not in abstraction as the wielder of coercive force, but in connection with the whole complex of institution of political society. It is as their sustainer, and thus as the agent of the general will, that the sovereign power must be presented to the minds of the people if it is to command habitual loyal obedience, and obedience; and will scarcely be habitual unless it is loyal and the not forced.”

—Green

3. “The obedience which if not rendered willingly, the state compels the citizens to render because it does not present itself to win as the condition of the maintenance of these rights and interests common to himself with his neighbours, which he understands.”

—Green

इस तरह हम देखते हैं कि ग्रीन ने अनुसार राज्य के प्राण उसकी बाध्यकारी शक्ति नहीं है। उसकी वास्तविक प्राण-शक्ति सामान्य इच्छा है— वह सामान्य इच्छा जिसके द्वारा अधिकार उत्पन्न होने हैं, जो 'सामान्य उद्देश्य की सामान्य चेतना जिससे कि समाज का निर्माण होना' है। शक्ति राज्य का मूलतत्त्व नहीं हो सकती और इसीलिये ग्रीन ने कहा है, "राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है (Will not force is the basis of the state)।" शक्ति राज्य का मूलतत्त्व नहीं है इस कथन की भीषामा के फलस्वरूप यह कहा जा सकता है कि ग्रीन ने अनुसार शासन का अचिंत्य उन प्रयोजनों में खोज जाना चाहिये जो लोगों को उसने प्रति सामान्य आशा-आनन्द की ओर प्रेरित करने है। राज्य का कार्य आवश्यक रूप से नैतिक कार्य ही है। उसके बानूनी और उसकी सन्ध्याओं का सतत उद्देश्य व्यक्ति को, ऐसे समुदाय के सदस्य की हैसियत से, जिसका प्रत्येक सदस्य दूसरे समस्त सदस्यों के अच्छे जीवन में सहायक होता है, अपनी आत्मपूर्णता के आदर्श की सिद्धि में सहायता देता है। राज्य का कार्य उसी सीमा तक उचित है, जिस सीमा तक वह विवेकपूर्ण नदियों की ओर प्रेरित आत्म-निर्धारित आचरण के अर्थ में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की प्रमोद्वि करता है। इसका अर्थ नहीं है कि व्यक्तिगत नैतिकता उसके कर्त्ता की इच्छा कार्य करने में उसकी मनोवृत्ति और प्रयोजन पर निर्भर है और यह मनोवृत्ति समाज तथा व्यक्ति के अन्दर है। इन तक न बानूनी पहुँच सकते हैं और न अधिकारी वर्ग ही पहुँच सकता है। जो कार्य किसी प्रकार के बाहरी दबाव में आकर किये जाते हैं उनमें नैतिक कार्यों के गुणों का प्रभाव होता है।

ग्रीन राज्य को बल-प्रयोग का अधिकार केवल इसीलिये देता है कि राज्य में सामान्य इच्छा का निवास होता है। वास्तव में सामान्य हित की सामान्य चेतना का ही दूसरा नाम सामान्य इच्छा और इसकी रक्षा हेतु राज्य के पास बाध्यकारी शक्ति होनी चाहिये। ग्रीन का मत है कि एक निरंकुश शासन का आधार अन्ततः सामान्य इच्छा होता है। जब राज्य या सम्प्रभु का आधार सामान्य इच्छा न होकर शक्ति हो जाता है तो उस राज्य का अर्थ निकट आ जाता है। शक्ति के आधार पर कोई भी राज्य स्थायी नहीं हो सकता। व्यक्ति सम्प्रभु की आज्ञा उसकी बाध्यकारी शक्ति मात्र के कारण नहीं मानता। वह सम्प्रभु की आज्ञा का पालन क्यों करता है अथवा उसे सम्प्रभु की आज्ञापालन क्यों करनी चाहिये, इसका कारण ग्रीन निम्न शब्दों में व्यक्त करता है—

"यह पूछना कि मैं राज्य की शक्ति के सामने क्यों झुकूँ यह पूछना है कि मैं अपने जीवन का उन सन्ध्याओं द्वारा विनियमित क्यों होने देता हूँ जिनके बिना अपना कहने के लिये मेरा कोई जीवन ही न होता और न ही जो कुछ मुझसे करने के लिये कहा जाता है उसका मैं अचिंत्य पूछ सकता हूँ। इस बात के लिये कि मेरा एक जीवन है जिसे मैं अपना कह सकूँ, मुझे न केवल अपनी और अपने उद्देश्य की चेतना होनी चाहिये, उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिये मुझे कर्म और सचय की स्वतन्त्रता भी होनी चाहिये और उसकी प्राप्ति तभी हो सकती है जबकि समाज के सदस्य एक दूसरे की स्वतन्त्रता की मान्यता दें

क्योंकि वह सामान्य हित के लिये आवश्यक है।”¹

इस प्रकार स्पष्ट है कि ग्रीन राज्य का आधार इच्छा को मानता है, शक्ति को नहीं। ग्रीन की यह धारणा तब और भी अधिक स्पष्ट हो जायेगी जब अग्रिम पृष्ठों में उसकी ‘सामान्य इच्छा’ की धारणा पर पृथक से विचार किया जायेगा। ‘सामान्य इच्छा’ की धारणा पर कुछ कहने से पहले, ग्रीन की ‘सम्प्रभुता’ की कल्पना के प्रसंग में ही दो शब्द इस प्रकार कह देना आवश्यक होगा कि व्यक्ति को राज्य के प्रतिरोध का अधिकार किस सीमा तक है। ऐसी कौनसी अवस्थाएँ हैं जिनमें व्यक्ति प्रतिरोध कर सकता है और प्रतिरोध करते समय व्यक्ति के लिए विचारणीय प्रश्न क्या है।

(४) प्रतिरोध का अधिकार (Right of Resistance)—राज्य के प्रतिरोध के अधिकार की चर्चा ‘राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है’ शीर्षक के अन्तर्गत प्रासंगिक रूप से की जा चुकी है। ग्रीन के अनुसार नागरिकों द्वारा राज्य के कानून का विरोध करने का अवसर इसलिये उत्पन्न होना है क्योंकि कभी कभी समाज द्वारा स्वीकृत अधिकार तथा राज्य के द्वारा स्वीकृत अधिकारों में कुछ अन्तर (Discrepancy) उत्पन्न हो जाता है। उदाहरण के लिये एक नागरिक दास प्रथा का विरोधी है। वह यह अनुभव करता है कि यद्यपि राज्य के कानूनों के अन्तर्गत दास प्रथा वैधानिक है, किन्तु समाज-चेतना इसे स्वीकार नहीं करती। इसी अन्तर के कारण राज्य और नागरिकों में विरोध उत्पन्न होता है। ग्रीन मानता है कि समाज की सच्ची चेतना यदि राज्य द्वारा स्वीकृत किसी कानून अथवा प्रथा को अनुचित एवं हानिकारक समझती है तो नागरिकों को राज्य के विरुद्ध आवाज उठाने का अधिकार है। कोकर के मुन्दर शब्दों में “यदि राज्य उस उच्च नैतिक उद्देश्य (अपने नागरिकों की आत्मोन्नति को सम्भव बनाना) की पूर्ति नहीं करता जिसके लिये वह विद्यमान है तो वह नागरिकों की राजमक्ति का दावा नहीं कर सकता। ऐसी दशा में नागरिकों को राज्य के विरुद्ध या कम-से कम उस सरकार के विरुद्ध अधिकार हैं जिसमें राज्य का अपूर्ण रूप प्रकट होता है और वे उसके आदेशों की अवज्ञा या विरोध कर सकते हैं।” अपनी इस विचारधारा में ग्रीन हीगेलियन न होकर कुछ व्यक्तिवादी है तथा इंग्लिश उदारतावाद (English Liberalism) की दृष्टि उसके दर्शन पर स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है।

1. “To ask why I am to submit to the power of the state, is to ask why I am to allow my life to be regulated by that complex of institutions without which I literally should not have a life to call my own, nor should be able to ask for a justification of what I am called on to do. For that I may have a life which I can call my own, I must not only be conscious of myself and of ends which I present to myself as mine; I must be able to reckon on a certain freedom of action and acquisition for the attainment of those ends, and this can only be secured through common recognition of this freedom on the part of each other by members of a society, as being for a common good.”

अनुचित कानूनों को मानने की अपेक्षा अधिक अन्याय होंगे ।”¹

ग्रीन राज्य के प्रतिरोध को कोई मामूली बात नहीं समझता । वह यह अपेक्षा करता है कि नागरिक किसी कानून का प्रतिवाद नैतिक आधारों पर करने की इच्छा करते समय अनेक प्रश्नों पर विचार करे—“क्या कानून के विरुद्ध उसकी जो आपत्ति है । वह जनता कल्याण की चिन्ता पर आधारित है या स्वयं अपनी ही सुख-सुविधा की चिन्ता पर ? क्या कानून में परिवर्तन शान्तिमय या वैधानिक उपाय से किया जा सकता है ? यदि नहीं तो इस बात की कितनी संभावना है कि बलपूर्वक विरोध से कानून में उचित परिवर्तन हो सकेगा ? क्या समाज की सामाजिक निवेक-बुद्धि उस स्थिति को उसी रूप में देखती है जिसमें वह स्वयं उसे देखता है ? यदि मामला इतना महत्त्वपूर्ण है कि वर्तमान शासन को उलटना ही ठीक मालूम पड़े तो यह देखना चाहिये कि क्या जनता की मनोवृत्ति एव योग्यता ऐसी है जिससे यह विश्वास हो सके कि अराजकता नहीं होगी ? अथवा क्या बुराई इतनी बड़ी है कि अराजकता का खतरा उठाना ही चाहिये ? स्वयं राज्य के हित को ही छोड़ किसी अन्य हित के लिये राज्य की अवज्ञा का अधिकार नहीं हो सकता अर्थात् राज्य को उसके वास्तविक कानूनों के सम्बन्ध में स्वयं उसकी प्रवृत्ति या कल्पना के अनुरूप बनाने अर्थात् मनुष्यों के सामाजिक सम्बन्धों से जो अधिकार उत्पन्न होते हैं उनमें सामंजस्य स्थापित करनेवाला तथा उनका पोषक बनाने के लिये ही यह अधिकार हो सकता है ।”²

ग्रीन के अनुसार साधारणतः विरोध का आधार जनता में व्याप्त असन्तोष होना चाहिये । परन्तु कभी कभी व्यक्ति अपने स्वयं के इस ठोस निर्णय के आधार पर कि राज्य सामान्य हित के विरोध में कार्य कर रहा है, राज्य का विरोध कर सकता है । ग्रीन के मत में यद्यपि विरोध का अधिकार नहीं है, परन्तु यह हो सकता है कि विरोध सही हो । ऐसी स्थिति में राज्य का विरोध करना एक कर्तव्य हो जाता है । वेपर के कथनानुसार, “विरोध या प्रतिवाद के विरुद्ध कही जानेवाली सब बातों को जानते हुए भी ग्रीन कहता है कि यदि तुम्हें प्रतिरोध करना ही चाहिये तो तुम करो और इस सम्बन्ध में अपनी चाहे अथवा पसंद के निर्णायक स्वयं तुम होंगे । तुम्हें प्रतिरोध का अधिकार कभी नहीं है, परन्तु यह हो सकता है कि प्रतिरोध करते समय तुम सही हो । और यदि तुम सही हो, तो प्रतिरोध करना तुम्हारा कर्तव्य होगा—और यदि तुम इस स्थिति में प्रतिरोध नहीं करोगे तो तुम सच्चे नागरिक नहीं हो ।”³

1. कोकर—आधुनिक राजनैतिक चिन्तन, पृष्ठ ४५२

2. वही, पृष्ठ ४५२

3. “Knowing all that can be said against it (resistance), Green says if you must resist, you must and the choice can be no one's but yours. You will never have the right to resist, but you may be right in resisting. And if you are, it will be your duty to resist—and the poor citizen you are if you don't.”

(५) 'सामान्य इच्छा' पर ग्रीन के विचार (Green on General Will) :—सामान्य इच्छा की धारणा के सम्बन्ध में ग्रीन, हाब्स, लाक, रूसो से बहुत प्रभावित है। उनका कहना है कि इन विचारकों के सिद्धान्तों में एक गम्भीर दोष यह है कि वे सम्प्रभु और प्रजा को समूत मानने के कारण यथार्थता से दूर चले जाते हैं। प्रजा के सम्बन्ध में उनका प्राकृतिक अधिकारों की धारणा दोषयुक्त है, क्योंकि प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व समाज के बिना नहीं रह सकता। सर्वोच्च अधिकारी शक्ति को समझते के बाहर की वस्तु बताते हैं। सम्प्रभु और प्रजा के मध्य सामान्य रूप स्थापित करने के लिये अथवा दूसरे शब्दों में 'राज्य के अपने प्रति आजाकारिता के अधिकार और प्रजा के आजाकारिता के वर्तमान को उचित मिट्टी करने' की समस्या का सुलझाने के प्रयत्नस्वरूप उन्होंने सविदा सिद्धान्त (Contract Theory) की रचना की। ग्रीन की मान्यता है कि उनकी मान्यताएँ एवं प्रणालियाँ भ्रमपूर्ण थीं। समाज के बिना अधिकार की धारणा निराधार होती है।

ग्रीन यह विश्वास प्रकट करता है कि सामान्य हित की चेतना समाज को जन्म देती है। सामान्य हित की जो सामान्य चेतना होती है, उसको ग्रीन सामान्य इच्छा (General Will) कहता है। सामान्य चेतना अधिकारों और कर्तव्यों को जन्म देकर उनकी रक्षा करनेवाली संस्थाओं को भी स्थापित करती है। ग्रीन के अनुसार राज्य मनुष्य के लिये एक स्वामाधिक संस्था है और सामान्य इच्छा के प्रतीक के रूप में कार्य करता है। सामान्य इच्छा ही राज्य की सत्ता का प्राण है। यही उस सम्प्रभुता की सृष्टि करती है जिसका ध्येय अधिकारों को नियमित करना एवं उन संस्थाओं को पूर्ण स्वस्थ अवस्था में रखना है जो अधिकारों और कानूनों के मूल रूप हैं। ग्रीन के अनुसार सामाजिक समझौते द्वारा नहीं बल्कि मनुष्यों के सामान्य हित की प्रतिष्ठा के लिये राज्य का जन्म होता है। राज्य के बिना सामान्य हित की प्राप्ति नहीं की जा सकती और रूसो के सिद्धान्त में सत्य वा इतना ही अर्थ है कि राज्य का आधार शक्ति नहीं है बल्कि सामान्य इच्छा है।

ग्रीन ने भी इच्छा के दो रूप माने हैं—(१) वास्तविक इच्छा (Actual Will), एवं (२) यथार्थ इच्छा (Real Will)। उसके मतानुसार वास्तविक इच्छा स्वार्थी होती है और इसका निर्माण मनुष्य की काम क्रोध, मद, मोह आदि भावनाओं से होता है। यह इच्छा विवेकहीन होती है और यथार्थ इच्छा अर्थात् सद्इच्छा (Real Will or Good Will) के मार्ग में बाधाएँ उत्पन्न करती है। इसके विपरीत यथार्थ इच्छा अथवा सद्इच्छा व्यक्ति के अन्तःकरण की ध्वनि को प्रकट करती है। इन सब इच्छाओं के सामूहिक रूप को ही ग्रीन ने सामान्य इच्छा के नाम से पुकारा है। ये सद्इच्छाएँ ही राज्य का वास्तविक आधार हैं और राज्य इनका ही प्रतिनिधित्व करता है। ग्रीन कहता है कि यदि वास्तविक इच्छाओं (Actual Wills) अर्थात् भावनात्मक इच्छाओं के अनुसार मनुष्य को आचरण करने दिया जाय तो ऐसे आचरण का निर्माण कभी नहीं होगा जिससे मानव नैतिक विकास कर सके। यही कारण है कि समाज की सामान्य चेतना (Common Consciousness) किसी ऐसी नैतिक संस्था का आवश्यक ठहराती है जो स्वतन्त्र कार्यों

के लिये आवश्यक अधिकारों की रक्षा कर सके। इस नैतिक मस्ये का नाम ही राज्य है। वह निम्न है—“नागरिक जीवन के सहनाम का मूल्य इस बात में निहित है कि उसमें मानवीय इच्छा और विवेक की नैतिक संस्थाओं को यथार्थ रूप दे दिया जाय।”

राज्य सामान्य इच्छा का अभिव्यक्तिकरण है—इस परिणाम पर ग्रीन जिस तरह पहुँचा उस पर पूर्ववर्ती पृष्ठों में काफी कुछ कहा जा चुका है। उसे दुहराते हुए स्रोत में इतना ही कह देना पर्याप्त होगा कि “ग्रीन का यह मूल विश्वास है कि संसार में एक चेतना व्याप्त है जिसका लक्ष्य है स्वतन्त्रता। मानव चेतना इस चेतना का ही एक अंश है। मानव चेतना का लक्ष्य है स्वविकास द्वारा विश्व चेतना के साथ एकाकार हो जाना चाहिए। ऐसा तभी हो सकता है जबकि मानव का नैतिक विकास हो क्योंकि मानव-चेतना बुद्धि के ही आधार पर विश्व-चेतना का एक अंग बन सकती है। मानव चेतना विश्व-चेतना का ही एक अंश होने के कारण यह अनुभव करती है कि वह दूसरों के साथ रहकर ही अपना विकास करती है। इसी भावना के बशीभूत होकर व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों के सम्पर्क में आते हैं। व्यक्तियों के विकास के लिये कुछ सुविधाओं की आवश्यकता होती है। इन सुविधाओं को प्रदान करने के लिए और उनकी राज्य के दुष्ट व्यक्तियों से रक्षा करने के लिये एक कानूनी प्रणाली की जरूरत पड़ती है। इस प्रकार की विधि-प्रणाली राज्य ही प्रदान कर सकता है। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि राज्य मनुष्य को यथार्थ इच्छा के फलस्वरूप ही अवतरित होता है।”

प्रश्न उठता है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन क्यों करते हैं—शक्ति से भयभीत होकर अथवा सामान्य हित की आकांक्षा से? ग्रीन का उत्तर है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन सामान्य हित की आकांक्षा से ही करते हैं। व्यक्ति को सम्प्रभु की आज्ञा का पालन क्यों करना चाहिये, इसका कारण बताते हुए ग्रीन ने लिखा है—“यह पूछना कि मैं राज्य की शक्ति के सामने क्यों झुकूँ, यह पूछना है कि मैं स्वयं के जीवन को उन संस्थानों द्वारा विनियमित क्यों होने देता हूँ जिनके बिना अपना कहने के लिए मेरा कोई जीवन ही न होता और न ही जो कुछ मुझसे करने के लिए कहा जाता है उनका मैं औचित्य पूछ सकता। इस बात के लिए कि मेरा एक जीवन हो जिसे मैं अपना कह सकूँ, मुझे न केवल अपनी और अपने उद्देश्य की चेतना होनी चाहिये बल्कि उस उद्देश्य को पाने के लिए मुझे कर्म और संचय की कुछ स्वतन्त्रता होनी चाहिये और इसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जब समाज के सदस्य एक दूसरे की स्वतन्त्रता को मान्यता दें क्योंकि ऐसा होना सामान्य हित के लिए आवश्यक है।” स्पष्ट है कि राज्य व्यक्तियों के सामान्य हित-कामना का फल है और सामान्य हित की आकांक्षा से ही व्यक्ति राजाज्ञा का पालन करते हैं। राज्य के कानून भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करते हैं। जनता उनका पालन इसलिए नहीं करती कि उसे उल्लंघन करने पर दण्ड प्राप्त होने का भय होता है वरन् वह यह जानती है कि राज्य एवं उसके कानून सामान्य हित की सामान्य इच्छा पर आधारित हैं। प्रत्येक कानून अधिकारों की रक्षा में एक कड़ी का कार्य करता है। अतः राज्य शक्ति का नहीं, इच्छा का प्रतीक है। ग्रीन राज्य को बल प्रयोग का अधिकार इसलिए देता है कि राज्य में सामान्य

(५) 'सामान्य इच्छा' पर ग्रीन के विचार (Green on General Will) :—सामान्य इच्छा की धारणा के सम्बन्ध में ग्रीन, हाग्स, लाक, रूसो से बहुत प्रभावित है। उसका कहना है कि इन विचारकों के सिद्धान्तों में एक गम्भीर दोष यह है कि वे सम्प्रभु और प्रजा को समूत मानने के कारण यथार्थता से दूर चले जाते हैं। प्रजा के सम्बन्ध में उनका प्राकृतिक अधिकारों की धारणा दोषयुक्त है, क्योंकि प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व समाज के बिना नहीं रह सकता। सर्वोच्च अधिकारी शक्ति को समझते के बाहर की वस्तु बताते हैं। सम्प्रभु और प्रजा के मध्य साम-जस्य स्थापित करने के लिये अथवा दूसरे शब्दों में 'राज्य के अपने प्रति भाजाकारिता के अधिकार और प्रजा के भाजाकारिता के कर्तव्य को उचित मिश्र करने' की समस्या को सुलझाने के प्रयत्नस्वरूप उन्होंने सविदा सिद्धान्त (Contract Theory) की रचना की। ग्रीन की मान्यता है कि उनकी मान्यताएँ एवं प्रणालियाँ भ्रमपूर्ण थीं। समाज के बिना अधिकार की धारणा निराधार होती है।

ग्रीन यह विश्वास प्रवट करता है कि सामान्य हित की चेतना सामाजिक को जन्म देती है। सामान्य हित की जो सामान्य चेतना होती है, उसकी ग्रीन सामान्य इच्छा (General Will) कहता है। सामान्य चेतना अधिकारों और कर्तव्यों को जन्म देकर उनकी रक्षा करनेवाली सस्याओं को भी स्थापित करती है। ग्रीन के अनुसार राज्य मनुष्य के लिये एक स्वाभाविक सत्ता है और सामान्य इच्छा के प्रतीक के रूप में कार्य करता है। सामान्य इच्छा ही राज्य की सत्ता का प्राण है। यही उस सम्प्रभुता की सृष्टि करती है जिसका अर्थ अधिकारों को नियमित करना एवं उन सस्याओं को पूर्ण स्वस्थ अवस्था में रखना है जो अधिकारों और कानूनों के मूल रूप हैं। ग्रीन के अनुसार सामाजिक समझौते द्वारा नहीं बल्कि मनुष्यों के सामान्य हित की सिद्धि के लिये राज्य का जन्म होता है। राज्य के बिना सामान्यहित की प्राप्ति नहीं की जा सकती और रूसो के सिद्धान्त में सत्य वा इतना ही प्रशंसा है कि राज्य का आधार शक्ति नहीं है बल्कि सामान्य इच्छा है।

ग्रीन ने भी इच्छा के दो रूप माने हैं—(१) वास्तविक इच्छा (Actual Will), एवं (२) यथार्थ इच्छा (Real Will)। उसके मतानुसार वास्तविक इच्छा स्वार्थी होती है और इसका निर्माण मनुष्य की काम क्रोध, मद, मोह आदि भावनाओं से होता है। यह इच्छा विवेकहीन होती है और यथार्थ इच्छा अर्थात् सदइच्छा (Real Will or Good Will) के मार्ग में बाधाएँ उत्पन्न करती है। इससे विपरीत यथार्थ इच्छा अथवा सदइच्छा व्यक्ति के अन्तःकरण की ध्वनि को प्रकट करती है। इन सब इच्छाओं के सामूहिक रूप को ही ग्रीन ने सामान्य इच्छा के नाम से पुकारा है। ये सदइच्छाएँ ही राज्य का वास्तविक आधार हैं और राज्य इनका ही प्रतिनिधित्व करता है। ग्रीन कहता है कि यदि वास्तविक इच्छाओं (Actual Wills) अर्थात् भावनात्मक इच्छाओं के अनुसार मनुष्य को धातुरण करने दिया जाय तो ऐसे वातावरण का निर्माण कभी नहीं होगा जिससे मानव नैतिक विकास कर सके। यही कारण है कि समाज की सामान्य चेतना (Common Conscience) किसी ऐसी नैतिक सत्ता का आवश्यक ठहराती है जो स्वतन्त्र कार्यों

के लिये आवश्यक अधिकारों की रक्षा कर मके । इस नैतिक मंस्था का नाम ही राज्य है । वह निम्नता है—“नागरिक जीवन के सहवाम का मूल्य इस बात में निहित है कि उसमें मानवीय इच्छा और विवेक की नैतिक संस्थाओं को यथार्थ रूप दे दिया जाय ।”

राज्य सामान्य इच्छा का अभिव्यक्तिकरण है—इस परिणाम पर ग्रीन जिस तरह पहुँचा उस पर पूर्ववर्ती पृष्ठों में काफी कुछ कहा जा चुका है । उसे दुहराते हुए मन्त्र में इतना ही कह देना पर्याप्त होगा कि “ग्रीन का यह मूल विश्वास है कि संसार में एक चेतना व्याप्त है जिसका लक्ष्य है स्वतन्त्रता । मानव चेतना इस चेतना का ही एक अंश है । मानव चेतना का लक्ष्य है स्वविकास द्वारा विश्व चेतना के साथ एकाकार हो जाना चाहिए । ऐसा तभी हो सकता है जबकि मानव का नैतिक विकास हो क्योंकि मानव-चेतना बुद्धि के ही आधार पर विश्व-चेतना का एक अंग बन सकती है । मानव चेतना विश्व-चेतना का ही एक अंश होने के कारण यह अनुभव करती है कि वह दूसरों के साथ रहकर ही अपना विकास करती है । इसी भावना के वशीभूत होकर व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों के सम्पर्क में आते हैं । व्यक्तियों के विकास के लिये कुछ सुविधाओं की आवश्यकता होती है । इन सुविधाओं को प्रदान करने के लिए और उनकी राज्य के दुष्ट व्यक्तियों से रक्षा करने के लिये एक कानूनी प्रणाली की जरूरत पड़ती है । इस प्रकार की विधि-प्रणाली राज्य ही प्रदान कर सकता है । इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि राज्य मनुष्य की यथार्थ इच्छा के फलस्वरूप ही अवतरित होता है ।”

प्रश्न उठता है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन क्यों करते हैं—शक्ति से भयभीत होकर अथवा सामान्य हित की आकांक्षा से ? ग्रीन का उत्तर है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन सामान्य हित की आकांक्षा से ही करते हैं । व्यक्ति को सम्प्रभु की आज्ञा का पालन क्यों करना चाहिये, इसका कारण बताते हुए ग्रीन ने लिखा है—“यह पूछना कि मैं राज्य की शक्ति के सामने क्यों झुकूँ, यह पूछना है कि मैं स्वयं के जीवन को उन संस्थानों द्वारा विनियमित क्यों होने देता हूँ जिनके बिना अपना कहने के लिए मेरा कोई जीवन ही न होता और न ही जो कुछ मुझसे करने के लिए कहा जाता है उसका मैं औचित्य पूछ सकता । इस बात के लिए कि मेरा एक जीवन हो जिसे मैं अपना कह सकूँ, मुझे न केवल अपनी और अपने उद्देश्य की चेतना होनी चाहिये बल्कि उस उद्देश्य को पाने के लिए मुझे कर्म और संचय की कुछ स्वतन्त्रता होनी चाहिये और इसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जब समाज के मदस्य एक दूसरे की स्वतन्त्रता को मान्यता दें क्योंकि ऐसा होना सामान्य हित के लिए आवश्यक है ।” स्पष्ट है कि राज्य व्यक्तियों के सामान्य हित-कामना का फल है और सामान्य हित की आकांक्षा से ही व्यक्ति राजाज्ञा का पालन करते हैं । राज्य के कानून भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करते हैं । जनता उनका पालन इसलिए नहीं करती कि उसे उल्लंघन करने पर दण्ड प्राप्त होने का भय होता है वरन् वह यह जानती है कि राज्य एवं उसके कानून सामान्य हित की सामान्य इच्छा पर आधारित हैं । प्रत्येक कानून अधिकारों की रक्षा में एक कड़ी का कार्य करता है । अतः राज्य शक्ति का नदी, इच्छा का प्रतीक है । ग्रीन राज्य को बल प्रयोग का अधिकार इसलिए देता है कि राज्य में सामान्य

इच्छा का निवास होता है। ग्रीन की सामान्य इच्छा की उत्प्रेक्षनीय बात यह है कि यह इच्छा राज्य की इच्छा नहीं किन्तु राज्य के लिए इच्छा है। सामान्य इच्छा वह इच्छा नहीं है जिसके नाम पर शासक जनता पर प्रत्याचार करते पाये हैं। बार्कर के स्मरणीय शब्दों में, "सामान्य इच्छा का यह दावा है कि राजनैतिक कार्यों को उत्प्रेरित एवं नियन्त्रित करनेवाली शक्ति अन्तिम रूप से एक आत्मिक शक्ति है, वह एक सामान्य विश्वास है जिससे सदाचरण का उद्देश्य होता है, वह एक सामान्य अन्तःकरण है एक शक्ति जो ही समाज के मंत्रियों एवं अभिकर्त्ताओं को शक्ति प्रदान कर सकता है वह उन सम्प्रभ को सृष्टि प्रयत्न रचना करता है जिसका कार्य उन सब संस्थाओं को पूर्ण स्फूर्ति एवं सामंजस्य के साथ बनाये रखना है जो कि अधिकारों और विधियों के सरकार रूप हैं।" १

ग्रीन का यद्यपि यह विश्वास है कि इच्छा ही राज्य का आधार है, बल नहीं, तथापि उसके समझ ऐसे भी राज्य हैं जहाँ पर इच्छा नहीं, बल प्रयोग को धार्मिक महत्व दिया जाता है और इसी कारण ग्रीन "राज्य को ईश्वरीय आत्मा (Divine Spirit) की अवशेषीय अभिव्यक्ति मानते हुए भी यह स्वीकार करता है कि राज्य वास्तविक रूप में अपने निर्दिष्ट भादशाओं को केवल आशिक रूप में ही पूर्ण करता है।"

— 'सामान्य इच्छा' पर विचार करते समय एक प्रश्न यह उपस्थित होता है कि क्या निरंकुश एवं प्रत्याचारी राज्यों का आधार भी सामान्य इच्छा ही होती है? ग्रीन इसके उत्तर में तीन बातें प्रस्तुत करता है—(i) इन राज्यों को विकृत राज्य की संज्ञा दनी चाहिये, (ii) इन राज्यों का जो कुछ भी सामान्य इच्छा का समर्थन प्राप्त है—उसे जनता के हितों के कारण प्राप्त हुआ समझा जाना चाहिये एवं (iii) व्यक्ति एवं ईश्वरीय आत्मा का प्रक्षिप्त होते हैं अतः बुराईयों के होते हुए भी उनमें विद्यमान ईश्वरीय आत्मा उनकी बुराईया में स प्रच्छाईया विकास लेती है। उदाहरणार्थ सीजर ने ससार को रोमन विधि (Roman Law) की महान् दान प्रदान की चाहे वह शक्ति का प्रदर्शक और आकाशी ही क्यों न रहा हो। ग्रीन की इस धारणा में यही भलकता है कि उनके मतानुसार प्रत्येक प्रकार के राज्य अथवा शासन में किसी न किसी प्रश्न में सामान्य इच्छा का अवश्य निवास रहता है। वेपर (Wayper) के अनुसार, 'ग्रीन जब इसी के इस विचार का खण्डन करता है कि विद्यमान राज्यों में सामान्य इच्छा पूर्णतया लुप्त है तो होगल के इस विचार का भी साथ ही

संण्डन करता है कि विद्यमान राज्यों में विधिषां सामान्य इच्छा की पर्यायवाची हैं।" पुनः श्व वेपर ही के शब्दों में "इस प्रकार हम हीगल की तरह, ग्रीन पर, व्यक्ति को राज्य पर बलिदान कर देने का आरोप नहीं लगा सकते।"

सामान्य इच्छा पर विचार करते समय ही एक अन्य यह प्रश्न भी उठता है कि सामान्य हित की चेतना का विचार क्या समाज के प्रत्येक घटक अथवा सदस्य में विद्यमान रहता है ? ग्रीन का कथन है कि सामान्य हित की सामान्य चेतना गरीबों, अशिक्षितों और दैनिक कार्यों में बुरी तरह फसे हुए व्यक्तियों में प्रायः नहीं पायी जाती जबकि शिक्षकों, वकीलों, डाक्टरों और राज्यकीय कार्यकर्त्ताओं में सामान्य हित का अपूर्ण ज्ञान पाया जाता है। सामान्य हित की पूर्ण चेतना का व्यक्तियों में पाया जाना दुर्लभ ही है। ग्रीन ने इस सम्बन्ध में स्वयं लिखा है कि—

"जनहित का सिद्धान्त अथवा सामान्य हित का विचार, जिसका राज्य सदैव से प्रतिपादन करता आया है, उन लोगों को संचालित करनेवाला एक मात्र कारण नहीं रहा जो उस ऐतिहासिक प्रक्रिया के अभिकर्त्ता रहे है जिसके द्वारा राज्यों का निर्माण हुआ है, और जहां तक इसने संचालित किया भी है तो एक बहुत अपूर्ण रूप में ही इसने ऐसा किया है।"¹

किन्तु उपरोक्त उद्धरण से यह अर्थ नहीं लेना चाहिये कि सामान्य हित का व्यक्ति को कोई आभास ही नहीं होता। यह अपने प्रारम्भिक रूप में सभी नागरिकों में पाया जाता है और इसीलिए राज्य का अस्तित्व भी बना रहता है। यदि इसका सर्वथा अभाव होता तो राज्य का अस्तित्व ही सम्भव नहीं होता। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि सामान्य हित की भावना नैतिक कर्त्तव्य के विचार के समान ही लोगों में क्रियाशील रहती है, हां यह अवश्य है कि इसकी पूर्ण चेतना अथवा अभिव्यक्ति केवल कुछ ही व्यक्तियों में और वह भी यदा-कदा ही सम्भव हो पाती है।

(६) राज्य के कार्यों पर ग्रीन का विचार (Green on the Functions of the State)—ग्रीन के राज्य सम्बन्धी विचार पूर्णतया मौलिक हैं। राज्य के कर्त्तव्यों को बताते हुए ग्रीन ने रचनात्मक तथ्यों पर बल दिया है। ग्रीन ने यद्यपि एक आदर्श राज्य की कल्पना की है तथापि राज्य के कार्यों का उसने जो उल्लेख किया है वे वस्तुतः यथार्थ राज्यों के ही कार्यों हैं। हीगल यथार्थ राज्यों के विवेचन से दूर हो रहता है और उसके विचारों का यह एक बहुत बड़ा दोष है। ग्रीन का विश्वास है कि राज्य का उद्देश्य व्यक्ति का नैतिक विक्रम है अतः उसके कार्य इसी उद्देश्य से प्रेरित होने चाहिये। प्रो० वार्कर ने ग्रीन के राज्य सम्बन्धी विचारों की व्याख्या करते हुए लिखा है—

1. "The idea of the common good which the state fulfils has never been the sole influence actuating those who have been agents in the historical process by which states have come to be formed : and even so far as it has actuated them, it has been only as conceived in some very imperfect form that it has done so. This is equally true of those who contribute to the formation and maintenance of states rather as agents, and of those who do rather as patients."

“राज्य का अन्तिम नैतिक मूल्य होता है और यह एक अत्यन्त गौरवपूर्ण मूल्य है। यह एक नैतिक प्राणी है, जिसे इसके नैतिक उद्देश्य ही जीवित रखते हैं।”

चीन के राज्य की कल्पना एक चरमतावादी राज्य (Absolute State) का चित्र नहीं है। वह राज्य को बाह्य तथा आन्तरिक दोनों दृष्टियों से सीमित मानता है। उसके मत में राज्य के कार्य सकारात्मक या धनात्मक (Positive) तथा नकारात्मक या ऋणात्मक (Negative) दोनों प्रकार के होने चाहिए। नकारात्मक दृष्टि से वह यह चाहता है कि राज्य व्यक्ति को वह कार्य करने दे “जो कार्य करने योग्य हैं” और इनके करने में जहाँ वह बाधाओं के कारण असमर्थ हो, उन बाधाओं को दूर करे (The state should allow and remove obstacles that lie before human capacity, when he seeks to do things worth doing)। सकारात्मक दृष्टिकोण से राज्य के कार्य क्षेत्र की व्याख्या करते हुए चीन राज्य को वह अधिकार देता है कि जहाँ नैतिकता के विकास के लिए वह उपयुक्त समझे वहाँ नागरिक में हस्तक्षेप करे तथा उचित अवसरों पर बल का भी प्रयोग करे।

राज्य के कर्त्तव्यों पर प्रकाश डालते हुए चीन का कहना है कि राज्य का यह कर्त्तव्य नहीं है कि वह किसी भी व्यक्ति को आन्तरिक प्रथवा नैतिक सहायता प्रदान करे, अथवा उसका कार्य तो बाह्य हस्तक्षेप द्वारा ऐसा बाधावरण उत्पन्न करना है जिससे व्यक्ति में अधिक से अधिक सामाजिक प्रथवा नैतिक चेतना उत्पन्न हो। राज्य ऐसे व्यक्तियों के लिये दण्ड की व्यवस्था करता है जो सामाजिक उत्थिति के मार्ग में बाधक होते हैं। राज्य को उन सब बाधाओं को दूर करने हेतु प्रयत्नशील होना चाहिये जो नैतिकता के विकास में बाधक होती हो। राज्य का कार्य श्रेष्ठ जीवन निर्वाह की संभवनी को दूर करने का है।

चीन का यह भी कथन है कि राज्य नैतिकता को लागू नहीं कर सकता। वह तो व्यक्ति के अन्तःकरण से सम्बद्ध वस्तु है जो व्यक्ति द्वारा आत्मारोपित कर्त्तव्यों के निष्पक्ष सम्पादन में ही निहित है। चीन के मतानुसार नैतिकता का स्वरूप ही ऐसा है कि उसे बाह्य साधनों द्वारा नहीं बढ़ाया जा सकता। राज्य व्यक्तियों को कातून द्वारा अथवा बलपूर्वक नैतिक नहीं बना सकता। सामान्य हित की सामान्य चेतना को विधि के द्वारा प्रोत्साहित नहीं किया जा सकता। राज्य के कर्त्तव्यों के सम्बन्ध में चीन शक्ति प्रदर्शन का विरोधी है। उसका विश्वास है कि शक्ति प्रयोग से धार्मिक और नैतिक भावनाओं की अभिवृद्धि में कोई महायत्ना नहीं मिलती, उल्टी हानि ही होती है। कोकर क अनुसार— चीन बड़ी हद तक के साथ इस सिद्धान्त को मानता था कि राज्य का कार्य व्यक्ति के लिये यह सम्भव कर देना कि वह स्वयं श्रेष्ठ जीवन प्राप्त कर सक परन्तु शासन किसी व्यक्ति को जीवन बिताने के निष्कृष्ट की प्रेरणा श्रेष्ठ ढंगों का पसंद करने के लिये बाध्य नहीं कर सकता।” चीन ने स्वयं ने लिखा है—“व्यक्ति के बाहरी आचार-व्यवहार की प्रत्यक्ष रूप से, किसी प्रकार के दण्ड की धमकी देकर कोई प्रतिबन्ध लगाना, सामान्य हित के विरुद्ध है। व्यक्ति के आचरण की मारी जियाए, सामान्य

हित की दृष्टि से, स्वामाविक रूप से चलनी चाहिये। मरकारी प्रतिबन्ध सामान्य हित के स्वामाविक संचालन में हस्तक्षेप हैं और उन क्षमता के विकास में रुकावट है जो अधिकारों के लाभकारी प्रयोग की आवश्यक शर्त है। अतः राज्य का प्रत्यक्ष हस्तक्षेप रुकावटें दूर करने तक ही सीमित रहना चाहिये।” यह उल्लेखनीय है कि—

“ग्रीन के विचार में इस मिथ्यान्त से निहस्तक्षेप के पक्ष में कोई तर्क नहीं मिलता। ऐसी भी परिस्थितियाँ होती हैं जिनमें बहुत से व्यक्ति राज्य के हस्तक्षेप के बिना, जिससे ऐसा वातावरण उत्पन्न हो सके जिसमें उन्हें बौद्धिक तथा नैतिक दृष्टि से अधिकतम उन्नति करने का अवसर मिल सके, कोई विवेकपूर्ण लक्ष्य नहीं चुन सकते, एक ऐसे व्यक्ति के सामने जिसमें उच्च कोटि की सहज प्रतिभा है, उसकी पूर्ण आत्मोन्नति के मार्ग में अनेक प्रकार की ऐसी बाधाएँ आ सकती हैं जो उसको अज्ञानता तथा उसके निवारण के साधनों के अभाव के कारण या दूसरों के, जिनसे उसका काम पड़ता है छल या बेपरवाही के कारण उत्पन्न होती हैं। सार्वजनिक शिक्षा की व्यवस्था, कारखानों के निर्माण तथा प्रबन्ध के नियमन और मालगुजारी की शर्तों की परिमाप करने में तथा खाद्य पदार्थों में मिलावट पर प्रतिबन्ध लगाने में राज्य माता-पिताओं, कारखानों के मालिकों, जमींदारों तथा भोजन सामग्री का प्रबन्ध करनेवालों में बलपूर्वक नागरिक श्रेष्ठता उत्पन्न करने का प्रयत्न नहीं करता; वह तो बालकों, कारखानों के मजदूरों, किसानों तथा उपभोक्ताओं में नागरिक श्रेष्ठता की जो सम्भावनाएँ हैं, उन्हें स्वतन्त्र करने की चेष्टा करता है।”¹

राज्य का हस्तक्षेप व्यक्ति के जीवन में कहां तक होगा, तथा बाधाओं को दूर करने के लिये राज्य क्या-क्या करेगा इसकी कोई निश्चित सीमाएँ ग्रीन ने निर्धारित नहीं की हैं किन्तु उसने अपनी समकालीन व्यावहारिक परिस्थितियों को देखते हुए कुछ उदाहरणों द्वारा इस ओर सबेस आवश्यक किया है। ऋणात्मक अथवा नकारात्मक (Negative) दृष्टि में वह मानता है कि अज्ञानता, वर्धरता आदि का निराकरण करके राज्य को व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए उचित शिक्षा का प्रबन्ध करना चाहिये, राज्य को भूमि व्यवस्था का कार्य अपने हाथ में रखना चाहिये, व्यक्तियों की व्यक्तिगत सम्पत्ति की देखभाल करनी चाहिये, मद्यपान का निषेध करना चाहिये, मिश्रमद्यपन को मिटाना चाहिये, आदि। ग्रीन इन्हें मानव के विकास के मार्ग की बाधाएँ मानता है और इसीलिये इन्हें दूर करने के राज्य के प्रयत्नों की वकालत करता है। वार्कर के कथनानुसार “ग्रीन स्वाधीनता की सृजना के लिये बल का प्रयोग करता है।”

ग्रीन का उपरोक्त दृष्टिकोण कि राज्य का कार्य श्रेष्ठ जीवन के मार्ग में आनेवाली अड़चनों के विरुद्ध अड़चनें लगाना है, नकारात्मक प्रतीत होता है। इस सम्बन्ध में वार्कर का कथन है कि “ग्रीन को धारणा के अनुसार राज्य का कृत्य आवश्यक रूप से नकारात्मक है। वह उन बाधाओं को हटाने

तक ही सीमित है जो मानवोद्य क्षमता को वह कार्य जो उसे करना चाहिये, करने से रोकती है। राज्य का अपने सदस्यों को श्रेष्ठतर बनाने का कोई सकारात्मक नैतिक कृत्य नहीं है। उसका कृत्य उन बाधाओं को हटाना है जो श्रेष्ठतर बनने से रोकती है, जो कि एक नकारात्मक कृत्य है। इस दृष्टिकोण का आधार भीन की व्यक्ति की नैतिक इच्छा की प्रकृति सम्बन्धी तथा उन उपायों और कार्य पद्धतियों की प्रकृति सम्बन्धी अपने दृष्टिकोण में वह वाण्ट से बहुत प्रभावित है। उसकी व्यक्ति का धन्यार्थ की प्रकृति सम्बन्धी धारणा काष्ठ के अपनी इच्छा करनेवाली स्वतन्त्र इच्छा के सिद्धान्त तथा उसके सहसम्बन्धी इस सिद्धान्त कि एक धन्यार्थ कार्य तब ही धन्यार्थ है जब वह करनेवाले के द्वारा 'कर्त्तव्य' की भावना से किया जाता है, न कि जब तक वह अपनी बाह्य प्रवृत्ति के अनुसार 'कर्त्तव्यशील' के द्वारा निर्धारित हुई है, स्वतन्त्र राति से स्वनिर्धारित कार्य इस अर्थ में कि वह अपने प्रति अपने कर्त्तव्य की भावना के अनुसार कार्य करती हुई स्वतन्त्र इच्छा के द्वारा निर्धारित हुआ हो, ही एक मात्र नैतिक कार्य है। ऐसी इच्छा की भ्रान्तरिक दृष्टि से राज्य के सभी कार्यों की प्रकृति बाह्य ही होगी। राज्य अपने किसी कार्य द्वारा इसको सुनिश्चित नहीं कर सकता कि कार्य कर्त्तव्य की भावना से किये जायें। वह केवल कर्त्तव्यशील बायों को सुनिश्चित करने का प्रयास करता है। इसके अनिश्चित जब वह कर्त्तव्यशील कार्यों को सुनिश्चित करने का प्रयास करता है तो यह कर्त्तव्य की भावना से किये जानेवाले कार्यों का क्षेत्र सीमित कर देता है। इसलिये नैतिक कार्य के क्षेत्र को सुरक्षित छोड़ देने के लिये तथा इतना ही नहीं उसकी वृद्धि करने के लिये भी, राज्य को स्वतन्त्र इच्छा की भ्रान्तरिकता में प्रवेश करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिये, वरन् उसके कार्य के रूप में प्रकट होन के मार्ग को सरल करना चाहिये।"

किन्तु चाहे बाह्य रूप से देखने पर राज्य व उपरोक्त कार्य नकारात्मक लगे, लेकिन वास्तव में ऐसा है नहीं। ऐसा करने के लिए राज्य को सकारात्मक काम करना ही पड़ता है। बाकर के अनुसार राज्य के कार्यों का उपरोक्त दृष्टिकोण दो कारणों से सकारात्मक है— 'प्रथम, परिस्थितियों के निर्माण करने व बाधाओं को दूर करने के लिये, इनके मार्ग में घाने वाली प्रत्येक बात के सम्बन्ध में राज्य का सक्रिय हस्तक्षेप आवश्यक है। राज्य को शक्ति के प्रयोग द्वारा उस शक्ति का प्रतिकार करना चाहिये जो स्वतन्त्रता की विरोधी है। दूसरे राज्य का सर्वोपरि उद्देश्य सदा सकारात्मक होता है। यह उद्देश्य सामान्य हित की प्राप्ति के लिये ग्राम-नियम करने के लिये मानव प्रतिभा को स्वतन्त्र करना है। इससे बढ़कर और कोई सकारात्मक लक्ष्य नहीं हो सकता।"

1 "In the first place, in order to maintain conditions and remove obstacles, the state must positively interfere with everything tending to violate conditions or impose obstacles. It must use force to repel a force opposed to freedom. In the second place, its ultimate purpose is always positive. Liberation of human capacity for self-determination towards a common good is that purpose, and nothing can be positive."

ग्रीन के राज्य सम्बन्धी नकारात्मक कार्यों की वाकेंर द्वारा की गई उपरोक्त सीमांसा का सार यही है कि नैतिकता के सम्बन्ध में राज्य का कार्य केवल इतना ही है कि वह नैतिकता के लिये अनुकूल वातावरण का निर्माण करे, बलात् नैतिकता किसी पर लादी नहीं जा सकती। ग्रीन के अनुसार शासन को ऐसी व्यवस्था करनी है जिसमें मनुष्य नैतिकता के सिद्धान्तों पर चलता हुआ, अपने कर्त्तव्यों का निष्काम भावना से पालन कर सके। इन कर्त्तव्यों को निभाने के लिये उपयुक्त अवस्था का निर्माण करना ही अधिकार है। बोसांके के अनुसार राज्य का कार्य श्रेष्ठ जीवन के मार्ग में आनेवाली अड़चनों के विरुद्ध अड़चनें लगाना होना चाहिये। राज्य को इस प्रकार हस्तक्षेप का अधिकार देकर ग्रीन वास्तव में व्यक्तिवाद के विरुद्ध जा रहा है, परन्तु उसका दृढ़ मत है कि राज्य के इस प्रकार के हस्तक्षेप से स्वतन्त्रता में कमी न होकर वृद्धि होती है क्योंकि इस हस्तक्षेप में ही समाज का हित निहित है :—“स्वतन्त्रता विरोधी शक्तियों को दवाने के लिये राज्य को बल प्रयोग अवश्य करना होगा।”

राज्य के कार्यों में ग्रीन इस कार्य की सी-गणना करता है कि राज्य विभिन्न संधों के पारस्परिक सम्बन्धों को सुव्यवस्थित करता है। वह प्रत्येक संध की आन्तरिक अधिकार-व्यवस्था का सन्तुलन करता है और ऐसी प्रत्येक अधिकार-व्यवस्था का शेष अन्य व्यवस्थाओं के साथ बाह्य समन्वय करता है। ग्रीन का कहना है कि समन्वय स्थापित करने के अपने अधिकार के कारण राज्य को अन्तिम अधिकार सत्ता प्राप्त है। बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्ण-रूपेण न अपना लेने के कारण मैकआइवर ग्रीन की इन शब्दों में आलोचना करते हैं—

“प्रारम्भ से अन्त तक वह इसी का विवेचन करते हैं कि जिन परिस्थितियों में व्यक्ति एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है उन परिस्थितियों को सुलभ बनाने के लिये राज्य क्या कर सकता है और इसलिये उसे क्या करना चाहिये। पर उनके चिन्तन के आधारस्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। वह इस बात पर विचार नहीं करते कि राजनैतिक विधान से भिन्न अन्य साधनों से सम्पन्न जो दूसरे संध हैं उनके अस्तित्व का व्यक्ति और राज्य पर कैसा प्रभाव पड़ता है। यदि उन्होंने इसका विचार किया होता तो उन्हें यह स्पष्ट हो गया होता कि प्रश्न केवल इतना ही नहीं है कि राज्य को क्या करना चाहिये, बल्कि प्रश्न यह भी है कि राज्य को क्या करने की अनुमति है; क्योंकि राज्य दूसरी शक्तियों से घिरा हुआ है, दूसरी कोटि के संगठनों से सीमित है जो अपने ढंग से अपने उद्देश्यों को पूरा कर रहे हैं। ग्रीन प्रभुसत्ता की आधुनिक समस्या के छोर तक पहुँचकर—उसे छूकर ही रह जाते हैं, उसका हल नहीं दे पाते।”¹

1. “All through he is considering what the state can and therefore should do to secure the conditions within which man can act as a free moral being. But the poles of thought are still the individual and the state. He does not consider how both are affected by the existence of other associations with other instrumentalities than political law. Had he done so.

धीन द्वारा बताये गये राज्य के उपरोक्त समस्त कर्तव्यों को निम्न रूप में हमें यो प्रकट कर सकते हैं :—

(१) नैतिकता में बाधा उपस्थित करनेवाली परिस्थितियों का राज्य दमन करे ।

(२) राज्य सदाचरण, पवित्रता तथा सत्य को प्रोत्साहित करे ।

(३) राज्य उन साधनों की व्याख्या करे जिनसे नागरिकों में अधिकाधिक नैतिक भावनाओं एवं चरित्र का विकास हो ।

(४) राज्य ऐसे लोगों के सिय दण्ड की व्यवस्था करे जो नैतिक विधान में बाधा हो ।

(५) राज्य शिक्षा प्रसार द्वारा सजानता रूपी सामाजिक प्रशिक्षण को समाप्त करे ।

(६) राज्य सामान्य इच्छा एवं सामान्य कल्याण में प्रतिरोध उपस्थित करनेवाले मर्यादान को बन्द करने हेतु नियमों को लागू करे । राज्य को यह अधिकार है कि वह अपने नागरिकों को मादक वस्तुओं के प्रय-विक्रय की स्वतन्त्रता को प्रतिबन्धित करदे अथवा पूर्णरूप से समाप्त करदे ।

(७) राज्य वैयक्तिक सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की रक्षा करे एवं भूमि पर अपना नियन्त्रण लागू करे ।

(८) राज्य विभिन्न वर्गों एवं स्वार्थों में सामञ्जस्य स्थापित करे और ऐसा कार्य कर जिससे बहुसंख्य वर्ग को लाभ हो ।

(९) राज्य प्रत्यक्ष रूप में नैतिकता को प्रमोदित के लिये बल प्रयोग न करे ।

(१०) वह अन्तर्राष्ट्रीय भावना को प्रोत्साहित करके अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति की स्थापना में सहायक बन । युद्ध का विरोध करना राज्य का प्रमुख कर्तव्य है ।

उपरोक्त कार्यों में स्पष्ट है कि धीन के अनुसार राज्य के कर्तव्य केवल निषेधात्मक ही प्रतीत नहीं होते अपितु हम देखते हैं कि व्यवहार में वह राज्य के विधेयात्मक कार्यों पर भी बहुत बल देता है । अपने सम्पत्ति विचारों के कारण वह पूजावाद और समाजवाद के मध्य के अन्तर्काल का विचार सिद्ध होता है ।

(७) राज्य और समाज (State and Society) — धीन ने राज्य को समाज का समाज माना है । इन समाजों का बनानेवाला दक्षिण राज्य नहीं है किन्तु इन सबके बीच एक निश्चित समन्वय स्थापित करने का अधिकार (Right of Adjustment) राज्य को है, जैसा कि बाबर ने लिखा है—

“he would have seen that the problem is not simply what the state should do but also what the state is permitted to do, surrounded as it is by other powers limited as it is by definite organisations of other kinds, fulfilling function of their own in ways of their own Green remains on the verge of the modern problem of sovereignty”

—Mac Ivor : The Modern State, Page 471

“राज्य प्रत्येक संघ की आन्तरिक अधिकार-व्यवस्था का सन्तुलन करता है और ऐसी प्रत्येक अधिकार-व्यवस्था का शेष अन्य व्यवस्थाओं के साथ समन्वय करता है।”¹ इसी समन्वय स्थापित करने के अपने अधिकार के कारण ग्रीन राज्य को एक अन्तिम अधिकार सत्ता प्राप्त सत्ता मानता है। इस प्रकार उसका सिद्धान्त बहुत कुछ बहुलवादी (Pluralist) सा लगता है। लेकिन बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्णतः न अपना लेने के कारण ही वह मैक आइवर की इस आलोचना का, जिसे पहले भी उद्धरित किया जा चुका है, शिकार बनता है कि, “प्रारम्भ से अन्त तक वह इसी का विवेचन करते हैं कि जिन परिस्थितियों में व्यक्ति एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है उन परिस्थितियों को सुलभ बनाने के लिये राज्य क्या कर सकता है और उसे क्या करना चाहिये। पर उनके चिन्तन के आधार स्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। वह इस बात पर विचार नहीं करते कि राजनैतिक विधान से भिन्न अन्य साधनों से उत्पन्न जो दूसरे संघ हैं उनके अस्तित्व का व्यक्ति और राज्य पर कैसा प्रभाव पड़ता है। यदि उन्होंने इसका विचार किया होता तो उन्हें यह स्पष्ट हो गया होता कि प्रश्न केवल इतना ही नहीं है कि राज्य को क्या करना चाहिये, बल्कि प्रश्न यह है कि राज्य को क्या करने की अनुमति है, क्योंकि राज्य दूसरी शक्तियों से घिरा हुआ है, दूसरी कोटि के संगठनों से सीमित है जो अपने ढंग से अपने उद्देश्यों को पूरा कर रहे हैं। ग्रीन प्रमुखता की आधुनिक समस्या के छोर तक पहुँचकर उसे छूकर ही रह जाते हैं उसका हल नहीं दे पाते।”

प्राचीनकाल में अरस्तु ने राज्य को अनिवार्य एवं स्वामाविक बनाने लिये उसे ‘समुदायो का समुदाय’ (Association of Associations) कहा था। ये समुदाय जिनसे अभिप्राय है विभिन्न उद्देश्य तथा लक्ष्य के आधार पर व्यक्तियों का क्रमबद्ध रीति से चलनेवाला सामूहीकरण, राज्य के पूर्व बने थे। चाहे ये राज्य के कारण न बने हों लेकिन इनके संरक्षण में राज्य का योगदान अवश्य रहा था और रहता है। कान्ट ने राज्य को आवश्यक, लाभदायक, नैतिकता और सुरक्षा में सहायक सत्ता माना था। कान्ट के विचारों के आधार पर ही ग्रीन ने भी राज्य को लोक-सम्मति पर आधारित मौलिक समुदाय माना है और उसे व्यक्ति एवं समाज के मध्य महत्वपूर्ण कड़ी के रूप में स्वीकार किया है।

ग्रीन ने अन्य अनेक विचारकों की भांति राज्य और समाज के बीच गड़बड़ी पैदा नहीं की है, प्रत्युत उसने दोनों को अलग-अलग स्वरूपों में ग्रहण किया है। उसने यह प्रस्थापित करने की चेष्टा की है कि राज्य और समाज परस्पर विरोधी न होकर भी एक दूसरे से भिन्न है—

(i) राज्य संगठित शक्ति (चाहे वह समाज या बहुजन समाज की हो) का प्रतीक है, शक्तिसम्पन्न होने से वह शक्ति का प्रयोग भी कर सकता है, लेकिन इसके विपरीत समाज शक्तिहीनता का द्योतक है क्योंकि समाज की

1. “The state adjusted for each the system of rights internally. It also adjusted the system of right to the rests externally.”
—Barker : Political Thought in England

रचना विविध और विभिन्न वर्गों, तत्वों, स्वर्यों और व्यक्तियों (Heterogeneous elements) से होती है।

(ii) समाज में व्यक्ति और राज्य के मध्य अनेक परिवार, धर्म-संघ, धार्मिक-संघ, ध्यावसायिक एवं औद्योगिक-संघ, शिक्षण संघ आदि 'उपयोगी' समुदाय होते हैं जिनकी सदस्यता व्यक्ति ग्रहण करता है, लेकिन राज्य की सदस्यता सर्वोच्च मानी जाती है। राज्य का कार्य इन सब समुदायों में नियन्त्रण तथा सामंजस्य बनाये रखना है। इन्हें मिटाना या छीनना राज्य का उद्देश्य नहीं होता।

(iii) समाज का अपने सामने एक व्यापक उद्देश्य होता है। यह उद्देश्य है—अपने सदस्यों का सामाजिक जीवन में प्रारम्भ विकास के लिये पूरी तरह से नैतिक भाग लेना (Full moral participation in social life for highest self development)। किन्तु इस मध्य भयंकर उद्देश्य की प्राप्ति मात्र ही काफी नहीं होती। इसके अनुकूल वातावरण एवं साधन तैयार करना राज्य का ही काम है। इसीलिए समुदायों की तुलना में राज्य की ही प्राथमिकता दी जाती है।

(iv) समाज में बाध्यकारी शक्ति नहीं होती। समाज व्यक्ति के मार्ग के अवरोधों को दूर करने में भी सक्षम है। उसमें यह कार्य करने के लिये आन्तरिक शक्ति स्वतः नहीं है। राज्य के माध्यम से ही समाज के उद्देश्य की पूर्ति होती है। राज्य ही सब तरह के अधिकारों, विधियों, नियमों आदि का स्रोत है।

उल्लेखनीय है कि ग्रीन राज्य और समाज का भेद करते समय भी यह मानकर चलता है कि वे व्यक्ति के नैतिक और नीतिक समृद्धि में सहायक ही होते हैं। समुदाय महत्वपूर्ण है क्योंकि ये मानव को पूर्णता प्रदान करते हैं।

(v) विश्ववन्धुत्व एवं युद्ध पर ग्रीन के विचार (Green on Universal Brotherhood and war)—ग्रीन विश्ववन्धुत्व एवं विश्व-शान्ति के अग्रगण्य समर्थकों में से है। उसकी विश्व-आतुरत्व की धारणा इस विचार पर आधारित है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीवन का अधिकार है। वह युद्ध की निन्दा और विश्व-शान्ति का ढाल इसीलिये पीटता है क्योंकि उसकी यह मान्यता है कि युद्ध एवं संघर्ष जीवन के अधिकार के विरुद्ध हैं। जीवन के अधिकार पर आधारित अन्तर्राष्ट्रीय जागृति विश्व-समाज का निर्माण करती है। ग्रीन यह मानता है कि मानवता के सामूहिक हित में ही व्यक्ति का हित निहित है, और इसीलिये वा-ट की भांति वह भी एक अन्तर्राष्ट्रीय समाज की स्थापना का पक्षपाती है और चाहता है कि वह स्वतन्त्र राष्ट्रों की इच्छा पूर्ण स्वीकृति पर आधारित हो। हीगल के सर्वथा विपरीत ग्रीन का विश्वास है कि राज्यों के बीच अन्तर्राष्ट्रीय आचारसंहिता (International code of morality) सम्भव है और अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की कल्पना कोरकल्पना है। वह निम्नता है—'राष्ट्रीय ईर्ष्याओं के घट जाने पर और युद्ध के उन गहरे जमे हुए कारणों के दूर हो जाने से, जैसा कि हम देखते हैं, राज्यों की तुल्यपूर्ण व्यवस्था से सम्बन्ध रखते हैं, ऐसे अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय का स्वप्न साकार हो सकता है, जिसकी शक्ति स्वतन्त्र राज्यों की स्वीकृति पर निर्भर रहे।' ग्रीन की ध्याना

के अनुसार वर्ण-विभेद या रंग-भेद की नीति विश्व-शान्ति में घातक सिद्ध होती है। अन्तर्राष्ट्रीय भ्रातृत्व मानने का मतलब यह है कि अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों को पूरी मान्यता दी जावे और क्षेत्रीय सम्प्रभुता (Territorial Sovereignty) की संकीर्णता मानली जावे। दूसरे शब्दों में, ग्रीन के मत से बाह्यतः (Externally) राज्य अन्तर्राष्ट्रीय विधान या कानूनों से सीमित है। इस दृष्टि से वह हीगल से सर्वथा भिन्न है। मानव-जाति के सार्वभौम बन्धुत्व पर विश्वास करने के कारण ग्रीन कान्ट के एकदम सन्निकट हैं। ग्रीन का विश्व या सार्वभौम बन्धुत्व में निहित अभिप्राय वेपर के शब्दों में यही निकलता है कि “यदि ग्रीन का राज्य अपने भीतर के कम बड़े समाजों के अधिकारों की रक्षा करता है तो इसे अपने से बाहर के बड़े समाजों के अधिकारों का सम्मान करना चाहिये।”¹ कहने का अभिप्राय यह है कि ग्रीन के अनुसार राज्य न तो परम-पूर्ण है और न सर्व शक्तिमान। वह भीतर और बाहर दोनों ओर से सीमित है।

उपर्युक्त दृष्टिकोण पर आस्था रखते हुये युद्ध के प्रति ग्रीन की धारणा हीगल और उसके जर्मन शिष्यों की धारणा से बिल्कुल भिन्न है। ग्रीन का कहना है कि युद्ध कभी भी एक पूर्ण अधिकार (Absolute right) नहीं हो सकता, अधिक से अधिक वह एक सापेक्षक अधिकार (Relative right) है। यह मनुष्य के स्वाधीन जीवन विताने के अधिकार का अतिक्रमण करता है। “एक पूर्वकृत (Previous) बुराई या अपराध को ठीक करने के लिये एक दूसरी बुराई के रूप में उसका औचित्य माना जा सकता है, अर्थात् युद्ध एक निर्दय आवश्यकता (Cruel necessity) के रूप में ही उचित है। पर फिर भी है वह एक अपराध ही।”

ग्रीन के अनुसार युद्ध एक नैतिक अपराध है (A moral wrong)। युद्ध कभी भी एक सही बात नहीं हो सकती। वह उसे अपूर्ण राज्य (Imperfect state) का चिन्ह मानता है। ग्रीन का विश्वास है कि सम्यता के विकास के साथ-साथ युद्ध जैसी घृणित वस्तु स्वतः ही लुप्त हो जायेगी। युद्ध पर विचारों के विषयों में ग्रीन हीगल का बड़ा तीव्र आलोचक है और युद्ध की अनावश्यकता के प्रतिपादन में वह उसके (हीगल के) एक-एक तर्क का उत्तर देता हुआ यह निष्कर्ष निकालता है कि युद्ध प्रत्येक व्यक्ति के जीवित रहने के अमूल्य अधिकार को मंग करता है अतः वह किसी भी दृष्टि से न्याय संगत नहीं है। युद्ध के लाभों के खण्डन में ग्रीन हीगल के तर्कों का इस प्रकार उत्तर देता है—

१. यद्यपि हीगल के कथनानुसार मिपाही हत्यारे से भिन्न हैं, फिर भी युद्ध एक सामूहिक हत्या के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

२. यद्यपि युद्ध-भूमि में कोई व्यक्ति किसी विशेष व्यक्ति का मारने के लिये सामान्यतः शस्त्र नहीं चलाता, फिर भी युद्ध-क्षेत्र की हत्याओं का जिम्मेदार होता तो कोई न कोई व्यक्ति है ही।

1. “And if Green’s state must preserve the rights of the lesser communities within it, it must respect the rights of the larger communities outside it.”

३. हीगल का यह कथन पूर्णतः घमत्य है कि युद्ध में सिपाही स्वेच्छा ही स्वयं सेवक की भाँति प्राणों का बलिदान करते हैं। यह हो सकता है कि लोग सेना में स्वेच्छा से मर्णा होवे, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि उन्होंने मरने के लिये ही प्रवेश लिया है। राज्य तो सभी की भलाई चाहता है। सैनिकों को भी स्वतन्त्र जीवन का अधिकार प्राप्त है। अतः यदि राज्य सैनिकों को खतरे में डालता है तो वह उनके जीवित रहने के अधिकार को भंग करता है। इस दृष्टि से युद्ध में हुई मृत्यु हत्या के ही समान है, क्योंकि यह कोई आकस्मिक दुर्घटना नहीं, बल्कि इसमें तो जान बूझकर व्यक्तियों को मृत्यु के मुख में डकेला गया है।

४. युद्ध के समर्थन में यह तर्क दिया है कि इससे मनुष्य में वीरता और आत्म-बलिदान जैसे कुछ विशिष्ट गुणों का विकास होता है तथा मनुष्य के नैतिक विकास के उपयुक्त सामाजिक परिस्थितियों के बने रहने का यह (युद्ध) एकमात्र साधन है। इस तर्क के बल को स्वीकार करते हुये भी ग्रीन का कहना है कि युद्ध प्रायः उच्च भादशों की अपेक्षा तुच्छ स्वार्थों के लिये ही लड़े जाते हैं और युद्ध में जीवन का संहार सदा ही एक अपराध-कार्य है। मानव जीवन का नाश करना सब परिस्थितियों में दुष्कर्म है। यह सच है कि फ्रांस में सीजर के विजय अभियानों और भारत में अंग्रेजों युद्धों के बाद निश्चय ही लाभदायक परिवर्तन हुये, लेकिन ग्रीन का तर्क है कि ये परिवर्तन अन्य साधनों से भी ठीक उसी रूप में लाये जा सकते थे। युद्ध तो मनुष्य की दुष्ट प्रकृति की उपज है। मानव स्वार्थ की वृद्धि ही युद्ध का उद्गम स्थान है।

५. युद्ध कभी अपरिहार्य नहीं हो सकते। गत युद्ध इसलिये हुआ कि सरकारों ने अपने कर्तव्यों का पालन ठीक-ठाक ढंग से नहीं किया।

६. ग्रीन का कहना है कि एक राज्य की विजय अनिवार्य रूप से दूसरे राज्य की हानि नहीं होती। युद्धों का अस्तित्व इसलिये नहीं है कि राज्यों का अस्तित्व स्थिर है। युद्धों का अस्तित्व तो इसलिये है कि राज्य सर्वसाधारण के अधिकारों की सुरक्षा नहीं करते। कोई भी राज्य युद्ध करके मानवता के साथ बुराई करने में व्यापपूर्ण नहीं होता, हा किन्हीं परिस्थितियों विशेष में कोई राज्य विशेष भले ही व्यापपूर्ण हो जाये।

■ “युद्ध की स्थिति राज्य की सर्व-शक्तिमानता की छोटक नहीं है” वरन् वह तीव्र राष्ट्रीयता व निष्पक्ष कोटि की देश-भक्ति (Chauvinism) को प्रोत्साहित करती है। ग्रीन का कहना है कि वास्तविक राष्ट्रीयता ‘विश्व व्यापक राष्ट्रीयता’ है। विश्व-वस्तुत्व के भाव जाग्रत होने पर ही उचित राष्ट्रीय उत्पत्ति हो सकती है। ग्रीन के अनुसार देश-भक्ति अन्य राज्यों के प्रति ईर्ष्या-भावना या उनके विरुद्ध लड़ने की भावना नहीं होती। देश-भक्ति को सैनिक रूप देने की कोई आवश्यकता नहीं है। युद्धों से कुछ भी प्राप्त नहीं होता अपितु विनाश और दैन्य की वृद्धि होती है।

ग्रीन के विचारों का सार यही है कि यदि राज्य अपने सिद्धान्त के प्रति सच्चा है तो वह दूसरे राज्यों के साथ सघर्ष करके मनुष्य के मनुष्य रूप में प्राप्त अधिकारों का उत्सर्जन नहीं कर सकता। राज्य की पूर्ण स्थिति में युद्ध उसका आवश्यक गुण नहीं है।

निःसन्देह ग्रीन के युद्ध-विरोधी विचार बड़े ही श्रेष्ठ एवं प्रबल तर्क-सम्मत हैं। वाकर ने कहा है कि ग्रीन द्वारा युद्ध की निन्दा उसके व्याख्यानों में सर्वश्रेष्ठ और ओजपूर्ण है।¹

(६) प्रतिनिधि शासन पर ग्रीन के विचार (Green on Representative Government)—कान्ट और हीगल के विपरीत, ग्रीन, अंग्रेज विचारक होने के कारण, प्रतिनिधि सरकार में भारी आस्था रखता है और लोक-तान्त्रिक पद्धति के आधार पर चुने हुये लोगों के शासन दृढ़ समर्थक है। ग्रीन राजनीति में एक सक्रिय उदारवादी (Active liberal) था, शास्त्रीय पण्डित नहीं। “मध्य वर्ग और राज धर्म-अस्वीकृति (Non-conformity) के प्रति उसकी सर्वदा सक्रिय सहानुभूति रही है। इसके अतिरिक्त उसे शिक्षा और अनु-मति-व्यवस्था के सुधार (Licensing reform) से बहुत अधिक अभिरुचि थी.....आक्सफोर्ड की नागरिक राजनीति में उसने कुछ ऐसा भाग लिया था कि उसका नाम विश्वविद्यालय में एक परम्परा और आदर्शवाद बन गया है। राष्ट्र की राजनीति में वह जॉन ब्राइट के समुदाय का उदारतावादी था और १८६७ के बाद वह राजनैतिक मंचों पर आया।”²

(१०) दण्ड पर ग्रीन के विचार (Green on Punishment)—दण्ड सम्बन्धी ग्रीन की विवेचना उसके राज्य-कार्य सिद्धान्त का एक अभिन्न अंग है, राज्य के कार्यों के भाग के रूप में ही दण्ड-व्यवस्था की समस्या की विवेचना की गई है। अपराधी की इच्छा, जो एक समाज-विरोधी इच्छा है, एक स्वतन्त्रता-विरोधी शक्ति है। ऐसी स्थिति में दण्ड उस शक्ति का विरोध करनेवाली शक्ति बन जाता है। अधिकारों का उपयुक्त प्रयोग सम्भव बनाने के लिए ही दण्ड-विधान आवश्यक है। यदि कोई मनुष्य अन्य मनुष्यों के उचित अधिकारों पर आघात करता है तो राज्य को दण्ड द्वारा ऐसे व्यक्ति की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करने का अधिकार है। ग्रीन के अनुसार दण्ड का विधान इतना महत्वपूर्ण है कि यदि समाज की इच्छा से कभी समाज को मटियामेट करने का निर्णय लिया जाय तो समाज का अन्त करने से पूर्व खूनी व्यक्ति को फासी पर पहले ही चढ़ा देना चाहिये।

1. “Green’s condemnation of war “constitutes one of the finest and strongest parts of his Lectures.”

—Barker : Political Thought in England, Page 36

2. “He had always a lively sympathy for the middle class and for non-conformity. He had, besides, a keen interest in education and licensing reform....To the need of temperance reform his attention had already been drawn by his own experience of life....In the civic political of Oxford he took a share which has made his name a tradition and an example in the University. In national politics he was a liberal of the school of John Bright, and from 1867 onwards he appeared on political platforms.”

—Barker : Political Thought in England, Page 22-23

दण्ड का विधान होना चाहिये अथवा दण्ड आवश्यक है—इस बात से तो कोई इन्कार नहीं करता। किन्तु दण्ड के स्वरूप और उद्देश्य के विषय में राजदशन के विचारकों में बड़ा मतभेद पाया जाता है। कुछ दण्ड को प्रति-शायात्मक (Retributive) समझते हैं, कुछ प्रतिरोधात्मक (Deterrent or Preventive) और कुछ सुधारात्मक (Reformative)। ग्रीन ने अपने दण्ड सिद्धान्त की जो विवेचना की है उससे यही परिणाम निकलता है कि उसके इस सिद्धान्त में प्रतिशोधात्मक, प्रतिरोधात्मक और सुधारात्मक तीनों तत्व विद्यमान हैं। प्रतिशोधात्मक तत्व इस अर्थ तक विद्यमान है कि दण्ड के द्वारा अपराधी के मन में यह भावना उत्पन्न होती है कि दण्ड उसके किये हुए काम का ही प्रतिकूल है। प्रतिरोधात्मक तत्व इस रूप में विद्यमान है कि दण्ड का उद्देश्य समाज में अपराध के प्रति भय का संचार करना है ताकि मनुष्य अपराधी मनोवृत्ति को त्याग दे। सुधारात्मक तत्व इस रूप में विद्यमान है कि दण्ड के द्वारा अपराधी में आन्तरिक सुधार की वृत्ति उत्पन्न होनी चाहिए। यद्यपि ग्रीन इन तीनों ही तत्वों पर ग्युनाधिक बल देता है किन्तु इन तीनों में सर्वाधिक मायता उसके द्वारा प्रतिरोधात्मक अथवा निवारणात्मक (Deterrent or Preventive) सिद्धान्त को ही दी गई है। अब स्पष्टता के लिये हम इन तीनों ही तत्वों पर पृथक् स जरा विस्तारपूर्वक चर्चा करेंगे।

(i) प्रतिशोधात्मक तत्व—इस सिद्धान्त का अग्रिमप्राय यह है कि अपराधी से बदला लिया जाय। किन्तु ग्रीन के अनुसार यह विचार त्रुटिपूर्ण है। बदला एक विशेष स्थिति है जबकि विधि एक सामाजिक वस्तु है। जब व्यक्ति अपराध करता है तो उसके प्रति समाज में बदले की भावना जागृत नहीं होती। भला समाज अपने नागरिकों के प्रति बदले अथवा प्रतिशोध जैसे निम्न स्तर की भावना कैसे रख सकता है? बदले या प्रतिशोध में बैर भाव निहित होना है। किन्तु राज्य जब दण्ड व्यवस्था करता है तो उसमें अपराधी के प्रति कोई बैर-भावना विद्यमान नहीं होती। राज्य बैर-भाव से कभी दण्ड नहीं देता। राज्य का उद्देश्य प्रतिशोधात्मक न होकर केवल अधिकारों को भंग होना न रोकना है। दण्ड विधान का व्यापक दृष्टिकोण यह है कि दण्ड द्वारा अपराधी व्यक्ति को इस बात का भान होता है कि अधिकार क्या है और उसने कौन से अधिकार का उल्लंघन किया है जिसके कारण उसे दण्ड मिला है आवश्यक केवल यह है कि अधिकार सामान्यहित पर आधारित हो। यदि ऐसा है तो अपराधी को स्वयं ही यह विदित हो जायगा कि दण्ड उसी के कार्यों के प्रतिकूल है, और इसी रूप में दण्ड प्रतिशोधात्मक कहा जा सकता है, न कि इस बदले के विचार से कि 'आँख के बदले आँख और दाँत के बदले दाँत (An eye for an eye and a tooth for a tooth)' निकाल लो। दण्ड का यह तरीका तो एकदम असम्य और जगली है। दण्ड इस तरीके का बचाव यह कह कर किया जाता है कि अपराधी को अपराध की तीव्रता के अनुपात में पाठ्य देना चाहिये और दी जाती है। लेकिन इस दृष्टिकोण से भी यह बात गलत है। दण्ड की नाप-तौल नैतिक अपराध के अनुसार करना एक असम्भव कार्य है। विभिन्न व्यक्तियों में पीड़ा का परिमाण नाप नहीं जा सकता। उदाहरणार्थ एक पहलवान को घुसा मारने से उतनी पीड़ा नहीं होती जितनी एक साधारण व्यक्ति को। राज्य न तो दण्ड द्वारा होन वाले कष्ट की

नाप-तोल कर सकता है और न अपराध नैतिक दोष की ही नाप खोज हो सकती है। यदि राज्य के लिये यह सम्भव भी हो कि वह दण्ड से होने वाली पीड़ा और अपराध के नैतिक दोष के मध्य कोई अनुपात स्थिर कर ले तो प्रत्येक अपराध के लिए भिन्न प्रकार के दण्ड की व्यवस्था करनी होगी, और इसका स्वामाविक अर्थ होगा कि दण्ड सम्बन्धी सभी सामान्य नियमों की समाप्ति।

(ii) प्रतिरोधात्मक या निवारणात्मक तत्त्व—ग्रीन ने इसी तत्वों को अत्यधिक महत्व दिया है क्योंकि उसके मतानुसार दण्ड का मुख्य उद्देश्य इस सिद्धान्त के आधार पर “अपराधी को पीड़ा के लिए पीड़ा देना नहीं है, न ही मुख्य रूप से भविष्य में उसको फिर से अपराध करने से रोकना है, वरन् इसका उद्देश्य उन व्यक्तियों के मस्तिष्क में भय का संचार करना है जो अपराध करने के लिए उद्यत हैं।”¹ दण्ड का उद्देश्य उन बाह्य स्थितियों को सुरक्षित रखना है जो स्वतन्त्र इच्छा के कर्म के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन बल इस बात पर देता है कि “दण्ड की धारणा में निहित बात यह है कि दण्डित व्यक्ति में अपने कार्यों को सामान्य हित की भावना द्वारा निर्धारित करने की सामर्थ्य है और दण्ड देने वाले अधिकारी को जनहित पर आधारित अधिकार का विचार है। दण्ड वहां भी न्यायोचित नहीं हो सकता जहां व्यक्ति को ऐसे कार्य के लिए दण्डित किया जाय जो कि माने हुए अधिकार को भंग न करता हो। दण्ड का मुख्य रूप तो प्रतिरोधात्मक अथवा निवारात्मक ही है अर्थात् समाज में दण्ड से भय का ऐसा संचार कर देना है कि दूसरे व्यक्ति जो अपराध करने को उद्यत हों वे रुक जावें। दण्ड प्रतिशोधात्मक केवल इसी अर्थ में होता है कि अपराधी को यह अनुभव होता है कि दण्ड के रूप में उसे जो मिला है उसका वह पात्र है, और दण्ड उसके ही कर्म का प्रतिफल है।

ग्रीन ने प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त में यह बुराई देखी है कि इसमें किसी व्यक्ति को, दूसरे व्यक्तियों को शिक्षा देने के लिए साधन बना लिया जाता है। ग्रीन तो कांट के इस विचार में विश्वास रखता है कि व्यक्ति स्वयं साध्य है, साधन नहीं। फिर भी वह इस प्रतिरोधात्मक या निवारणात्मक या प्रतिबन्धक सिद्धान्त को कम महत्व नहीं देता। इस सिद्धान्त के अनुसार दण्ड विधान को न्यायपूर्ण होने के लिए ग्रीन यह भी आवश्यक समझता है कि अपराधी को जिस अधिकार के उल्लंघन के लिए दण्डित किया जा रहा है, वह काल्पनिक न होकर वास्तविक है। यह भी आवश्यक है कि केवल उतना ही दंड दिया जाना चाहिये, जितना कि पर्याप्त हो। उदाहरण के लिए एक बकरी चुराने के अपराध में मृत्यु दण्ड दे देना न्याय नहीं है। प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त के अनुसार कठोर दण्ड का अर्थ ऐसा दण्ड होगा जिससे अन्य लोगों के मन में अधिक भय उत्पन्न हो। अपराध की गम्भीरता इस बात पर निर्भर होगी कि

1. “The primary object of punishment is not to cause pain to the criminal for the sake of causing it, nor chiefly for the sake of preventing him from committing up the crime again but to associate terror with the contemplation of the crime in the minds of others who might be tempted to commit it.”

जिस अधिवार का उत्पत्ति विमा है—वह कितना महत्वपूर्ण है ? इसी के अनुपात में भय का सञ्चार किया जाता है । दण्ड देने का धीर उसके द्वारा भय उत्पन्न करने का उद्देश्य अपराध की सार्वजनिक बर्ताने से रोकना है । ग्रीन के अनुसार राज्य का कार्य नकारात्मक होता है । इसीलिए वह दण्ड के निवारणात्मक या प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त को सबसे अधिक मान्यता देता है ।

(1.1) *समाज-हित* — समाज-हित सिद्धान्त के अनुसार अपराधी को रोकने में अत्यधिक सिद्धान्त के साथ सन्नय है । जहाँ तक दण्डित व्यक्ति यह अनुभव करता है कि जो उसे दिया गया है उसका वह पाप था और वह अपने कार्य के समाप्त-विरोधी रूप को समझ कर तदनुसार पश्चानुगत करता है, वहाँ तक दण्ड का प्रभाव सुधारात्मक हो जाता है । दूसरे शब्दों में “वह सुधारात्मक उसी सीमा तक होता है जहाँ तक कि वह वास्तव में प्रतिरोधात्मक होता है ।” स्पष्ट है कि दण्ड का सुधारात्मक प्रभाव उसके प्रतिरोधात्मक कार्य का हो मुफल है जिसका अभिप्राय यही है कि अपराधी अपनी अपराध करने की भावना से मुक्त हो जाता है । अपराधी में भी सुधार की क्षमता होता है, इसीलिए ग्रीन मृत्युदण्ड या प्राजीवन कारावास को उचित नहीं मानता । उसके अनुसार मृत्यु दण्ड केवल उन्हीं परिस्थितियों में दिया जाना चाहिये जब राज्य यह मन निश्चय करे कि प्रत्येक व्यक्ति को मृत्यु दण्ड देना समाज-हित की दृष्टि से उचित है और वह अपराधी सुधार से परे है ।

दण्ड सुधारात्मक इस अर्थ में नहीं होता कि इसका प्रत्यक्ष उद्देश्य अपराधी का नैतिक सुधार करना हो । दण्ड का उद्देश्य अप्रत्यक्ष रूप में नैतिक होता है क्योंकि यह अप्रत्यक्ष रूप से अपराधी की इच्छा में सुधार करता है । दण्ड के पीछे राज्य का पशु बल नहीं, अपितु समाज का नैतिक बल होता है । राज्य का न्यायिक कार्य अपराधी के नैतिक पतन को न देखना है और न ही दख सकता है । ‘अपराध में निहित नैतिक पतन की मात्रा का सम्बन्ध अपराधी के धर्म और चरित्र से होता है जिसे न्याय-रक्षक नहीं जान सकता ।’ राज्य का अपराधी के नैतिक पतन पर ध्यान भी नहीं देना चाहिये क्योंकि उसका काम दुष्टता को दण्डित करना नहीं है अपितु अधिकारों की रक्षा होने से रोकना है, उन स्वयं बाह्य स्थितियों को सुरक्षित रखना है जो स्वतन्त्र इच्छा के काम के लिए आवश्यक है । ग्रीन हों के शब्दों में—

‘राज्य की दृष्टि पुण्य और पाप पर नहीं, बल्कि अधिकारों और अपराधों पर रहती है । जिस अपराध के लिए वह दण्ड देता है वह उसमें निहित गल्ती को दखता है, किन्तु बदला लेने के लिए नहीं, अपितु भविष्य में अधिकारों की रक्षा करने के लिए गल्ती करने की भावना के साथ आवश्यक भय को सम्बद्ध करने के लिए ।’²

1 “The state looks not to virtue and vice but to rights and wrongs. It looks back to the wrong done in the crime it punishes, not, however, in order to avenge it, but in order

ग्रीन के दण्ड सम्बन्धी विचारों का मूलभूत सार यही है कि दण्ड का प्रधान उद्देश्य है भविष्य में अपराध का निवारण और इस उद्देश्य की सिद्धि का साधन यह है कि सार्वजनिक जनता की धारणा में अपराध के साथ इतना भय स्थापित कर दिया जाय जितना कि उस अपराध का निवारण करने के लिए आवश्यक हो। दण्ड के प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष प्रभाव होते हैं जो अपने आप में बड़े महत्वपूर्ण हैं। वाकर के कथनानुसार—

“प्रत्यक्ष रूप से यह (दण्ड) अधिकारों की विरोधी शक्ति को रोकने वाली एक शक्ति है—यह एक ऐसी शक्ति है जिसकी मात्रा दूसरी शक्ति के अनुपात में होनी चाहिये (जिसका मापदण्ड उन अधिकारों का विनाश है जिन्हें कि यह सुरक्षित रखता है) और जिसका उद्देश्य उसका अन्त करना और उसके अन्त द्वारा उस अधिकार-योजना को पुनः प्रतिष्ठित करना होना चाहिये, जिसका कि विरोध किया गया हो। अप्रत्यक्ष रूप से दण्ड इच्छा का सुधार है और प्रभावशाली रूप से प्रतिरोधात्मक होने के लिये उसे ऐसा होना भी चाहिये, अथवा (क्योंकि इच्छा का सुधार अन्तर्गत से ही किया जा सकता है) वह एक ऐसा आघात है जो कि अपराधी को अपनी इच्छा का सुधार करना सम्भव बनाता है। अपने एक दूसरे रूप में भी दण्ड बाधाओं को दूर करता है; क्योंकि वह बाधा जिसका कि अपराधी विरोध करता है, केवल शक्ति ही नहीं इच्छा भी है।”¹

(११) सम्पत्ति पर ग्रीन के विचार (Green on Property)—सम्पत्ति के विषय पर भी अन्य अनेक प्रश्नों की भांति ग्रीन ने अपने समय की तुलना में एक उदारवादी दृष्टिकोण ग्रहण किया है। न तो वह व्यक्तिगत सम्पत्ति का हर पहलू से समर्थन करता है और न ही वह आदि से अन्त तक उसको आलोचना करता है। कहने का तात्पर्य यह है कि न तो वह व्यक्तिवादी है और न समाजवादी। वह सामान्यतः सम्पत्ति का समर्थन इन आधार

to the consideration of the sort of terror which needs to be associated with such wrong doing in order to the future maintenance of rights.”

—Green

1. “Directly, it is a force preventive of a force opposed to rights—a force whose quantity must be adjusted to the quantity of that other force (as measured by the destruction of rights which it produces), and whose purpose must be its annihilation and through its annihilation, the restoration of the whole scheme of rights opposed. Indirectly punishment is, and in order to be effectively preventive must be a reformation of the will, or rather (for the will can only be reformed from within) a shock which makes possible the criminal's reformation of his own will. Even in this latter aspect punishment is still a removal of obstacles; for the obstacle which the criminal opposes is not only a force, but a will.”

—Barker : Political Thought in England, Page 5

पर करता है कि मनुष्य के व्यक्तित्व के लिये यह अनिवार्य है। सम्पत्ति मनुष्य के स्वाधीन जीवन व अधिकार की एक उपसिद्धि (Corollary) है अर्थात् सम्पत्ति का अधिकार स्वतन्त्र जीवन के अधिकार का ही एक उपसिद्धान्त है जो आवश्यक रूप से उसमें उत्पन्न होता है। सम्पत्ति के स्वाभिव्यक्ति से नैतिक व्यक्ति को सामान्य हित के लिये जीवित रहने की और अपने सामाजिक कार्यों को पूरा करने की शक्ति बढ़ती है। सम्पत्ति प्रजनन का व्यक्तिगत विकास का आधार मानते हुए भी एक सच्चे भादशवादी की भांति वह इस सम्बन्ध में सामाजिक हित पर दुर्लक्ष नहीं करता है। सम्पत्ति सम्बन्धी उसके दृष्टिकोण का आधार पर सम्पत्ति की सर्वोत्तम परिभाषा यह होगी कि सम्पत्ति उन समस्त साधनों का योग है जो मनुष्य में आत्ममानुष्य के सिद्धान्त को स्वच्छन्द विकास और सामान्य हित में योग देने के लिए आवश्यक हैं। स्वतन्त्र व्यक्ति की मांग करते हुए स्थायी आरम्भ ने जिन वस्तुओं को प्राप्त कर लिया है वह उन्हीं का फल है।'

धीन की सम्पत्ति विषयक धारणा के बारे में तीन बातें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं— (१) धीन व्यक्तिगत सम्पत्ति पर इस आधार पर बल नहीं देता कि उसका प्रयोग सर्वदा ही सामान्य हित के लिये ही किया जाय (२) वह सम्पत्ति की प्रसमानता को स्वीकार करता है, एवं (३) सम्पत्ति की प्रसमानता को प्रस्वीकार करते हुए भी वह अनियमित धन-संचय का उचित नहीं समझता।

धीन जब व्यक्तिगत सम्पत्ति का समर्थन करता है तो वह यह स्वीकार करता है कि सम्पत्ति मानव मायता की सिद्धि का प्राकृतिक साधन है स्वतन्त्र जीवन का एक आवश्यक साधन है और यह अनिवार्य नहीं है कि व्यक्ति अपनी सम्पत्ति को सर्वदा ही सामान्य हित के लिये प्रयुक्त करे। धीन केवल इस बात पर बल देता है कि सम्पत्ति का सम्भावित लक्ष्य सामाजिक हित होना चाहिये। उसका विश्वास था कि सम्पत्ति के माध्यम से वस्तुओं की अपने अधिकार में करके एवं उन्हें माननीय आवश्यकताओं के प्रतिकूल रूप दूर मनुष्य जहाँ एक ओर अपना स्वाभाविक आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकता है वहाँ दूसरी ओर सामाजिक दृष्टि से भूतपूर्व उत्तम मानावों की भी व्यक्त कर सकता है। धीन के स्वयं के शब्दों में —

‘सम्पत्ति का औचित्य यह है कि समाज द्वारा प्रत्येक व्यक्ति को अपनी इच्छा चरितार्थ करने के लिये आवश्यक साधनों का प्राप्ति करने और उन्हें अपने अधिकार में रखने की शक्ति सुरक्षित की जानी चाहिये ऐसी इच्छा जिससे सामाजिक हित की ओर उन्मुख रहने की सम्भावना हो। उसकी इच्छा निश्चित रूप से इस लक्ष्य की ओर जाती है या नहीं इससे उसके अधिकार पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। यह शक्ति या प्रत्येक व्यक्ति की सुरक्षित होनी चाहिये चाहे उसका वह व्यवहार में कुछ भी प्रयोजन क्यों न करे जब तक कि वह अन्य व्यक्तियों की इसी प्रकार शक्ति के प्रयोग में हस्तक्षेप न करे। इसका आधार यह है कि इसका अनियमित प्रयोग मनुष्य

द्वारा उस स्वतन्त्र नैतिकता की प्राप्ति की शर्त है जो कि सर्वोच्च शुभ है।”¹

सम्पत्ति की असमानता सम्भव है और उचित है—इस पर विचार व्यक्त करते हुए ग्रीन ने लिखा है कि—

“सामाजिक हित के लिये यह जरूरी है कि समाज में अलग-अलग व्यक्ति अलग-अलग स्थितियों में रहें। अलग-अलग स्थितियों के लिये अलग-अलग साधनों की आवश्यकता है। और इस प्रकार सम्पत्ति सम्बन्धी असमानताएँ सामान्य रूप से (चाहे वास्तविक रूप से ऐसा न हो) समाज के हित में हैं।”²

ग्रीन की मान्यता है कि सामाजिक हित की पूर्ति के लिये विभिन्न व्यक्तियों की आवश्यकता पड़ती है, सामाजिक हित का पूर्ण सम्पादन कोई अकेला व्यक्ति नहीं कर सकता। यह भी सर्वथा स्वामाविक है कि विभिन्न व्यक्ति किसी एक ही परिस्थिति में न रहकर विभिन्न परिस्थितियों में रहते हैं और इसीलिये उनके साधन भी भिन्न-भिन्न होते हैं। वे अपने विभिन्न साधनों के अनुरूप ही सामाजिक हित की क्षमता रख सकते हैं। अतः सम्पत्ति की विषमता उचित ही है। इस विषय में प्रो० बार्कर का यह कथन उल्लेखनीय है—

“स्वतन्त्र एवं बुद्धिमान सम्पत्ति रखनेवाले नागरिकों की सहायता से हम प्रकृति पर भी विजय पा सकते हैं। ऐसी परिस्थिति में विभिन्न नागरिकों के साथ विभिन्न मात्रा में सम्पत्ति होनी चाहिये। लेकिन यह इतनी अवश्य होनी चाहिये कि इसका स्वामी राज्य में अपने कर्तव्यों का पालन भली प्रकार से कर सके।”³

1. “The rational of property, as we have seen, is that everyone should be secured by society in the power of getting and keeping the means of realising a will, which in possibility is a will directed to social good. Whether any one's will is actually and positively so directed, does not affect his claim to the power. This power should be secured to the individual irrespectively of the use which he actually makes of it, so long as he does not use it in a way that interferes with the exercise of like power by another, on the ground that its uncontrolled exercise is the condition of attainment by man of that free morality which is highest good.”

—Green : Lectures on the Principle of Political Obligation, Page 220

2. “The social good requires that different men should fill different positions in the social whole. Different positions require different means, and in this way differences of property are potentially (though they may not be so actually) for the good of society.”

—Barker : Political Thought in England, Page 55

3. “Considered as representing the conquest of nature by the effort of free and variously gifted individuals property must

ग्रीन व्यक्तिगत सम्पत्ति का आदर करते हुए ग्रीर सम्पत्ति की असमानता को व्यक्ति एवं समाजहित की दृष्टि से उचित बताते हुए भी किसी भी स्थिति में अनियोजित धन संचय को उचित नहीं ठहराता। वह यह स्वीकार करता है कि यदि समाज के व्यक्तियों को अपनी स्वतन्त्र इच्छा की अनुमति करने में बाधा पहुँचे, तो व्यक्तियों के द्वारा धन संचय को रोकना चाहिये। यदि कोई एक व्यक्ति के अधिकार में बाधा पहुँचाता है तो उसे ऐसा करने से रोकना उचित ही है। "राज्य का यह निश्चित कर्तव्य है कि वह यथासम्भव उसके दुरुपयोग को रोके या बद कर दे। जहाँ कुछ स्वामी अपनी सम्पत्ति का निरन्तर ऐसा उपयोग करते हैं जिससे दूसरों की सम्पत्ति के स्वामित्व के साथ हस्तक्षेप होता है, वहाँ सम्पत्ति की प्राप्ति तथा उसके वितरण अथवा विसर्जन पर सरकार मर्यादाएं लगा सकती है।"¹

ग्रीन ने व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोषों की तरफ से उदासीनता प्रकट की हो, ऐसी बात नहीं है। उसने "व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोषों का मुख्य स्रोत भूमि स्वामित्व की उत्पत्ति तथा उन स्वतन्त्रताओं में देखा जो उन भू-स्वामियों को प्राप्त थीं।"² ग्रीन ने यद्यपि भूमि सुधार के लिये कोई पूर्ण एवं विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत नहीं किया ग्रीर ने ही भूमि की आमदनी में अनियोजित वृद्धि की अवधि का ही समर्थन किया, तथापि उसने निम्न प्रकार के कानूनों की रचना के लिये अपने विचार प्रकट किये—

(1) 'जमींदारों तथा किसानों के ऐसे समझौते पर प्रतिबन्ध लगाना जिससे शिकार करने का अधिकार जमींदारों के लिये सुरक्षित रहे।

(ii) ऐसे बन्दोबस्तों (Settlements) को कानूनी स्वीकृति नहीं देना जो भविष्य में भूमि वितरण या भूमि सुधार में बाधक हो या जो किसान को अपनी भूमि को धन के रूप में परिवर्तित करने या अपने बालकों में वितरण करने से रोकें।

(iii) जो किसान अपनी भूमि का त्याग करें, उन्हें उनके द्वारा किये गये भूमि के उन सुधारों के मूल्य की गारण्टी देना जिनका लाभ उनके भूमि-त्याग तक समाप्त न हुआ हो।"³

"यदि मनुष्य को 'नैतिक बनाने के लिये स्वामित्व की आवश्यकता है,' तो यह कैसे कहा जा सकता है कि राज्य को सम्पत्ति के ऐसे उपयोगों को वर्दाश करना चाहिये जो एक बड़े भूमिहीन सर्वहारा-वर्ग को उत्पन्न करते हैं? समाजवादी इस वर्ग की वृद्धि तथा दुर्दशा के कारण उत्पादनकारी सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व को मानते हैं किन्तु ग्रीन के विचार में उसका कारण स्वामित्व का दुरुपयोग है, जो व्यक्तिगत सम्पत्ति का विनाश किये बिना सरकारी नियमन द्वारा दूर हो सकता है।"⁴

be unequal and no less must it be so if considered as a

ग्रीन सम्पत्ति विषयक अपनी धारणा में वास्तव में उदार था ।

आलोचना एवं मूल्यांकन

(Criticism and appreciation of
Green's Philosophy)

जिन लोगों ने आदर्शवादी दृष्टिकोण को अपनाया है, ग्रीन उन सबसे सर्वाधिक गर्मौर प्रतीत होता है, तथापि अन्य राजदर्शन पद्धतियों के समान ही उसका दर्शन भी गुणों और दोषों का सम्मिश्रण है । इसका कारण यह है कि वह वास्तव में हीगलवाद व्यक्तिवाद एवं उदारवाद का मिश्रित रूप है । अपने सामान्य दर्शन में वह हीगलवादी है तो राजनीति में उदारवादी । एक ओर, संसार में एक दैविक आत्मा अथवा बुद्धि (Divine Spirit or Reason) के अस्तित्व का हीगलवादी कल्पना में उमका विश्वास है तो दूसरी ओर उसमें 'सभी अंग्रेजों में पाया जानेवाला प्रजा की स्वतन्त्रता के प्रति तीव्र अनुराग एवं राज्य के विवेक के प्रति गहन अविश्वास' वर्तमान है । एक आदर्शवादी के रूप में वह राज्य के संविदा, यान्त्रिक एवं शक्ति सिद्धान्तों को अमान्य ठहराते हुए राज्य के सावयव सिद्धान्त (Organic theory) को स्वीकार करता है लेकिन साथ ही वह राज्य को स्वयं में साध्य मानने से इन्कार करता है । अपने व्यक्तिवादी तत्व के कारण उसके लिये राज्य एक साध्य की प्राप्ति का साधन है (State is a means to an end) और साध्य उस राज्य के रचयिता व्यक्तियों का पूर्ण नैतिक विकास है । उसका यह कथन कि अपने घटकों के जीवन के अतिरिक्त राष्ट्र के जीवन का कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं हो सकती, उसे हीगल की अपेक्षा काण्ट के अधिक सन्निकट ला देता है । एक तरफ राज्य के सावयव सिद्धान्त में विश्वास एवं दूसरी तरफ व्यक्ति के मूल्य तथा सम्मान के प्रति गहरी श्रद्धा-ये दोनों ही दो विपरीत बातें ग्रीन के दर्शन में देखने को मिलती हैं जिनमें समन्वय करना बड़ा कठिन प्रतीत होता है । अपने उपरोक्त विचारों के कारण ही ग्रीन जहां राज्य को एक निश्चित शुभ (A Positive good) मानते हुए उसके कार्य क्षेत्र के विस्तार का पक्षपाती है वहां वह राज्य के कार्यों का निषेधात्मक रूप में (In a negative way) वर्णन करता है और कहता है कि राज्य का कर्तव्य शुभ जीवन के मार्ग में आनेवाली बाधाओं का निषेध करना है । लेकिन वास्तविकता यह है कि बाधाओं को दूर करने में राज्य को सकारात्मक रूप में ही सब कुछ करना पड़ता है । शिक्षा की बाधा को दूर करने में राज्य विद्यालय खोलता है, अपराध की बाधा दूर करने के लिये राज्य न्यायालयों और जेलों की व्यवस्था करता है तथा अरक्षा की बाधा मिटाने के लिये उसे पुलिस एवं सेवा की व्यवस्था करनी पड़ती है । ये सभी कार्य सकारात्मक होते हैं, फिर राज्य के कार्य निषेधात्मक ही कैसे माने जायें । राज्य की महान् देन को देखते हुए और उसके वर्तमान कल्याणकारी स्वरूप को ध्यान में रखते हुए यह बड़ा असंगत प्रतीत होता है कि राज्य के कार्यों का नकारात्मक रूप से वर्णन किया जाय । ज्ञान, स्वास्थ्य, भौतिक सम्पन्नता आदि तो शुभ एवं नैतिक जीवन की अनिवार्यताएं हैं । चूंकि राज्य इनकी व्यवस्था में योग दे रहा है अतः उसका योगदान वास्तव में विधेयात्मक (Positive) है । लेकिन

इस विषय में यह ध्यान देने योग्य बात है कि ग्रीन ने केवल 'निषेधात्मक' शब्द का प्रयोग नहीं किया है बल्कि 'निषेधात्मक नैतिक कार्य' (Negative moral functions) का प्रयोग किया है। राज्य सकारात्मक कार्य करेगा किन्तु नैतिक क्षेत्र में वह सकारात्मक या विषेधात्मक दृष्टि से कुछ भी करने का अधिकारी नहीं है। वह व्यक्ति या समाज का अपना क्षेत्र है। एक बार यह निर्णीत हो जाने पर कि नैतिक कार्य क्या है, राज्य उनकी क्रिया-विवृति में सकारात्मक रूप से बहुत कुछ कर सकता है और उसके लिये यह करना अपेक्षित भी है।

(२) ग्रीन राज्य के कार्य सम्बन्धी विचारों में स्वयं को तरकालीन विचारों के प्रभाव से मुक्त नहीं रख सका है और इसी कारण वह उस समय प्रचलित विचारों के अनेक दोषों पर ध्यान नहीं दे पाया है। इसके विपरीत उगान इन दोषों को अपने दशन के द्वारा उचित सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। परन्तु दास-प्रथा में कोई अनौचित्य इसलिये नहीं देख पाया था क्योंकि वह उस समय प्रचलित थी। इसी प्रकार ग्रीन ने भी पूँजीवाद को केवल इसी-लिये समर्थन दिया प्रतीत होता है कि उसके समय में वह प्रचलित था। प्रथम तो समकालीन प्रभाव के कारण और द्वितीय अपने उदारवाद एवं व्यक्ति के गौरव में विश्वास के कारण वह उन अतरो को नहीं माप सका है जो कुछ व्यक्तियों के हाथों में पूँजी के एकत्रीकरण से उत्पन्न हो सकते हैं। उसके आर्थिक विचार अपूर्ण एवं असम्तोषजनक हैं क्योंकि वह कृषि भूमि के सुधारों से ही संतुष्ट हो गया और पूँजी के कुछ मुद्दी भर हाथों में संप्रहृष्ट होने में उसे किसी विशेष खतरे का एहसास नहीं हुआ। उसने भूमि अधिकरण व्यवस्था में सुधार की माग तो अवश्य की लेकिन पूँजीवाद को नियंत्रित करने का कोई प्रस्ताव उसने नहीं किया। उसने भूमि सुधार के लिए भी कोई पूर्ण एवं विस्तृत कार्यक्रम नहीं रखा और न ही भूमि की आमदनी में अनर्जित वृद्धि की जगह का समर्थन किया। वह यह मानकर ही संतुष्ट हो गया कि यह मामला इतना पेचीदा था कि उसकी व्यवस्था इस प्रकार के व्यापक ढंग से नहीं हो सकती थी। ग्रीन ने न केवल पूँजीवाद को समर्थन दिया बल्कि अपनी नैतिक धारणा का पुट देकर यह सिद्ध करने का भी प्रयत्न किया कि पूँजीवाद एक आदर्श स्थिति है। हाँ, इस सम्बन्ध में ग्रीन के बचाव के पक्ष में यह अवश्य कहा जा सकता है कि उसके अनुसार राज्य का यह निश्चिन्त कर्तव्य है कि वह व्याप्तसम्भव सम्पत्ति के स्वामित्व के दुरुपयोग को रोके या बंद कर दे। लेकिन बचाव का यह एक छोटा तर्क है जिसके पीछे यथार्थ का बल नहीं है।

(३) मानव प्रकृति के सम्बन्ध में ग्रीन प्रतिपाद्य आदर्शवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार मनुष्य विवेकशील एवं सद्विश्वास से विभूषित प्राणी है। ग्रीन का यह विचार एकदम एकांगी है। मनुष्य ■ यदि बौद्धिक तत्त्व विद्यमान है तो साथ ही मानव मस्तिष्क काम, क्रोध, घृणा, छद्म-काट आदि अवबोधित तत्वों का भी श्रोता स्थल है। यदि मनुष्य के राजनैतिक कार्य-कलापों पर दृष्टि डालें तो अवबोधित तत्वों का ताण्डव नृत्य स्वयं सिद्ध है। वेयर (Wayper) के अनुसार, 'ग्रीन द्वारा विविध प्रायः विगुह्य चेतना के रूप में मनुष्य उतना ही अवास्तविक है जितना कि उपयोगितावादियों का सुत का

अमिलाषी मनुष्य अथवा पुराने अर्थशास्त्रियों का आर्थिक मनुष्य ।' डॉ० लंकास्टर (Dr. Lancaster) ने इस सम्बन्ध में बड़ी ही तार्किक आलोचना प्रस्तुत की है । उनके ये शब्द उल्लेखनीय हैं कि—

“ग्रीन की यह धारणा कि मनुष्य एक ऐसा नैतिक अथवा सदाचारी प्राणी है जो सदैव आध्यात्मिकपूर्णता की खोज में व्यस्त रहता है, एक भ्रमात्मक विचार है—ऐसा भ्रमात्मक विचार जिसके लिये कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया गया है और जिसका वर्णन वास्तव में इस तरह किया गया है कि हम इसे अस्पष्ट-एव वास्तविकता से दूर कह सकते हैं । उसके विचारों को, यदि अनुभव सिद्ध तथ्यों की कसौटी पर कसा जाता तो आसानी से तथ्य का ज्ञान हो सकता था । प्रत्येक परिस्थिति में यदि कोई मनुष्य के व्यक्तित्व के प्रति ऐसी भावना रखता है तो प्रकट है कि उसे इस विचारधारा से पर्याप्त सहानुभूति है कि राज्य (या समाज या जाति) ही व्यक्ति की सच्ची इच्छा को व्यक्त करता है । ग्रीन किन्हीं अंशों में यह विचार स्वीकार करता है लेकिन वह ऐसे तर्क के परिणामों से यह कह कर बच निकलना चाहता है कि व्यक्ति की वास्तविक एव सच्ची इच्छा प्रायः एक ही होती है । उसका विश्वास है कि आध्यात्मिक पूर्णता का प्रयास करनेवाले व्यक्ति ‘समाज’ के सदस्य होने के नाते यह प्रयास करते हैं । अनेक युगों के बाद समाज ने एक जटिल सम्बन्ध का निर्माण किया है जो समष्टि रूप से ‘सुखद जीवन’ का परिचायक है और इस प्रकार के व्यावहारिक आदर्शों का निर्माता है कि व्यक्तियों की इच्छा स्वयमेव इनके अनुकूल बन जाती है ।”¹ पुनश्च,

“वास्तविक सत्य यह है कि मानव प्रकृति के बारे में ग्रीन की आशावादी धारणा अथवा विचारधारा ठीक वैसी ही कठिनाइयों में से निकलने का एक मार्ग है जैसी जॉन स्टुअर्ट मिल ने अनुभव की थी अर्थात् यदि मनुष्य वास्तव में स्वतन्त्र हो जाये तो वे दुष्कर्म करने लग जायेंगे । इस प्रकार की

1. “Green’s assumption that man is a moral being always seeking moral self-perfection’ is an a priori one for which no proof can be offered and which, in fact, he discuss in terms that must be called vague and remote from the realities which empirical observation might have disclosed. In any case, if one believes these propositions about human personality, he must have a good deal of sympathy with the view that the state (or society of the community) embodies the individual’s ‘real’ will. Up to a point Green does accept this conception, but he tried to escape the authoritarian results of such reasoning by arguing that the individual freely equates his ‘real’ and his ‘actual’ will. He asserts that man in seeking moral perfection do so as members of ‘society’. ‘Society’ through generations has built up a complex set of relationships which in the aggregate make up the ‘good life’ and embody standards of conduct to which the will of men normally conforms.”

—Master of Political Thought, Vol. III, pp. 29-220.

परिस्थिति में थोड़ी सी स्वतन्त्रता और सदाचार में सार्वजनिक के रूप में समाज विरोधी कार्यों को रोकने के अधिकारों का सम्मिलन करके कोई मार्ग निकालना चाहिये। ग्रीन की तुलना में मिल मानता स्वभाव के बारे में अधिक निराशावादी था, परिणामतः उसने किन्हीं परिस्थितियों में राज्य द्वारा हस्तक्षेप करने के विषय में ना-सुच नहीं की थी। उसने वास्तविक इच्छा और सच्ची इच्छा के विषय में कल्पना नहीं की थी। ग्रीन ने इस प्रकार की कल्पना की है कि मनुष्य आध्यात्मिक पूर्णता की खोज करता है और साथ ही साथ यह भी स्वीकार किया है कि व्यक्ति की आध्यात्मिक पूर्णता का आशय उन लोगों की आध्यात्मिक पूर्णता भी है। इस प्रकार उसके लिये सवसाधारण की और व्यक्ति की इच्छा का एकीकरण शासन की शक्ति का समर्थन किसे बिना ही सरल हो जाता है।”

(४) ग्रीन के विचारों में विरोधाभास या तार्किक असंगतियाँ स्पष्ट हैं। वह अपने विचारों में मनोवैज्ञानिक सत्यता तथा यथार्थवाद से दूर है। उस समाज की वास्तविक स्थिति का व्यावहारिक ज्ञान नहीं है, और अपनी समकालीन व्यवस्था को ही यह कुछ संशोधन के साथ स्वीकार करता है। इस प्रकार वह यथा स्थितिवादी (Adherent of status quo) है। आध्यात्मिक सत्त्वों की खोज में नैतिकता के धारमाल में मददगार हुआ ग्रीन नैतिक समृद्धि की पूरी विवेचना नहीं कर पाता। होमर के समान ही ग्रीन का दर्शन अत्यन्त सूक्ष्म और क्लिष्ट भी है। उसके ‘सदिच्छा’, ‘शाश्वत धारम-चेतना’, ‘सामान्य इच्छा की सामान्य चेतना’ आदि सम्बन्धी विचार इतने अधिक कल्पनात्मक हैं कि उनकी पूर्णरूप से समझना कठिन है और उनके कारण ग्रीन का दर्शन बड़ा भोभिल बन गया है। इच्छा सम्बन्धी ग्रीन के विचार की भालीचना में हाबहाउस (Hobhouse) का कहना है कि “जहाँ तक इच्छा

1. “The truth of the matter is that Green’s optimistic view of

in the state to suppress those acts inconsistent with society viewed as a ‘partnership in virtue’ Mill was more pessimistic than Green. The result to inter-ny specu-
ng recon-

ciled in the state. Green can speculate in such terms if he begins with the optimistic conviction that the individual seeks moral self-perfection for himself while at the same time recognizing that such perfection involves that of his fellows as well. It is then easier for him to reconcile the general will and the individual will without at least appearing to support authoritarianism.”

—Masters of Political Thought, Vol III. PP. 219-220

का सम्बन्ध है यह सार्वजनिक नहीं होती और जहाँ तक सार्वजनिक होती है, यह इच्छा नहीं रह जाती।¹ ग्रीन ने रूसो और ऑस्टिन के सम्प्रभुता सम्बन्धी विचारों में सुधारात्मक सशोधन करने का प्रयत्न तो किया है किन्तु 'सामान्य इच्छा' सम्बन्धी व्यावहारिक समस्याओं का भी वह कोई समाधान नहीं कर सका है। पुनः, सामान्य इच्छा को इतना अधिक महत्व देने के बाद ग्रीन यह कह कर कि महान् व्यक्तियों में वुराईयों के होते हुये भी ईश्वरीय आत्मा उनके कुकृत्यों से भी अच्छाई निकलवा लेती है, सामान्य इच्छा का महत्व एकदम घटा देता है। ग्रीन की इस धारणा को कि महापुरुषों में उनके गुणों के समक्ष अवगुणों को भूल जाना चाहिए, स्वीकार नहीं किया जा सकता। यह तो फ्रेडरिक महान् के इन वचनों की पुनरावृत्ति है कि किसी लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अथवा किसी कार्य की पूर्ति के लिए चाहे कितने भी अनैतिक साधनों का उपयोग क्यों न किया जाय, लेकिन कोई न कोई ऐमा दार्शनिक अवश्य पैदा होगा जो इन पर पर्दा डाल देगा, इन अनैतिक कार्यों को नैतिक सिद्ध कर देगा।

(५) ग्रीन शासन मे यद्यपि जनता के सक्रिय रूप से भाग लेने का समर्थक है, तथापि हाँवहाउस एवं अन्य कुछ आलोचकों का विचार है कि ग्रीन के सिद्धान्तों में निरंकुश स्वेच्छाचारी शासन के बीज विद्यमान है। ग्रीन के विचारों मे ऐसा कोई मौलिक आंतिकारी तत्व नहीं है जो राज्य की बढ़ती हुई स्वेच्छाचारिता को रोकने का प्रभावकारी साधन बतला सके। ग्रीन यह आवश्यक नहीं समझता है कि उत्तम शासन के लिये लोकशासन होना चाहिये, उल्टे उसे यह मान्य है कि निरंकुश शासन भी सामान्य इच्छा के अनुसार कार्य कर सकता है क्योंकि राज्य का उद्देश्य तो 'सामान्य हित' की प्राप्ति है और इस उद्देश्य की सिद्धि निरंकुश या संवैधानिक शासन दोनों के ही द्वारा की जा सकती है। वेपर (Wayper) का मत है कि ग्रीन के इन विचारों समर्थन में कुछ प्रमाण है, क्योंकि वह इन महत्वपूर्ण प्रश्नों को कि—क्या लोकशासन के न होने पर 'व्यक्तिगत हित', 'सामान्य हित' को पनपने नहीं देते? क्या व्यक्तियों में उत्तम नागरिकता, राजनीति में बिना सक्रिय भाग लिये सम्भव है—यह कह कर टाल देता है कि ये "प्रश्न परिस्थितियों पर निर्भर है और इसीलिये इनका स्पष्ट उत्तर देने की कोई आवश्यकता नहीं है।"

(६) ग्रीन के प्राकृतिक अधिकार विषयक विचार भी स्पष्ट नहीं है। उसके प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त ने उसे कठिनाई में फंसा दिया है। उसने निरान्तर एक हाथ से देकर दूसरे हाथ से वापिस ले लिया है। उसने केवल यही नहीं स्वीकार किया है कि आत्मा द्वारा किया हुआ न्याय ही नैतिक रूप से कानून का न्यायालय है बल्कि इस बात पर भी बल दिया है कि व्यक्ति को समाज के विरुद्ध कोई अधिकार प्राप्त नहीं है और व्यक्ति का समाज की उन्नति करने का कर्तव्य है। लेन लकास्टर (Lane Lancaster) के अनुसार, "ग्रीन का प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्तों का विवेचन भ्रमात्मक और

1. "In so far as it is will, it is not general, and in so far as it is general, it is not will"

प्रसंगत है। वह एक तरफ तो यह कहता है कि "अधिकार स्वीकृति के द्वारा निमित्त होते हैं" और दूसरी तरफ साथ ही यह भी कहता है कि ऐसे भी कुछ अधिकार होते हैं जिनको स्वीकृति आवश्यक ही मिलनी चाहिये। ये दोनों कथन एक दूसरे से प्रसंगत हैं। "यदि अधिकारों के पीछे आधारभूत तत्व राज्य की स्वीकृति है तो व्यक्तियों के समाज में ऐसे दावे जिनको राज्य की स्वीकृति प्राप्त नहीं है 'अधिकार' कहना भ्रमात्मक है।" स्पष्ट है कि योनि एक हाथ से अधिकार देता है और दूसरे हाथ से वापिस ले लेता है। वेपर (Wayper) भी इस बात से सहमत है कि योनि के प्राकृतिक अधिकार सम्बन्धी विचारों में "उच्च स्पष्टता की कमी है जिसको किन्हीं भी दार्शनिकों से भाषा की जाती है।"

(७) दण्ड का सिद्धांत प्रस्तुत करते समय भी योनि मनुष्य की भावनाओं की पूर्ण रूप से प्रवहेलना करता है। उसका मनुष्य का यह चित्र कि वह लगभग पवित्र चेतना है अवास्तविक है।

(८) योनि विशेष परिस्थिति में व्यक्तियों के राज्य का प्रतिरोध करने के अधिकार को मान्य ठहराता है, लेकिन साथ ही उसने इतने प्रतिबन्ध भी लगा दिये हैं कि व्यावहारिक दृष्टि से प्रतिरोध का यह अधिकार अर्थहीन सा हो गया है। लकास्टर के शब्दों में, 'योनि हमें कोई ऐसा स्पष्ट आधार नहीं बताता जिससे यह स्पष्ट किया जा सके कि प्रभुत्व स्थिति में (राज्य का) विरोध करने में काम सामान्यहित के निमित्त होते हैं।'

(९) योनि के अनुसार राज्य न तो परमपूर्ण है और न सर्वशक्तिमान। वह भीतर और बाहर दोनों ओर से सीमित है। योनि यह मानता है कि समाज के भीतर विभिन्न स्थायी सभों की एक अपनी आन्तरिक-अधिकार व्यवस्था होती है और राज्य का अधिकार उन पर केवल सम्बन्ध स्थापित करने का होता है तथा सम्बन्ध स्थापित करने के अपने इसी अधिकार के कारण राज्य का अन्तिम अधिकार सत्ता प्राप्त है। बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्ण रूप से न अपना लेने के कारण मैकमाइवर (Mc Ivor) योनि की आलोचना करते हुए कहता है, "प्रारम्भ से अन्त तक वह (योनि) इसी का विवेचन करता है कि किन परिस्थितियों में व्याप्त एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है उन परिस्थितियों को सुलभ बनाने के लिए राज्य क्या कर सकता है और इसलिये उसे क्या करना चाहिये। पर उसके चिन्तन के आधार स्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। वह इस बात पर विचार नहीं करता कि राजनैतिक विधान से भिन्न अन्य साधनों से सम्पन्न जो दूसरे सभ हैं उनके अस्तित्व का व्यक्ति और राज्य पर कैसा प्रभाव पड़ता है। यदि उसने इसका विचार किया होता तो उस यह स्पष्ट हो गया होता कि प्रश्न केवल इतना ही नहीं है कि राज्य को क्या करना चाहिये, बल्कि प्रश्न यह भी है कि राज्य को क्या करने की अनुमति है, क्योंकि राज्य दूसरों व्यक्तियों से घिरा हुआ है, दूसरी कोटि के सभों से सीमित है जो अपने बग से अपने उद्देश्यों को पूरा कर रहे हैं। योनि प्रभुसत्ता की प्राधुनिक समस्या के धीरे तक पहुँच कर—उस छू कर ही रह जाता है, उसका हल नहीं दे पाता।"

मूल्यांकन—ग्रीन का दर्शन यद्यपि दोषों से मुक्त नहीं है, तथापि इससे उसका महत्व कम नहीं हो जाता। उदारवादी सिद्धान्त का जो संशोधन १००० से आगे की दो पीढ़ियों में आक्सफोर्ड के आदर्शवादियों ने किया था उनमें “टॉमस हिल ग्रीन सबसे प्रमुख था—कम से कम राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में।”^१ जिन लोगों ने आदर्शवादी दृष्टिकोण को अपनाया, ग्रीन उन सब में निःसन्देह अधिक गम्भीर मालूम पड़ता है। वाक्यों के शब्दों में—

“ग्रीन एक ऊँची उड़ान लेनेवाला आदर्शवादी तथा एक ठोस यथार्थवादी भी था। जहाँ तक विवरणों का सम्बन्ध है, ग्रीन से हमारा मतभेद है पर जिन सिद्धान्तों की स्थापना उसने की वह आज भी ठीक मालूम पड़ते हैं। पूँजीमूलक सम्पत्ति का समर्थन और राज्य द्वारा अनाजित वृद्धि के विनियोग का विरोध, दण्ड के प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त पर उसका जोर देना आज सम्भव है। हमें उचित न मालूम हो, पर किन्हीं विशेष परिस्थितियों का जो विश्लेषण उसने किया या किसी नीति विशेष के जो सुझाव उसने दिए, उन सब की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण वह सिद्धान्त हैं जिनकी स्थापना उसने की। यदि उसके सिद्धान्त सत्य हैं तो प्रत्येक युग अपनी आवश्यकताओं के अनुकूल उनकी प्रगतिशील व्याख्या कर सकता है। व्यक्ति के महत्व पर उसका दृढ़ विश्वास, व्यक्ति की स्वाधीनता पर उसकी गहरी आस्था, उसका यह विश्वास कि व्यक्ति का कल्याण सामाजिक कल्याण का एक अंग है, राज्य को रहस्यवादी शिखर पर पहुँचाने की उसकी अस्वीकृति, एक सार्वभौम भ्रातृत्व या विश्व-बन्धुत्व और अन्तर्राष्ट्रीय विधानकी स्वीकृति, नैतिक कार्यों की आत्म-प्रेरणा को जीवित रखने के उद्देश्य से राज्य की शक्ति का परिसीमन करने की उसकी उत्सुकता, अधिकारों पर उसका बल, उसका यह विचार कि व्यक्तिगत सम्पत्ति व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति है और उसका यह स्वीकार करना कि कठिन परिस्थितियों में व्यक्ति को राज्य की शक्ति का प्रतिरोध करने का अधिकार है—यह सब आज भी उतना ही ठीक है जितना १८७६-८० में उस समय ठीक था जब ग्रीन ने अपने भाषण दिये थे।”

वास्तव में आलोचक चाहे ग्रीन के दर्शन में इधर-उधर छोटी-मोटी धूलों का संकेत दें लेकिन उसके दर्शन की मूलभूत भित्ति को कोई चुनौती नहीं दे सकता। यथार्थ में व्यक्ति के मूल्य, समाज के महत्व, स्वाधीनता के सम्मान तथा अन्तर्राष्ट्रीयता की उपयोगिता को ग्रीन ने केवल एक काल्पनिक शुष्क दार्शनिक दृष्टि से ही नहीं बल्कि एक अनुभवी, व्यावहारिक तथा गम्भीर विचारक की सूक्ष्म दृष्टि से भी देखा है। सम्पत्ति के अधिकार तथा निरंकुश राज्य के विरोध आदि के विषय में भी उसके विचार उदार एवं ठोस हैं। ग्रीन के मूल्यांकन का प्रस्तुत करते हुए सेबाइन ने अत्यन्त सारगर्भित शब्दों में लिखा है कि :—

“उदारवाद के सिद्धान्त में ग्रीन ने जो योगदान दिया वह व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और उत्तरदायित्व के लिए सामूहिक कल्याण की पूर्व स्थिति को धारणा है। परिणामतः सार्वजनिक स्वास्थ्य या शिक्षा या उचित जीवनस्तर

अथवा व्यक्तिगत सम्पत्ति की रक्षा जैसे सार्वजनिक अधिकारों की रक्षा करने के लिये समाज द्वारा उठाये गये कदम छोट सांमाजिक नीति की व्यापपूर्णता के द्योतक हैं। ग्रीन ने जिन उदारतापूर्ण कानूनों का पक्ष लिया था उनकी मूल धारणा यह थी कि राज्य का लक्ष्य अधिकाधिक व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, का प्राप्ति देना नहीं है अपितु सर्वसाधारण के कल्याण के लिये न्यूनतम जीवनस्तर, शिक्षा और सुरक्षा इत्यादि की परिस्थितियाँ उत्पन्न करना है तथा यह देखना है कि देश की जनसंख्या का अधिकांश भाग इन सुविधाओं से वंचित रह न जाय। अतः सिद्धान्त ग्रीन द्वारा उदारवाद के पुनर्गठन ने यथेच्छा आचरण (Laissez Faire) के सिद्धान्त द्वारा राजनीति शास्त्र और अर्थ-शास्त्र के बीच बनाई गई खाई को पाट दिया है तथा यदि मानव कल्याण के लिये समुचितजनक परिणाम न निकल सके, तो उस परिस्थिति को संभालने के लिये उसने राज्य को आर्थिक व्यवस्था का नियंत्रण करने का कर्तव्य सौंपा है।¹

ग्रीन के अनुदाय के बारे में डा० लंकस्टर (Dr. Lancaster) का मत है कि—

“यह तथ्य कि सदाचारी जीवन के मार्ग की प्रशस्ति दूर करने की वास्तविक समस्याओं को ग्रीन द्वारा इतनी सरलता से प्रस्तुत छोड़ दिया गया है कि यदि हम ग्रीन की विचारधारा की पृष्ठभूमि को देखें तो राजनीति शास्त्र के प्रति उसके योगदान का महत्त्व कम नहीं करता। ग्रीन एक प्रतिभाशाली लेखक है क्योंकि उसने अस्पष्ट रूप से सही, अपने समकालीन महापुरुषों द्वारा अनुभव की गई देवैनी का व्यक्त किया है कि तत्कालीन प्रचलित राजनीतिक सिद्धान्तों में व्यक्ति को उसकी सांस्कृतिक विरासत से वंचित कर दिया गया था। कार्ल मार्क्स और रस्किन जैसे महापुरुषों से अपने लेखों में उद्योगीकरण की असुन्दरता की आलोचना सही सम्बन्ध रखा किन्तु ग्रीन ने इस नवीन

1. “What Green added to liberal theory was the conception of collective well-being as a pre-condition of individual freedom and responsibility. Consequently, sound social policy justifies the protection of common interest, such as public health or education, or a decent standard of living no less than the protection of individual rights, such as private property. The liberal legislation which he defended assume that the end of government is not to guarantee the greatest individual liberty but rather to ensure the conditions for at least a minimum of well being—a standard of life, of education, and of security below which good policy requires that no considerable part of the population shall be allowed to go. Thus in principle Green's revision of liberalism closed up the gap which laissez faire had placed between politics and economics and put on government the duty of regulating the economic system when it fails to produce humanity satisfying results.”

—Sabine : A History of Political Theory, Page 676

न्यवस्था को स्वीकार करते हुये वास्तविक परिस्थितियों के अनुसार राज्य की कार्य प्रणाली के विषय में, भले ही अस्पष्ट रूप से ही सही, एक सिद्धान्त की स्थापना का प्रयत्न किया है। उसने सर हेनरी मेन, लैकी और जान स्टुअर्ट मिल तथा अन्य उसके समकालीन लेखकों की तरह राजनीतिक प्रजातन्त्र की स्थापना की आवश्यकता का विरोध नहीं किया है। उसने इस तत्त्व का दर्शन किया है कि राजनीतिक प्रजातन्त्र के साथ-साथ सामाजिक और आर्थिक प्रजातन्त्र का होना भी उसी प्रकार अत्यावश्यक है जैसा कि राजनीतिक प्रजातन्त्र प्रणाली में सर्वसाधारण को एक समान अवसर की प्राप्ति प्रमुख सिद्धान्त है। राजनीतिक और सामाजिक समस्याओं को भावनाओं के आधार पर हल करने का प्रयत्न करने पर ग्रीन ने कम से कम उस प्रकार की बातों का भी अनुभव किया है जिनका प्रत्येक नागरिक को स्वतन्त्र समाज की स्थिरता के लिये ध्यान रखना चाहिये। यदि कोई यह तर्क करे कि सार्वजनिक कल्याणकारी समाज को अनिवार्य रूप से शक्तिशाली होना चाहिये, तो सम्भवतः यह उसकी विचारधारा की सबसे बड़ी त्रुटि होगी क्योंकि वर्तमान सामाजिक बुराइयों से अत्यधिक व्यस्तता के कारण वह अपनी विचारधारा की आधारभूत जटिलताओं से अन्धकार में रह गया प्रतीत होता है।¹

ग्रीन का महत्व इस बात में है कि उसने बहुत ही सुन्दर ढंग से जर्मन आदर्शवाद को व्यक्तिवाद के साथ सम्बद्ध कर दिया है। हीगल ने अपने आदर्शवादी सिद्धान्त में व्यक्ति को राज्य की बलिबेदी पर चढ़ा दिया है, किन्तु

1. "The fact that Green passes over so easily the concrete problems involved in the removal of obstacles to the good life does not detract as seriously as it may seem from the significance of his achievement once we consider the sitting of his thought. He is an important publicist because he expresses, even if ambiguously, the uneasiness felt by many of his contemporaries at the results of the reigning political theory in excluding men from access to the cultural heritage. Whereas prophets like Carlyle and Ruskin contented themselves largely with a romantic criticism of the ugliness of industrialism. Green accepts the new order and tries, even if somewhat confusedly, to work out a theory of state action consistent with actual conditions. Nor does he, like many others—Sir Henry Maine, Lecky, even Mill—question the desirability of political democracy what he sees is that accompanying political democracy there must be as much social and economic democracy as is implied in substantial equality of opportunity. In spite of the abstract treatment of things that citizens must be concerned with if a free society is to endure. If, as one might now argue, a welfare state must necessarily be a very powerful one, the perhaps fatal defect of his philosophy is that, because of his preoccupation with current abuses, he fails to see the authoritarian implications of his basic metaphysics."

—Masters of Political Thought, Vol. III, Page 228.

ग्रीन ने राज्य को भादर्श वताते हुए भी व्यक्ति की गरिमा को महत्व दिया है। उसने राज्य को मनुष्यों के नैतिक विकास के लिए एक साधन माना है। उसने राज्य को साध्य मानने से इन्कार किया है और उसकी निरकुशता पर चोट करत हुए यह भी कहा है कि राज्य का आधार सामान्य इच्छा है बल नहीं। इसी आधार पर वह राज्य के निर्दिष्ट उद्देश्यों से विचलित होने पर उसका विरोध भी उचित मानता है। बार्कर के अनुसार "व्यक्ति उसके समस्त दर्शन का आधार रहता है। ग्रीन राज्य की प्रभुता के भादर्शीकरण में नहीं पसा है, प्लेटोवादी होने की अपेक्षा भरस्तुवादी अधिक है और हीगलवादी होने की अपेक्षा काण्टवादी अधिक।"¹ परन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि ग्रीन ने राज्य के महत्व को बिल्कुल ही समाप्त कर दिया है। मनुष्य के नैतिक जीवन में आनेवाली बाधाओं को राज्य किसी भी सीमा तक हस्तक्षेप करके दूर कर सकता है।

वास्तव में ग्रीन ने अर्थों को बेन्यमवाद की अपेक्षा अधिक उपयोगी बन्तु दी है और राज्य के कार्यों का निर्धारण उपयोगितावादियों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट रूप से किया है। मिल राज्य के केवल पर-सम्बन्धी (Other regarding) कार्यों पर हस्तक्षेप करने का अधिकार को मानता है, व्यक्ति के स्व-सम्बन्धी (Self regarding) कार्यों के लिये नहीं। उसके लिये व्यक्ति के कार्यों का पर-सम्बन्धी और स्व-सम्बन्धी कार्यों में विभेद कोई महत्व नहीं रखता। उसका विचार है कि व्यक्ति के प्रत्येक स्व-सम्बन्धी कार्य का प्रभाव दूसरों पर पड़ता है। किन्तु ग्रीन का अधिकारों की सुरक्षा के लिये बाह्य कार्यों एवं आन्तरिक इच्छा से उत्पन्न होनेवाले कार्यों में विभेद स्वीकार है। प्रथम प्रकार का काम राज्य कर सकता है क्योंकि यहाँ उसे शक्ति प्रयोग का क्षेत्र प्राप्त है परन्तु द्वितीय प्रकार के कार्यों में राज्य कुछ नहीं कर सकता। उपयोगिता के आधार पर सामाजिक और व्यवस्था सम्बन्धी सुधारों का उपयोगितावादियों द्वारा समर्थन किया गया है, लेकिन ग्रीन इस धारणा में नैतिक भादर्शवाद का तत्व और जोड़ देता है। इस तरह वह राज्य के कार्यों को नैतिक आधार प्रदान करता है। दरअसल में ग्रीन ने उदारवाद की नैतिकता और सामाजिकता का बाना पहना दिया है। सेवादन का कहना है कि 'ग्रीन के दर्शन में नैतिकता का इतना विस्तृत रूपमय प्रस्तुत किया जिस पर सामाजिक सद्भावना के सभी व्यक्ति सहे हो सकते थे। ग्रीन को अपने इस कार्य में सफलता भी मिली। ग्रीन से पहले उदारवाद का सामाजिक दर्शन बड़ा सकीर्ण था और वह केवल एक वर्ग के हितों का ही प्रतिपादन करता था। ग्रीन ने उदारवाद को इतना विस्तृत कर दिया कि उसमें समाज के सभी महत्वपूर्ण हितों का समावेश हो सकता था और सम्पूर्ण राष्ट्रीय समुदाय की कल्याण-साधना हो सकती थी।'² ग्रीन के इस समुदाय का वयर (Wayper)

1. "Green is not trammelled by any idealization of the majesty of the state, he is more of an Aristothian than a Platonist, and more of a Kantian than a Hegelian"

—Barker, Political Thought in England, Page 47

2. सेवादन—राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ६६०

ने इन शब्दों में प्रकट किया है—“ग्रीन ने अंग्रेजों को बेंथम के सिद्धान्त से भी अधिक मूल्यवान सिद्धान्त ऐसे मूल्य पर दिया जिसको अंग्रेज चुकाने के लिये तैयार थे । उसने उदारवाद को एक रुचिवाले विषय की अपेक्षा एक विश्वास में परिवर्तित कर दिया । उसने व्यक्तिवाद को एक मानसिक तथा सामाजिक रूप प्रदान किया तथा आदर्शवाद को सभ्य एवं सुरक्षित समाज में परिवर्तित कर दिया । कम से कम अंग्रेज उसकी इस देन को तुच्छ नहीं समझ सकते ।”^१

मैक्सी ने इसी बात के समर्थन में लिखा है “ग्रीन १८वीं शताब्दी के बौद्धिकवाद के ही विरुद्ध नहीं बल्कि १९वीं शताब्दी के विज्ञान के कुछ पहलुओं के विरुद्ध प्रतिक्रिया का प्रतिनिधित्व करता है । वह स्पेन्सर के विकासवाद के उतना ही विरुद्ध था जितना कि हीगल के व्यवहारवाद का ।”^२ ग्रीन के महत्व और प्रभाव को इंगित करनेवाले मैकन (Maccunn) के ये शब्द भी उल्लेखनीय हैं कि, “यदि प्रत्येक राजनैतिक आन्दोलन में मानव-हित को देखना और संस्थाओं सम्बन्धी वाद-विवाद में नागरिकों के सुख तथा दुख के आधार पर निर्णय करना ही व्यक्तिवाद है तो राजनीति दर्शन में बहुत कम व्यक्तिवादी ऐसे होंगे जो ग्रीन से अधिक प्रसिद्ध हों ।”^३

ग्रीन के दर्शन के महत्व और प्रभाव का सबसे ज्वलंत प्रमाण यही है कि इङ्ग्लैण्ड के राजनैतिक इतिहास में ग्रीन ने जिस नये अध्याय को १९वीं शताब्दी के अन्तिम वर्षों में लिखा है वह आज अक्षरशः सत्य तथा व्यावहारिकता से मेल खाता हुआ दिखाई देता है । उसके द्वारा समर्थित श्रम कानून आदि २०वीं शताब्दी में यथावत् बन गये । व्यक्तिवादी दर्शन का अन्त करनेवालों में ग्रीन का महत्व कम नहीं है । यथार्थ में वह हीगेलियन चुनीती को स्वीकार करनेवाला एक ही व्यक्ति था जिसने उसे संशोधित कर अंग्रेजी परम्पराओं के अनुरूप तथा सच्चे अर्थों में आदर्श बना दिया ।

1. “Here, then, is Green’s achievement, that he gave Englishman something more satisfying than Benthamism at a price they were prepared to pay, that he left Liberalism a faith instead of interest, that he made Individualism moral and social and Idealism civilised and safe. Englishman at least will consider that achievement no inconsiderable one.”

—Wayper : Political Thought. Page 193

2. “Green represents a reaction not only against Eighteenth century rationalism but also against certain interpretations of Nineteenth Century Science. He was as much opposed to Spencer’s evolutionism as Hegel’s empiricism.”

—Maxey

3. “If it be individualism to see in every political movement the fate of human beings and in every controversy over institutions the weal or woe of fellow citizens, than there are few more declared individualists in political philosophy than Green.”

—Maccunn

अन्त में, चीन के मूल्यांकन को हम जोकर के इन शब्दों के साथ समाप्त करना चाहेंगे—

“चीन के अधिकांश मर्यादित विचारों का अनेक वर्तमान कालीन प्रतिष्ठित लेखकों—मुख्यकर इटली में बेनेडेटो क्रोसे (Benedetto Croce); इंग्लैण्ड में सर हेनरी जोन्स, जॉन वाटसन, जे एम मैकेन्ज़ी, चार्लेस्ट बाकर, हैरिंगटन, हर्नले तथा फिशर और संयुक्त राज्य अमेरिका में प्रो विलियम, ई हकिन्स तथा नॉर्मन वाइल्ड (Norman Wilde)—ने अनुसरण किया है। ये विद्वान् चीन के समान साधारणतया यह मानते हैं कि (i) मनुष्य केवल राजनीतिक समाज का सदस्य होने के कारण ही सबसे सच्चे अर्थ में मनुष्य अर्थात् ऐसा प्राणी है जिसका आचरण, पशु-जगत के आचरण को निर्धारित करनेवाली शारीरिक प्रवृत्तियों या इच्छाओं से भिन्न, विवेकपूर्ण तथा नैतिक आदर्शों द्वारा निर्धारित होता है, (ii) वे साधारणतया इस बात में भी सहमत हैं कि यद्यपि राज्य के केवल नैतिक सदस्य हैं और अपनी शक्ति के लिये वह अपने सदस्यों में नैतिक आदर्शों की किसी प्रकार की एकरता पर निर्भर है, तथापि उसे अब अनेक, भाष्यद मुख्यकर आर्थिक कार्य भी करना है—उसे अनियंत्रित प्रतियोगिता द्वारा उत्पन्न भयकर आर्थिक असमानताओं को दूर कर स्वतन्त्र नैतिक जीवन को संभव बनाना है, एवं (iii) वे यह मानते हैं कि राज्य का लक्ष्य ऐसी सामाजिक अवस्थाओं को कायम रखना है जिनमें अच्छे स्वभाव वाले व्यक्ति की नैतिक तथा बौद्धिक उन्नति में कम से कम बाधाएं हों।”¹

ब्रैडले एवं बोसांके

(BRADLEY AND BOSANQUET)

टॉमस हिल ग्रीन ने आदर्शवाद एवं उदारवाद के मध्य जो सन्धि स्थापित की, वह अधिक समय तक न चल सकी क्योंकि ग्रीन के परवर्ती आदर्शवादी विचारकों ने उसके दर्शन के उदारवादी तत्व को पृष्ठ-भूमि में डाल दिया एवं आदर्शवादी तत्व को आगे लाकर वे हीगलवाद की दशा में अग्रसर हुये । फ्रांसिस हरवर्ट ब्रैडले तथा बर्नार्ड बोसांके—इन दो प्रमुख अंग्रेज विचारकों ने इस दिशा में उल्लेखनीय भाग अदा किया । मेज़ (Metz) के कथनानुसार “ब्रैडले के साथ ब्रिटिश हीगलवाद पूर्णतः पुष्ट हो गया और उसमें स्वतन्त्र उड़ान के लिये पख लग गये ।”

फ्रांसिस हरवर्ट ब्रैडले
(Francis Herbert Bradley)
(1846-1924)

ब्रैडले वेस्ट मिनिस्टर के डीन का पुत्र था । उसका जन्म सन् १८४६ में हुआ । तत्पश्चात् वह मैरटन कॉलेज ऑक्सफोर्ड का फेलो निर्वाचित हो गया । उसका दर्शन हमें उसकी पुस्तक ‘Ethical Studies’ में देखने को मिलता है जो सन् १८७६ में प्रकाशित हुई थी । अपने इस ग्रन्थ के ‘My Station and its Duties & Ethical Studies’ के अध्याय में ब्रैडले ने अपने राज्य सिद्धान्त का विवेचन किया है । वाकरर उसके सिद्धान्त को न्याय सम्बन्धी प्लेटो की धारणा और हीगल की ‘Sittlichkeit’ सम्बन्धी धारणा का सम्बन्ध मानता है । ब्रैडले एक नैतिक सावयव के रूप में राज्य की धारणा को विकसित करता है और इसी को राजनीतिक विचार के क्षेत्र में उसकी प्रमुख देन समझा जा सकता है । अपने दर्शन के प्रतिपादन में वह सफल नहीं है । हीगल की विचारधारा से यद्यपि वह अधिक प्रभावित है किन्तु बहुत ही अव्यवस्थित ढंग से उसकी व्याख्या करता है । प्लेटो का न्याय सिद्धान्त भी उसके दर्शन का एक महत्वपूर्ण आचारस्तम्भ है ।

ब्रैडले का मत है कि समाज मनुष्य को नैतिक बनाता है । जिस व्यक्ति को हम मनुष्य के नाम से पुकारते हैं वह समाज के कारण ही तो

यैसा है।" यह मानता है कि नैतिक बनने के लिये हमें अपने देश की नैतिक परम्पराओं का पालन करना चाहिये। समाज के कर्तव्यों को पूरा करना प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य है क्योंकि ऐसा करने में वह अपने अस्तित्व के विधान का पालन करता है। किसी भी व्यक्ति की स्थिति अकेली नहीं है। उसका जन्म समाज के एक सदस्य के रूप में होता है और पग पग पर समाज उस पर अपना प्रभाव डालता है। ब्रंडले ने शब्दों में 'जिस वातावरण में व्यक्ति साँस लेता है, वह भाव से भरपूर, तक सर्वथा सामाजिक है।' प्रत्येक ने आचरण के प्रत्येक अंश में समाज का सम्बन्ध निहित है। वह जो कुछ है वह अपने अस्तित्व में सामाजिक राज्य के सम्बन्धों का समावेश करने से ही है, एक यदि नैतिकता का अर्थ आत्मा की पूर्णता हो तो उन सम्बन्धों की पूर्णता ही नैतिकता है। ब्रंडले यह मानता है कि मनुष्य जन्म से ही एक राष्ट्र का सदस्य पैदा होता है। अमिप्राय यह है कि एक अंग्रेज के घर में पैदा होने वाला बच्चा परिवार के साथ अंग्रेज राष्ट्र का एक जन्मजात सदस्य है।

ब्रंडले नैतिक व्यक्ति के अस्तित्व के विकास के लिये व्यक्ति में राज्य के प्रति श्रद्धा और भक्ति को आवश्यक बतलाया है। उनके मत में राज्य एक नैतिक सावयव अथवा जीव (Moral organism) और समाज की अन्य सारी सामाजिक इकाइयों अथवा संस्थाएँ इसके अन्तर्गत आ जाती हैं। राज्य एक व्यवस्थित समष्टि है जो एक सामान्य उद्देश्य और कर्तव्य में अनुप्राणित तथा प्रेरित है। ब्रंडले का मन्व्य यह है कि बाह्य दृष्टि से राज्य सरघाओं का निकाय (Body of Institutions) है, परन्तु आन्तरिक दृष्टि से उनकी एक आत्मा है जो इस निकाय को जीवित रखती है। इस नैतिक संगठन के प्रत्येक अंग की अपनी प्रुणक् आत्मा और चेतना होती है। इस दृष्टि से राज्य जैसा एक नैतिक संगठन पशु संगठन में मौलिक रूप में भिन्न है। इसका अपना जीवन है, अपना निरन्तर प्रवाह। व्यक्ति इस संगठन में एक विशेष स्थान प्राप्त करने पर ही पूर्णता का जीवन बिता सकता है। वह उसी सीमा तक पूर्णता का जीवन बिता सकता है जिस सीमा तक अपना यह विशिष्ट क्षेत्र तैयार कर सके। ब्रंडले के ही शब्दों में 'मेरे जीवन का विस्तार मेरी प्रवृत्तियों की बहुलता से नहीं नापा जा सकता है और न उन स्थान से ही नापा जा सकता है जो मुझे अन्य व्यक्तियों के बीच प्राप्त हैं, बल्कि मेरे अपने सम्पूर्ण जीवन की पूर्णता से ही वह नापा जा सकता है।' ब्रंडले के अनुसार राज्य की इच्छा ही सामाजिक नैतिकता या पवित्रता (Social righteousness) का प्रतिनिधित्व करती है, अतः राज्य के नागरिकों के अस्तित्व का विकास उन समुदायों और वातावरणों की उन वस्तुओं पर निर्भर करता है जो राज्य अपने सदस्यों को देता है। वास्तव में राज्य का यह सावयवी कल्पना ब्रंडले पर हीगल के प्रभाव को स्पष्ट घोषित करती है जिसने (हीगल ने) लिखा है 'किसी राष्ट्र की आत्मा प्रत्येक व्यक्ति के अनुकरण से प्रत्येक कार्य का नियन्त्रण करती है और उस पर अपना आधिपत्य रखती है। व्यक्ति यह अनुभव करता है कि राज्य का सारा कार्य वह स्वयं कर रहा है और राज्य की ही अपना नयन मान लेता है, उसे ऐसा करने में कोई आपत्ति न होगी।' हीगल के इसी कथन के आधार पर ब्रंडले ने यह विश्वास व्यक्त किया है कि राष्ट्र की आत्मा को स्पष्ट करने के

लिये हमें सावयवी यथार्थता की किसी नैतिक व्यवस्था को अवश्य स्वीकार करना होगा ।” इसी नैतिक व्यवस्था को वह राज्य की नैतिक सावयवता मानता है ।

ब्रैडले यह भी अनुभव करता है कि जिस आदर्श की रूप-रेखा समने खींची है उसका परिपूर्ण मूर्तरूप (Perfect embodiment of his ideal) नहीं कहा जा सकता । किसी भी निश्चित समय में राज्य की नैतिकता (Morality of the state) लोगों की जन-चेतना (Public conscience of the people) अथवा आदर्श नैतिकता (Ideal morality) को अनेक एक निम्न स्तर पर हो सकती हैं । फिर यह भी संभव है कि व्यक्ति समाज में अपनी संकीर्ण स्थिति से ऊपर उठकर विश्ववन्धुत्व की नैतिकता को मानने की इच्छा करे । इसका यह परिणाम हो सकता है कि “समस्त मानवता की एक दैवी समग्र संगठन के रूप में सिद्धि (Realization of a society of all humanity as a divine organic whole)” हो जाये ।

मे भी कभी शका या सकोच नहीं करता था। १९११ और १९१२ में उसने एडिनबर्ग विश्वविद्यालय (University of Edinburgh) में 'Principle of Individuality and Value' तथा 'Value and Destiny of the Individual' नामक दो प्रसिद्ध मापण दिये। उसने पत्रिकाओं आदि में लेख लिखना भी प्रारम्भ कर दिया। बोसाके हीगल के दर्शन से प्रभावित था। हाँव हाउस के कथनानुसार वह हीगल का बहुत बड़ा श्रृङ्खला शिष्य था और यहाँ तक कहा जाता है कि उसके दर्शन का प्रारम्भ हीगल से प्रारम्भ होता है और हीगल में उसकी परिणति होती है। बोसाके एक दार्शनिक विचारक था जिस पर रूसो, काण्ट हीगल एवं ग्रीन जैसे कल्पनावादियों का बड़ा प्रभाव पड़ा था। उसने प्लेटो के दर्शन का भी अध्ययन किया था। अपनी राजनैतिक विचारधाराओं का विवेचन करने में उसने ग्रीन द्वारा प्रतिपादित सिद्धांतों का समर्थन किया और साथ ही सामाजिक अनुभूतियों एवं मनोवैज्ञानिक अनुसंधानों का भी आश्रय लिया। यह स्मरणयोग्य है कि एक आदर्शवादी होने के नाते यद्यपि बोसाके ने ग्रीन के सिद्धान्तों को ग्रहण किया, लेकिन वह उसके उदारवाद से दूर ही रहा। प्रो० बार्कर के अनुसार ग्रीन ने राज्य पर जो सीमाएँ लगायी थीं बोसाके ने उन्हें एकदम दूर कर दिया और उसने ग्रीन के दर्शन को ऐसे स्थल पर ला पटका जहाँ वह राज्य की हीगलवादी धारणा के एकदम निकट आ गया। कुछ शब्दों में उसकी प्रशंसा यह कहकर की जा सकती है कि उसने ग्रीन द्वारा प्रतिपादित राजनैतिक विचारों को नवीन भाषा में लिखकर भाषा बढ़ाया है। इस महान् विचारक का देहावसान लन्दन में सन् १९२३ में हो गया।

बोसाके एक महान् विचारक और लेखक था। उसकी प्रतिभा सर्वत्र मुखी थी। उसने अनेक पुस्तकें लिखीं। ये सब पुस्तकें न्यायशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र, धर्मशास्त्र, राजनीतिशास्त्र आदि विभिन्न विषयों पर लिखी गई थी। उसकी रचनाओं में प्रमुख ये हैं—

1. *The State of Nature* (1900)

2. *The Principles of Individuality and Value* (1911)

3. *Value and Destiny of the Individual* (1912)

4. *Logic* (1900)

5. *Principles of Individuality and Value* (1911)

6. *Value and Destiny of the Individual* (1912)

बोसाके के राजनीतिक विचार उसके अत्यन्त महत्वपूर्ण ग्रन्थ *Philosophical Theory of the State* में मिलते हैं।

बोसाके का राज-दर्शन

(Bosanquet's Political Philosophy)

बोसाके अपने राज्य सिद्धान्त को 'दार्शनिक' (Philosophical) कह कर पुकारता है। वह ग्रीक दर्शन की इस विचारधारा से प्रारम्भ करता है कि मानव बुद्धि का विकास ऐसे समाज में ही हो सकता है जहाँ पूर्ण समान में एक बुद्धि व्याप्त हो, जो समाज के प्रत्येक सदस्य के जीवन तथा कार्य में

अपने को संगतिबद्ध रूप से तथा विभिन्न रूप से अभिव्यक्त करती है।¹ बोसांके ने राज्य को एक नैतिक व्यक्तित्व माना है जो सार्वजनिक इच्छा का पूर्ण मूर्तरूप है। समाज के सार्वजनिक जीवन की कल्पना उसके सिद्धान्त की प्रमुख विशेषता है। बोसांके का राज्य सर्वोच्च तथा सर्वश्रेष्ठ संगठन है और सब का विलयन उसी में होता है। वह हीगल की भांति ही राष्ट्र-राज्य के ऊपर किसी अन्य संगठन की कल्पना नहीं करता। वह दण्ड को राज्य का आधार बताता है। वास्तव में उसका दर्शन मनोविज्ञान पर आधारित है। अपने पूर्ववर्ती विद्वानों ने दर्शन से लाभ उठाते हुए अपने मौलिक विचारों का स्पर्श देकर बोसांके ने अपने दर्शन का प्रासाद खड़ा किया है।

बोसांके के राजदर्शन के स्पष्टीकरण की दृष्टि से कुछ विशेष शब्दों से सम्बन्धित विचारधारा पर विचार करना होगा। इसके लिए राज्य, दण्ड, सामान्य इच्छा, राष्ट्रीयता, अन्तर्राष्ट्रीयता आदि पर उसके विचार देखने होंगे। ये ही बातें उसके राजदर्शन की मुख्य बातें हैं। सबसे पहले हम उसके सिद्धांत के प्रस्थान बिन्दु 'इच्छा सिद्धान्त' को लेते हैं।

बोसांके का इच्छा सिद्धान्त (Bosanquet's Doctrine of Will)— बोसांके के आदर्शवादी सिद्धान्त का आधार रूसो का इच्छा सिद्धान्त है। उसने अपने सिद्धान्त में रूसो की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा की व्याख्या की है और इसी के आधार पर उसने अपने आदर्शवादी सिद्धान्त की स्थापना की है। अतः बोसांके के सिद्धांत को मली प्रकार समझने के लिए बोसांके के 'इच्छा सिद्धान्त' को समझना आवश्यक है। 'बार्कर' इस सम्बन्ध में लिखते हैं कि 'अपने राज्य सिद्धान्त की रचना में बोसांके रूसो की पुष्टि करता है। वह राज्य के आदर्शवादी या दार्शनिक सिद्धांत के स्थापक (अथवा पुनर्संस्थापक) के रूप में रूसो को उसका उचित स्थान देता है और रूसो के व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के सिद्धान्त, राज्य के सामान्य इच्छा के सिद्धान्त एवम् दोनों के परस्पर सम्बन्ध के सिद्धान्त के प्रति स्वयं को उसी तरह ऋणी मानता है जिस तरह जर्मन आदर्शवादियों ने स्वयं को माना था।'

बोसांके के अनुसार स्वतन्त्र इच्छा विवेकपूर्ण (Rational) तथा विश्व-व्यापी या सार्वभौम (Universal) उद्देश्यों की इच्छा में निवास करती है। बोसांके के इस इच्छा सिद्धान्त का विवेचन इन विभागों में हो सकता है—

(१) वह मानता है कि मनुष्य की यथार्थ इच्छा (Actual Will) एवं वास्तविक इच्छा (Real Will) में अन्तर होता है।

(२) वह व्यक्ति की वास्तविक इच्छा (Real Will) और समाज की सार्वजनिक इच्छा (General Will) के बीच सम्बन्ध स्थापित करता है।

(३) वह यह मानता है कि राज्य सार्वजनिक इच्छा (General Will) की चरम अभिव्यक्ति है और उसका प्रतिनिधित्व करता है।

1. "The human mind can only attain its fuller & proper life in a community of minds or more strictly in a community pervaded by a single mind uttering itself consistently though differently in the life and action of every member of the community."

—Bosanquet : The Philosophical Theory of the State, Page 6

अब हम बोसाके के इच्छा मिथान्त के उपरोक्त ३ भागों का विश्लेषण पण्डात्मक रूप में विस्तार से विवेचन करेंगे।

(१) व्यक्तियों की यथार्थ इच्छा (Actual Will) स्वार्थपूर्ण होती है। यह इच्छा दागिब होती है एवं मनुष्य के स्थायी हित को प्रकट नहीं करती। यथार्थ इच्छा परस्पर विरोधी होती है और व्यक्ति के हितों व समाज के हितों में सघर्ष भाव को प्रकट करनेवाली है। प्रत्येक व्यक्ति की यथार्थ इच्छा एक ही नहीं होती, उनमें अन्तर होता है।

बोसाके ने 'यथार्थ' शब्दों का प्रयोग बारम्बार मनुष्य की अविचारित एवं दुराग्रहपूर्ण इच्छा की अभिव्यक्ति के लिए किया है।

वास्तविक इच्छा (Real Will) समाज कल्याण की भावना प्रेरित करती है। यह इच्छा व्यक्ति के स्थायी हितों को बतलाती है। यह स्वार्थी नहीं है। समाज के प्रत्येक व्यक्ति की किसी विषय पर वास्तविक इच्छाओं में समानता होती है। यह सामाजिक इच्छा होती है जो विवेक पर आधारित होती है। जब एक व्यक्ति की यथार्थ इच्छा का, अन्य व्यक्तियों की यथार्थ इच्छा के साथ संतुलन हो जाता है तो यह इच्छा वास्तविक इच्छा का रूप धारण कर लेती है।

बोसाके के अनुसार यथार्थ इच्छा (Actual will) और वास्तविक इच्छा (Real will) में परस्पर सघर्ष चलता ही रहता है। उदाहरणार्थ छात्रों में यथार्थ इच्छा तो यह होती है कि वे क्लास छोड़कर मटरगस्ती करें जबकि उनकी वास्तविक इच्छा यह होती है कि कुछ पढ़ें। परिणामस्वरूप इन दोनों ही इच्छाओं में सघर्ष होता है। बोसाके का कथन है कि व्यक्ति को चाहिये कि वह वास्तविक इच्छा के अनुसार कार्य करे। उनके अनुसार मनुष्य अपनी वास्तविक इच्छा के अनुरूप कार्य करके ही स्वतंत्रता का उपभोग कर सकता है। सभी मनुष्य नैतिक वृद्धि कर सकता है। एक चोर नैतिक दृष्टि से स्वतंत्र नहीं कहा जा सकता क्योंकि चोरी करना वास्तविक इच्छा के अनुकूल नहीं है। चोरी करना उसकी यथार्थ इच्छा प्रथम स्वार्थी इच्छा है। व्यक्ति की वास्तविक इच्छा ही समाज की सामान्य इच्छा है। अतः सामान्य इच्छा के प्रतिबुद्ध चलने पर मनुष्य कमी-भी सतोषपूर्ण जीवन नहीं बिता सकता। अपनी वास्तविक इच्छा के अनुरूप कार्य करके ही मनुष्य स्वतंत्रता का उपभोग कर सकता है इसको बतलाते हुए बोसाके ने लिखा है कि—

‘इस प्रकार स्वतंत्रता पूर्ण रूप से व्यक्तित्व का एक रूप है। स्वतंत्रता उस समय सर्वोच्च शिखर पर पहुँचती है जब हम अपने आपको पूर्ण रूप से सतुष्ट समझते हैं। इसी विचार को दार्शनिक भाषा में हम इस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं कि स्वतंत्र इच्छा यही है जिसमें व्यक्ति स्वेच्छापूर्वक कार्य करे।’

(२) स्पष्ट है कि व्यक्ति की वास्तविक इच्छा अपने-पने नहीं रहती। वह समाज के अन्य व्यक्तियों की वास्तविक इच्छा से सम्बद्ध होती है और मार्गजनिक इच्छा बन जाती है। इसका अर्थ यह हुआ कि व्यक्ति केवल समाज में ही अपना सर्वोत्तम रूप प्राप्त कर सकता है। बोसाके अपनी इस मार्गजनिक अथवा सामान्य इच्छा की परिभाषा इस तरह करता है कि सामान्य इच्छा

समाज के व्यक्तियों की वास्तविक इच्छा की ही यांग होती है। यथार्थ इच्छा एवम् वास्तविक इच्छा में संपर्प होता है। इस संपर्प में यथार्थ इच्छा नष्ट हो जाती है और वास्तविक इच्छा शेष रह जाती है। चूंकि सभी व्यक्तियों की वास्तविक इच्छा समाज के कल्याण का चिन्तन करती है, अतः उनमें कोई विरोध नहीं होता। "सामान्य इच्छा पूर्ण समाज की इच्छा है, अथवा सामाजिक व्यक्तियों की इच्छा है तथा इसका ध्येय सामान्य हित है।"

यह स्मरणीय है कि सामान्य इच्छा और समाज की इच्छा में भेद होता है। समाज की इच्छा में यथार्थ इच्छा भी सम्मिलित रहती है। इसी तरह सामान्य इच्छा में सामान्य हित पर बल दिया जाता है जबकि जन मत में सख्या पर। सामान्य इच्छा में उस सामान्य हित पर बल दिया जाता है जिसमें बहुसंख्यक एवम् अल्पसंख्यक-दोनों ही वर्गों के हित शामिल होते हैं। सामान्य इच्छा में अहित की कोई गुंजाइश नहीं होती। यह तो सदा श्रेष्ठ और शुभ है, वह केवल आदर्श इच्छा का सार है।

(२) बोसांके मानता है कि राज्य इसी सामान्य इच्छा का साकार रूप है और उसका प्रतिनिधित्व करता है। राज्य का संचालन सामान्य इच्छा के द्वारा होता है। व्यक्ति को राज्य नियमों का पालन बिना हिचकिचाहट के करना चाहिये क्योंकि वे सामान्य इच्छा पर आधारित होते हैं और सामान्य इच्छा व्यक्ति की वास्तविक इच्छा है जिसका पालन करने पर ही वह वास्तविक स्वतंत्रता का उपभोग कर सकता है। अतः राज्य की आज्ञाओं का पालन करने पर व्यक्ति परोक्ष रूप से अपनी ही आज्ञा का पालन करता है। बोसांके इसे स्वायत्त शासन की संज्ञा देता है। वह बारम्बार इस बात का आग्रह करता है कि व्यक्ति को यथार्थ इच्छा की अपेक्षा राज्य की इच्छा का पालन ही अधिक सुचारु रूप से करना चाहिये और इसी में वास्तविक स्वतंत्रता निहित है। सारांश यह है कि इस तरह "ग्रीन" के समान ही बोसांके राज्य के सिद्धान्त को इस तथ्य पर आधारित करता है कि व्यक्ति पूर्णरूप से सामान्य इच्छा से व्याप्त है और वह अपने सच्चे व्यक्तित्व की पूर्ति समाज का होकर ही कर सकता है जो कि एक सावयिक सम्पूर्ण (Organic whole) है। जहां रूसी के सामान्य इच्छा का सिद्धान्त जन-मत पर आधारित है वहां बोसांके ने उसे अधिनायकवादी बना पहिना दिया है। बोसांके के अनुसार अधिनायक भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है, अस्तु, अधिनायक की इच्छा के अनुकूल जीवन-यापन करने के लिये नागरिक को बाध्य किया जा सकता है ताकि वह वास्तविक स्वतंत्रता का उपभोग कर सके। अपने इस अर्थ में बोसांके ने सामान्य इच्छा को विकृत रूप में प्रस्तुत किया है और उसी आधार पर उग्र आदर्शवाद की रचना की है।

कोकर ने बोसांके के सिद्धान्त की विवेचना निम्न शब्दों में की है—

"बोसांके का तर्क कुछ-कुछ इस प्रकार है—मनुष्य के सच्चे व्यक्तित्व की सिद्धि उसकी वास्तविक इच्छा की अभिव्यक्ति के द्वारा ही होती है और उसकी वास्तविक इच्छा आवश्यक रूप से सामान्य इच्छा से भिन्न है जिसकी सिद्धि केवल राज्य द्वारा ही होती है। दूसरे शब्दों में, मनुष्य, एक मनुष्य के रूप में, नैतिक प्राणी है और नैतिक प्राणी के रूप में उसे ऐसी अवस्थाओं की इच्छा

करनी चाहिये जिनसे उसका नैतिक जीवन सम्भव हो सके किन्तु समाज से पृथक् रहनेवाले व्यक्ति के लिये नैतिक आचार नाम की कोई चीज नहीं है। अतः राज्य, एक 'थोड़ा जीवन' के लिये आवश्यक सामाजिक व्यवस्थाओं को कायम रखकर प्रत्येक सच्चे नैतिक व्यक्ति की इच्छा की पूर्ति कर रहा है। अतः बोसाके के विचारों के अनुसार मनुष्य का सर्वोच्च कर्तव्य अपनी सामाजिक योग्यताओं का विकास करना है। किसी व्यक्ति के जीवन या राज्य से छोटी सस्या के कार्य का मूल्य उसमें सामान्य हित के कुछ तथ्य होने के कारण ही है।”

(२) बोसाके का संस्था सिद्धान्त (Bosanquet's Theory of Institution)—बोसाके संस्थाओं को नैतिक विचारों का मूर्तरूप (Embodiment) मानता है। इस मान्यता के पीछे यस्तुतः बोसाके की समाज के सार्वजनिक जीवन की कल्पना निहित है। उसका कहना है कि मानव जीवन प्रारम्भ से अन्त तक सामाजिक है। समाज व्यक्तियों का एक ऐसा समुदाय है जो किसी सार्वजनिक सामान्य उद्देश्य से सम्बद्ध रहता है। इस सबका अर्थ यह है कि सामान्य चेतना अथवा सार्वजनिक इच्छा का आवर्ग एक जीवन मयार्थ है। उदाहरणार्थ किसी स्कूल या रेना या क्रिकेट के खेल का यदि हम लें तो उनमें से प्रत्येक एक अथवा अनेक मस्तिष्कों की क्रिया का प्रतिनिधित्व करता है। इस प्रकार संस्थाएँ नैतिक विचारों का ही साकार रूप हैं। स्वयं बोसाके के शब्दों में 'एक संस्था में एक से अधिक मस्तिष्कों का उद्देश्य या उनकी भावना निहित रहती है और वह उस भावना या उद्देश्य का कम बेसी एक स्थायी मूर्तरूप होती है संस्थाओं में व्यक्तिगत मस्तिष्कों का यह सम्मिलन होता है जिसे हम सामाजिक मस्तिष्क के नाम से पुकारते हैं। अथवा यह कहना चाहिये कि संस्थाओं में हमें आवश्यक तत्त्व मिलता है जो अपनी व्यापक संघटना में सामाजिक है लेकिन विभक्त विषयों में व्यक्तिगत मस्तिष्क है।”

बोसाके के उपरोक्त कथन से हम बड़ी सरलता से उसके संस्था संबन्धी सिद्धान्तों को निम्नलिखित हैं—

- (१) प्रत्येक सामाजिक संस्था या समुदाय मानव-मस्तिष्क की एक अद्वितीय मित्त निष्पत्ती है (The group is a complicated inter working of the mind of the individual)।

१. कोकर—भाषुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ४१८.

२. "An institution implies a purpose or sentiment of more minds than one, or a more or less permanent embodiment of it. In institutions we have that meeting point of the individual minds which is the social mind. Rather,.... we have here, the ideal substance which as a universal structure, is the social but in its differentiated class is the individual mind."

—Bosanquet : The Philosophical Theory of the State, Page 277

- (ii) समुदाय की सामूहिकता व्यक्ति के मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित होती है (The totality of the group is reflected in the mind of the individual) ।
- (iii) प्रत्येक सदस्य अन्य सदस्यों पर अपने विचारों को लादने की प्रवृत्ति रखता है ।

बोसांके का कहना है कि समाज की भिन्न-भिन्न नैतिक संस्थाएं परिवार, पड़ोसी समुदाय, राष्ट्रीय राज्य आदि हैं । इनमें राज्य सर्वश्रेष्ठ संस्था है । यह संस्था वास्तव में नैतिक आदर्श है । राज्य सब प्रकार के समुदायों अथवा सम्भासों के सन्तुलनों का स्रोत है और सभी संस्थाओं की एक प्रभावकारी आलोचना है । यह अन्य सब संस्थाओं का संचालन करता है और शांति तथा व्यवस्था बनाये रखता है । यह सभी सकीर्ण अर्थ में राज्य एक राजनैतिक संगठन है जो शक्ति का प्रयोग करता है एवं लाभकारी सामाजिक उद्योगों पर अपनी स्वीकृति की मुहर लगाता है । व्यापक अर्थ में राज्य का उद्देश्य जीवन का सार्वजनिक संगठन एवं समन्वय है । राज्य व्यावहारिक रूप में समाज का पर्याय है ।

(३) बोसांके का राज्य सिद्धान्त (Bosanquet's Theory of State)—बोसांके अपने राज्य सिद्धान्त को 'दार्शनिक' (Philosophical) नाम से सम्बोधित करता है । उसकी धारणा है कि राज्य का अग्रा निजी स्वरूप होता है जो स्वयं अपने लिये ही विचार का पात्र है । उसका उद्देश्य राज्य का अपने वास्तविक स्वरूप में अध्ययन करना है, एक आदर्श समाज की रचना करना नहीं । राज्य के जन्म और इतिहास की खोज करने से दार्शनिक सिद्धान्त का कोई सम्बन्ध नहीं है । बोसांके भी अन्य आदर्शवादियों के समान राज्य को नैतिक एवं प्राकृतिक समुदाय मानता है । उसका यह विश्वास है कि राज्य एक सर्वोच्च नैतिक संस्था है, एक नैतिक कल्पना का प्रतीक है । उसके शब्दों में, "राज्य एक नैतिक सिद्धान्त है, क्योंकि इसी में मनुष्य व्यावहारिक रूप में अपने को उत्थान एवं नैतिकता की अन्तिम स्थिति में पाता है ।"¹ बोसांके के अनुसार प्रत्येक संस्था एक निश्चित विचार और उद्देश्य को प्रकट करती है और उसमें उसका सार निहित होता है । उदाहरण के लिये कॉलेज का सार इमारत और फर्नीचर से नहीं होता अपितु एक सामान्य विचार में होता है, जिसके अर्थिक छात्र पढ़ते हैं और शिक्षक पढ़ाते हैं । कॉलेज की स्थापना से पूर्व एक निश्चित उद्देश्य का जन्म होता है जिसका मूर्तरूप हमें कॉलेज में देखने को मिलता है । इसी प्रकार मकान बनाने से पूर्व कारीगर के मस्तिष्क में एक भावना होती है जिसका मूर्तरूप मकान है । इस विचार को सामान्य भावना या सामान्य मस्तिष्क कहा जा सकता है । इन उदाहरणों से बोसांके प्रकट करता है कि राज्य का व्यक्तित्व एक विचार के रूप में ही होता है ।

1. "The state is an ethical idea because it is the final working conception of life as a whole."

बोमाके का मन है कि राज्य एक भावना है अथवा दूसरे शब्दों में वह समस्त नागरिकों के मस्तिष्क का समन्वित रूप है। प्रत्येक सत्ता सामूहिक मस्तिष्क के विचारों पर आधारित होती है। चूंकि राज्य एक सबसे बड़ी सत्ता है, अतः उसके सामूहिक मस्तिष्क का क्षेत्र सभी अन्य सत्ताओं की अपेक्षा अधिक व्यापक होता है। एक राज्य में रहनेवाले सब नागरिक उसके सदस्य होते हैं। राज्य एक सर्वोच्च एवं सर्वश्रेष्ठ संगठन है जो अन्य सभी समुदायों से उच्चतर है। राज्य के अन्तर्गत अन्य सभी सत्ताएँ आ जाती हैं। राज्य का सामूहिक मन सभी सत्ताओं से व्यापक होता है। राज्य सर्वाङ्गीण होता है। सुवृत्त दृष्टिकोण से राज्य एक राजनैतिक संगठन है जो शक्ति का प्रयोग करता है। यह ममस्त सामाजिक प्रयत्नों को जो समाज के लिये लाभदायक है, मान्यता प्रदान करता है। विस्तृत दृष्टि से राज्य "एक सामान्य संगठन तथा जीवन का सवाद (Synthesis) है जिसमें परिवार से लेकर व्यापार तक और व्यापार से लेकर चर्च तथा विश्वविद्यालय तक वे समस्त सत्ताएँ सम्मिलित हैं जो कि जीवन को निर्धारित करती हैं। इसमें ये सब केवल 'एक एकत्रीकरण के रूप में सम्मिलित नहीं होती हैं, बल्कि एक ऐसे ढाँचे के रूप में होती हैं जो कि राजनैतिक संगठन का जीवन-अर्थ प्रदान करता है, जबकि वह स्वयं इससे पारस्परिक समन्वय प्राप्त करता है जिसका परिणाम होता है प्रसरण तथा एक अधिक उदार अभिव्यक्ति।" स्पष्ट है कि सम्पूर्ण मानव जीवन राज्य के अन्तर्गत आता है। राज्य मानव जीवन का पूर्ण रूप से अभिव्यक्तिपूर्ण है। सम्य जीवन के लिए राज्य नितान्त आवश्यक है। स्वयं बोमाके का कथनानुसार—

"राज्य से हमारा अर्थ समाज की एक ऐसी इकाई से है जो अपने सदस्यों पर निरंकुश भौतिक शक्ति के द्वारा नियन्त्रण रखती हो। जैसा हम पहले कह चुके हैं, एक राष्ट्रीय राज्य एक विस्तृत संगठन है जो साधारण अनुभव से सामान्य जीवन के लिए आवश्यक है। एक बड़े समाज से इसका कोई निश्चित कर्तव्य नहीं है। यह स्वयं एक सर्वोच्च समाज है। यह समस्त नैतिक दुनिया का रक्षक है, परन्तु एक संगठित नैतिक दुनिया के भीतर एक अंश नहीं है। नैतिक सम्बन्धों के लिए एक संगठित जीवन की आवश्यकता है। परन्तु ऐसा जीवन केवल राज्य में ही सम्भव है, राज्य तथा दूसरे समाजों के सम्बन्ध में नहीं।" १२

1. Social means "a general organization the entire hierarchy ned, from the family to the trade, and from the trade to the Church and the University It includes all of them, not as a mere collection of the growths of the country, but as the structure which gives life and meaning to the political whole, while receiving from it mutual adjustment, and therefore expansion and more liberalism."

—Bosquet, op cit, Page 139

"By the state, then we mean society as a unit recognised as rightly exercising control over its members through abso-

बोसांके राज्य को जीवन का व्यावहारिक दर्शन मानते हुए समस्त समुदायों के पारस्परिक सम्बन्धों का निरीक्षण करके उनमें सुधार करता है। वह समुदायों के बीच समन्वय स्थापित करता है और उनके पारस्परिक संबंधों को निर्धारित करता है। बोसांके के अनुसार “राज्य समुदायों का समुदाय, संस्थाओं की संस्था तथा संघों का संघ है।” इसलिए वह बल प्रयोग भी कर सकता है। राज्य संगठित शक्ति का प्रतीक है जो एक सुन्दर जीवन को प्रोत्साहन देता है, किन्तु बुरे एवं असद् मार्ग पर चलनेवाले व्यक्तियों को बल प्रयोग द्वारा सन्मार्ग पर चलने के लिए बाध्य करता है। राज्य एक सर्व-अन्तर्यामी संस्था है। राज्य का कार्य-क्षेत्र सर्वव्यापी है। राज्य व्यक्तियों की स्वतन्त्रता के लिए अनिवार्य है। उसकी उपस्थिति में ही व्यक्ति सच्ची स्वतन्त्रता को उपभोग करता है। बोसांके हीगल के इस विचार से सहमत प्रतीत होता है कि राज्य के आदेशों का पालन करने से ही व्यक्ति का कल्याण सम्भव है। राज्य की आज्ञायें व्यक्ति की सामान्य इच्छा की प्रतीक होती हैं जिनमें व्यक्तियों की वास्तविक इच्छाएं अभिव्यक्त होती हैं।

बोसांके राज्य को सर्वोच्च नैतिकता का भूतिमान स्वरूप मानकर राज्य की तुलना में व्यक्ति को कम महत्वपूर्ण स्थान देता है। वह हीगल के समान ही राज्य का आदर्शोक्ति करता है। वह व्यक्ति को राज्य की दया पर ही छोड़ देता है तथा आग्रहपूर्वक यह मान्यता प्रकट करता है कि राज्य किसी एक व्यक्ति या संस्था का प्रतिनिधित्व न करके समान रूप से सम्पूर्ण जनता का प्रतिनिधित्व करता है। हीगल की भांति राज्य को सर्वव्यापी एवं सार्वभौम मानते हुए वह राज्य के विरुद्ध व्यक्ति को कोई अधिकार नहीं देता और कहता है कि राज्य के अस्तित्व में ही व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अस्तित्व है। बोसांके के मत में ऐसे किसी भी नैतिक विधान की कल्पना नहीं की जा सकती जो राज्य के ऊपर हो। ग्रीन इस बात को नहीं मानता था। ग्रीन का राज्य की अवज्ञा करने का व्यक्ति का अधिकार एक प्राकृतिक कानून की कल्पना पर आधारित था। बोसांके इस विचार को छोड़कर हीगल से सहमत हो जाता है और यह मानता है कि राज्य के कार्यों को किसी प्रकार की नैतिकता की कसौटी पर नहीं कसा जा सकता। “नैतिक संगठनों के लिये एक संगठित जीवन भी पूर्वावश्यक है किन्तु इस प्रकार का जीवन केवल राज्य के अन्दर ही सम्भव हो सकता है, उसके और अन्य समुदायों के बीच सम्बन्धों के रूप में नहीं।” मुरे (Murray) का कहना है कि, “राज्य एक

lute .physical power. The nation state, we have already suggested, is the widest organisation which by common experience is necessary to found a common life. It has no determinate function in a larger community, but is itself the supreme community, the guardian of a whole moral world, but not a factor within an organised moral world. Moral relations pre-suppose an organised life, but such a life is only within the state, not any relations between the state, and other communities.”

प्रकार का चर्च, मानवता का चर्च बन जाता है और इसकी सदस्यता एक महान् आध्यात्मिक अनुभव के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है। सक्षेप में हीगल की भांति ही बोसाके से लिये भी राज्य नागरिक के लिये अन्तिम नैतिक शक्ति है और वह नागरिकों के अन्तःकरण का संरक्षण है।¹ इस तरह राज्य बोसाके के लिए एक आवश्यकपूर्ण एवं रहस्यमयी चीज बन जाता है जिसके प्रति हमें भक्तिभाव रखना चाहिये तथापि यह नहीं भूलना चाहिये कि यह हीगल की इस आधार पर आलोचना करता है कि उसका राज्य सिद्धान्त धर्मार्थ-जीवन के तथ्यों के सर्वथा अनुरूप नहीं है। उसका तर्क था कि यदि कोई व्यक्ति एथेन्स के दाम से कहता कि एथेन्स राज्य स्वतन्त्रता की अनुभूति है तो यह एक निमग्न उपहास होता। ठीक इसी भांति आधुनिक नगरों की नरक बस्तियों (Slums) के वासी निरक्षर एवं भूख से पीड़ित मजदूरों को भी राज्य स्वतन्त्रता की प्रतिभूति नहीं दिखाई दे सकती।

बोसाके के राज्य सिद्धान्त और उसमें निहित उसकी वास्तविक मर्यादा की काकर ने बड़ी ही विद्वतापूर्ण समीक्षा करते हुए लिखा है कि—

"बोसाके ने उस सस्था के महत्त्व पर अधिक जोर देने की आवश्यकता अनुभव की जिसमें 'अन्य सब हितों एवं सस्थाओं का समावेश है और जो उन्हें सम्भव बनाती हैं।' छोटी सस्थाएँ आशिक हैं जो हमारे जीवनो के समूचे क्षेत्रों को और हमारे नागरिक अनुभवों के समूचे समूहों को छोड़ देती हैं। राज्य अपनी सदस्यता तथा योग्यता की दृष्टि से अधिक सर्वाङ्गपूर्ण होने के कारण इन छोटी सस्थाओं से नैतिक दृष्टि से श्रेष्ठतम है, वह 'सर्वोच्च समाज' (Supreme Community) है। वह समस्त सामाजिक सस्थाओं के ऊपर है, वह केवल भौतिक शक्ति द्वारा नियंत्रण ही नहीं करती, नैतिक दृष्टि से भी सर्वोच्च है। जब राज्य तथा नागरिकों में मनभेद होता है तब राज्य ही आवश्यक रूप में ठीक हाता है। मनुष्य की सच्ची नैतिकता तथा उसका सच्चा सुख मुख्य त्वर संगठित समाज में अपने नियत कर्तव्य का सन्तोषजनक रीति से पालना करने में ही है। मानवीय श्रेष्ठता इसी में है कि प्रत्येक व्यक्ति एक नागरिक होने के नाते अपना कर्तव्य पालन करे। इसकी सफलता नागरिक कर्तव्यों के पालन के साथ जुड़ी हुई है और उसका सबसे महत्वपूर्ण कर्तव्य राज्य द्वारा स्वीकृत आचार पद्धति (Modes of Conduct) के अनुरूप अपना जीवन बनाना है। अतः राज्य समाज की संगठित जीवन की रक्षा एवं सुधार के लिये जो कुछ भी आवश्यक समझे उचित रूप में कर सकता है और वही इसका एक मात्र निर्णायक है कि इसके लिये आवश्यकता किस बात की है। वह आवश्यकता (जिसका वह स्वयं ही निर्णायक है) पढ़ने पर उस समाज के प्रति भक्ति के प्रतिरिक्त, जिसका वह प्रतिनिधि है, किसी भी भक्ति की बाहरी कार्यों में अभिव्यक्ति को

1. "The state becomes for him a sort of Church, the Church is nothing else than a moral authority for the state"

रोक सकता है तथा उसका निषेध कर सकता है और वह ऐसा अवश्य करेगा ।”

(४) राज्य के कार्यों, व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक कार्यों पर बोसांके के विचार (Bosanquet on State Action and Public and Private Acts) —बोसांके ग्रीन के इस विचार से सहमत है कि राज्य का कार्य एक शुभ जीवन के मार्ग में आनेवाली बाधाओं को हटाने तक सीमित है । उसके ही कथनानुसार, “तब, हम कहते हैं कि सर्वोत्तम जीवन के लिये राज्य स्वयं कुछ नहीं कर सकता प्रत्युन केवल उसके मार्ग की बाधाओं को दूर कर सकता है ।”^१ ग्रीन की भांति ही बोसांके आग्रहपूर्वक कहता है कि यद्यपि राज्य के कार्य का तात्कालिक रूप नकारात्मक होता है किन्तु सत्य यह है कि अपनी वास्तविक क्रियाओं एवं अपने अन्तिम उद्देश्यों में वह सकारात्मक अथवा विधेयात्मक होता है । अनिवार्य शिक्षा द्वारा निरक्षरता को समाप्त करना, मदिरा के क्रय-विक्रय को नियंत्रित करके नशेवाजी को रोकना आदि राज्य के विधेयात्मक कार्य हैं क्योंकि इनका उद्देश्य अपने अन्तिम रूप में नैतिक है । इनका ध्येय मूलतः चरित्र के उन गुणों को स्वतन्त्र करना है जो बाधाओं की अपेक्षा निश्चय ही महान्तर हैं । राज्य द्वारा ऐसे कार्यों पर किसी भी उद्देश्य से करना विल्कुल न करने की अपेक्षा तो अच्छा ही है । लेकिन राज्य द्वारा ऐसे कार्य किये जाना उपयुक्त नहीं है जिनका मूल्य तभी होता है जब वे स्वतन्त्र इच्छा द्वारा निर्धारित हों । इस तरह राज्य के कार्य-सिद्धान्त में बोसांके ग्रीन से अलग नहीं है । वह ग्रीन की हां में हां मिलाते हुए यह स्वीकार करता है कि राज्य के कार्यों का केवल बाह्य पक्ष होता है । वह अपने कार्यों से “मनुष्य के अन्तःस्थल को प्रभावित करके प्रत्यक्ष रूप से उसको नैतिक नहीं बना सकता । वह अप्रत्यक्ष रूप से ही नैतिकता की वृद्धि के लिये कार्य कर सकता है ।”

राज्य के कार्यों-सम्बन्धी विचार में ग्रीन से उपरोक्त सीमा तक सहमत होते हुए भी बोसांके राज्य के कार्यों की नैतिकता का सीमांकन करते समय हीगल के निकट जा पहुँचता है । वह ऐसी किसी नैतिक प्रणाली की सत्ता में विश्वास नहीं करता जिसका राज्य से स्वाधीन होकर समाज में अस्तित्व हो, क्योंकि राज्य तो एक सम्पूर्ण नैतिक जगत का संरक्षक है, एक संगठित नैतिक जगत का तत्व नहीं । ग्रीन एक नैसर्गिक कानून की सत्ता में विश्वास करता था जो उसकी दृष्टि में एक ऐसा आदर्श अथवा कसौटी थी जिसके आधार पर नागरिक राज्य की आलोचना कर सकते हैं और उसका निर्णय कर सकते हैं । वह मानता था कि समाज में राज्य से स्वतन्त्र एक नैतिक प्रणाली का अस्तित्व होता है जिसके आधार पर व्यक्ति राज्य के कार्यों की समीक्षा कर सकता है । साथ ही वह राष्ट्रीय ईर्ष्याओं से पूर्ण, युद्ध के लिये सन्नद्ध सेनाओं से सुसज्जित यूरोपीय राज्यों की तुलना में एक

1. कोकर—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ४५६-६०

2. “We say, then, that the state as such can do nothing for the best life but hinder hindrances to it.”

अन्तर व्यवस्था का स्वयं देखना या और राज्यों की अनुमति पर प्राधारी अधिकार से यथा एक अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की कल्पना करता था। विश्व धातु की धारणा मीन के मन में स्वतन्त्र जीवन के अधिकार का उपमिदान था और भी उसके विचारों की सैद्धान्तिक भूमि। लेकिन बोसाके यहाँ ग्राम से सहमत नहीं था। वह तो इस बात पर बस देता था, "नैतिक सम्बन्धों के लिये एक संगठित जीवन की पूर्ण आवश्यकता है; लेकिन ऐसा जीवन केवल राज्य के अन्तर्गत है, राज्य तथा अन्य समुदायों के बीच सम्बन्धों में नहीं।" उसने विचारों की आधारभूमि तो यही थी कि बड़े समुदाय से राज्य के कोई निश्चित कृत्य नहीं हैं। राज्य स्वयं सर्वोच्च समुदाय है जो नैतिकता का परम सरसक है किन्तु स्वयं संगठित नैतिक विश्व का अंग नहीं है।

अपने उपरोक्त विचारों के परिणामस्वरूप ही बोसाके ने सार्वजनिक और व्यक्तिगत कार्यों (Public and Private Acts) में भेद प्रकट किया है। उदाहरण के लिये वह कहता है कि यदि एक व्यक्ति हत्या करता है तो यह एक व्यक्तिगत कार्य है, किन्तु यदि एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र से युद्ध छेड़ देता है या ऋण लौटाने से इन्कार कर देता है तो यह सार्वजनिक कार्य है। इन दोनों स्थितियों में किये गये अपराधों की मात्रा में भेद है। वह तर्क देता है कि व्यक्ति स्वार्थ के बशीभूत होकर नीच कार्य करता है किन्तु राज्य व्यक्तियों के नैतिक हित के उद्घाटन को ध्यान में रखकर कार्य करता है, अतः यदि वह युद्ध भी लड़ता है तो अपराध नहीं करता। इसी आधार पर बोसाके युद्ध का पक्ष लेता है और हीगेनियन विचारधारा के बहुत समीप पहुँच जाता है। बोसाके के व्यक्तिगत और सार्वजनिक कार्यों के इस भेद से स्पष्ट है कि चोरी करना, हत्या करना, झूठ बोलना, व्यक्तिगत द्वेष रखना आदि सार्वजनिक कार्य नहीं हो सकते क्योंकि ऐसे कार्यों में समाज की कोई रुचि नहीं हो सकती और न ही ऐसे कार्य करनेवाला व्यक्ति इस आधार पर उनकी ठीक बता सकता है कि वे उसके कार्य न होकर राज्य के कार्य हैं। किन्तु युद्ध, ऋण का जख्त किया जाना या उससे इन्कार किया जाना आदि सार्वजनिक कार्य हैं जो चोरी तथा हत्या से सर्वथा भिन्न हैं। ये कार्य व्यक्तिगत द्वेष के कारण नहीं किये जाते। इन कार्यों में नैतिक व्यवस्था को किसी एक व्यक्ति के द्वारा, जो अपने जीवन तथा रक्षा के लिये राज्य पर निर्भर होता है, भग नहीं किया जाता। सार्वजनिक कार्य राज्य के होते हैं जो जनता का रक्षक होता है। राज्य के कार्यों का इस तरह नैतिक निर्णय नहीं हो सकता जिस तरह व्यक्तिगत कार्यों का होता है। राज्य का व्यक्तिगत अनैतिकता का अपराध नहीं समझा जा सकता। व्यक्तिगत आधार पर राज्य कार्यों की आलोचना करना त्रुटिपूर्ण है। यह अवश्य है कि अपने उत्तरदायित्व को पूर्ण करने के लिये राज्य जो कार्य करता है, उनकी आलोचना की जा सकती है। सार्वजनिक

1. "Moral relations presuppose an organised life, but such a life is only within the state, not in relations between the state and other communities."

कार्य को अनैतिक कार्य तब कहा जा सकता है जबकि वे अंग जो राज्य के निम्न कार्य करने हैं, अपने सार्वजनिक कार्यों में न्याय तथा व्यवस्था को लावना प्रदर्शित करने हैं। बोसांके मानना है कि यदि सार्वजनिक कार्य "समाज के न्याय समर्थन के माध्यम से किये जाते हैं और वे अनैतिक होने के कारण तब तो राज्य का 'मान्यता तथा एनिटान के न्यायानय के मामले' निर्णय होगा।" राज्य के कार्यों का व्यक्तिगत न्यायानय में निर्णय नहीं हो सकता। राज्य के कार्य आनोचनीय हैं। सकते हैं लेकिन यह स्वीकार्य नहीं है कि उनका भी उन्ही प्रकार निर्णय किया जाय जिस तरह कि प्राइवेट नागरिकों का। कहने का नाम यह है कि राज्य के अधिकारी या अनिकाता जो अनैतिक कृत्य करते हैं, उन कृत्यों के लिये राज्य को दोषी नहीं ठहराया जा सकता।

(२) बोसांके के दण्ड सम्बन्धी विचार (Bosanquet on Punishment)—दण्ड-नीति सम्बन्धी अपने मिद्धान्त में बोसांके ग्रीन से कुछ पृथक् हो जाता है। बोसांके का दृष्टिकोण ग्रीन की अपेक्षा अधिक धनात्मक (Positive) है।¹ ग्रीन के अनुसार दण्ड का मूल स्वरूप प्रतिरोधात्मक (Deterrent) होने के साथ साथ प्रतिकारात्मक (Retributive) तथा सुधारात्मक (Reformative) भी है। ग्रीन के इस मिद्धान्त में थोड़ा संशोधन करते हुए बोसांके कहता है कि दण्ड के प्रतिकारात्मक, प्रतिरोधात्मक, तथा सुधारात्मक मिद्धान्तों में भेद करना और अन्य को छोड़कर उनमें से किसी एक को सही मान लेना निरर्थक है। "दण्ड आक्रमण के विरुद्ध प्रतिक्रिया है। आक्रमण एक आघात है और साथ ही साथ वह एक गतरा है और चरित्र का द्योतक है, इसलिये उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया, अर्थात् दण्ड द्वारा एक ही साथ दण्ड का प्रतिकार, सतरे का प्रतिरोध तथा चरित्र को सुधारने का प्रयास होना चाहिये।"

बोसांके की मान्यता है कि संस्थाओं को आलोचना प्रदान करनेवाले के रूप में राज्य मुख्यतः दण्ड शक्ति का आगार है। यह पहले उपदेश, समझौता आदि नीति का आधार लेकर किन्तु सफल न होने पर दमन यंत्र का यह निश्चयात्मक प्रयोग करेगा। किन्तु इस प्रकार का दमन और नियंत्रण अन्तिम अस्त्र है और अन्य साधनों की विफलता के बाद ही उसका प्रयोग होता है। बोसांके का कथन है कि ऑस्टिन ने संप्रभुता को दण्ड बन से तद्रूप कर दिया है किन्तु इसका (संप्रभुता का) वास्तविक रूप यह है कि समस्त संस्थाओं की क्रियात्मकता में ही यह निवास करती है।

बोसांके का विश्वास है कि समाज विरोधी तत्व दण्ड के द्वारा ही दूर किये जा सकते हैं। दण्ड से अपराधी का सुधार होना चाहिये। लेकिन वह उसके निषेधात्मक पक्ष से सहमत नहीं है। वह दण्ड के उद्देश्य तथा

1. Bosanquet seems to differ from Green in assigning to punishment a peculiarly positive quality, which modifies the general theory of the negative character.

स्वरूप को विधेयात्मक या धनात्मक (Positive) मानता है। उसका दण्ड-सिद्धान्त एक मनोवैज्ञानिक धारणा पर आधारित है। व्यक्ति के शरीर के अन्दर एक मूढम प्रवाहशीलता का अस्तित्व होता है तथा व्यक्ति के शरीर में जो कार्य अर्द्ध-चेतनावस्था में हुआ करते हैं उनकी अभिव्यक्ति बाह्य क्षेत्र में होती है। बोसाके एक उदाहरण द्वारा अपने मन्व्य को स्पष्ट करता है। मान लीजिये कि आप किसी रास्ते पर चले जा रहे हैं और विचारों में निमग्न हैं। तभी आपको एक ठोकर लगती है। इस घटना का प्रभाव आपके मस्तिष्क के चेतन भाग पर पड़ता है। परिणामस्वरूप आप पुनः उस रास्ते से जाने के पूर्व सावधान हो जाते हैं। दण्ड की भी यही प्रवृत्ति है वह भी इसी प्रक्रिया को जागृत करता है। जब कोई व्यक्ति अपराध करता है या किसी के साथ कोई दुर्व्यवहार करता है तो जो दण्ड उसे मिलता है उससे उसके चेतन मस्तिष्क पर एक प्रकार का धक्का लगता है। इस धक्के के लगने से अपराधी का मस्तिष्क ठिकाने पर आ जाता है और वह अपराध की पुनरावृत्ति न करने का निश्चय कर लेता है। स्पष्ट है कि बोसाके के मतानुसार दण्ड इस अभिप्राय से नहीं प्रतिपादित किया जाता कि उस दण्ड के कारण मन्व्य में वैसी गलियाँ दण्डित मनुष्य नहीं करेगा, प्रत्युत दण्ड इसलिये दिया जाता है कि चेतना के जागरण के कारण मनुष्य पुनः वैसी गलियों करने के प्रति सावधान रहेगा। डॉ० बार्कर ने इस सम्बन्ध में लिखा है कि—

“इस प्रकार दण्ड का अर्थ यह हो सकता है (यह नहीं कि मैं भविष्य में अपराध इसलिए न करूँ क्योंकि मुझे फिर से ऐसा धक्का लगने का भय है कि मैं भविष्य में सुलन न करूँ क्योंकि मैं अपने पापों से आ गया हूँ, आदतों की पूर्ण प्रणाली की मेरी चेतना जागृत हो चुकी है और ऐसी चेतना के प्रकाश में मैंने यह अनुभव कर लिया है कि मेरे अपराध करने का क्या अर्थ है।”¹

इस तरह बोसाके ने दण्ड में विसंशय रूप से एक विधेयात्मक गुण के दर्शन किये हैं, लेकिन इसका कोई कारण नहीं हो सकता कि राज्य द्वारा किये हुए अन्य बाध्यकारी कार्यों में यह गुण वर्तमान न हो। बोसाके के कथनानुसार ‘यह साधना मारी भूल है कि राज्य द्वारा प्रयुक्त शक्ति केवल अपराधियों को सप्त रखने तक ही सीमित है। इसका उमके घटकों के मन पर स्फूर्तिजनक प्रभाव पड़ता है।’ इस भाँति बोसाके राज्य-कार्य के उस नकारात्मक स्वरूप में, जिस पर ग्रीन ने इतना बल दिया है, मशोधन करता है।

1. “Thus punishment may mean, not that henceforth I cease to have slips because I fear to experience a like shock again, but that henceforth I cease to have slips because I have come to my senses, have had my consciousness of the meaning of a whole system of habits awakened, and have realised, in the light of such consciousness, what my offending means.”

बोसांके के दर्शन की आलोचना और मूल्यांकन (Criticism and Estimate of Bosanquet's Thought)

इसमें कोई सन्देह नहीं कि बोसांके का ब्रिटिश आदर्शवादियों में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। किन्तु उसका दर्शन विद्वानों को विभिन्न दृष्टियों से त्रुटिपूर्ण लगा है और उसकी काफी आलोचना हुई है।

हाबहाउस बोसांके का कटु आलोचक है। उसका कथन है कि बोसांके की यथार्थ इच्छा एवं वास्तविक इच्छा (Actual will and Real will) के मध्य कोई स्पष्ट अन्तर नहीं दिखाई देता। वह यथार्थ को वास्तविक तथा वास्तविक को यथार्थ मानने का पक्षपाती है। बोसांके के अनुसार वैयक्तिक वास्तविक इच्छा सामाजिक इच्छाओं एवं शक्ति की एकता में व्यक्त होती है। किन्तु हाबहाउस उसके इस मत से सहमत नहीं है। उसे बोसांके का यह कथन बड़ा उपहासमय प्रतीत होता है कि एक चोर की वास्तविक इच्छा (Real will) राज्य कर्मचारियों द्वारा जेल में बंद होने की है, लेकिन उसकी यथार्थ इच्छा उसे चोरी के लिये प्रेरित करती है। हाबहाउस के अनुसार स्थिति इससे बिल्कुल उल्टी है। चोर की जो इच्छा उसे चोरी करने हेतु प्रेरित करती है वही उसकी पूर्ण इच्छा है, फिर चाहे उसे यथार्थ इच्छा कह कर पुकारा जाय अथवा वास्तविक इच्छा कहा जाय। इन दोनों इच्छाओं में कोई भी स्पष्ट विभाजन नहीं किया जा सकता। वास्तव में इच्छा को 'यथार्थ' और 'वास्तविक' दो अलग-अलग रूप में मानना शब्दों के साथ खिलवाड़ करना है। किन्तु यह आलोचना बलशाली होते हुए भी पूर्णतः न्याय संगत नहीं मानी जा सकती क्योंकि बोसांके ने इन शब्दों का प्रयोग पारिभाषिक अर्थ किया है। हम जीवन में यह अनुभव करते हैं कि हमारा कोई कार्य ठीक वैसा ही नहीं होता जैसा दूसरा होता है। अस्तु, बोसांके का भेद उचित ही कहा जा सकता है। अपनी पुस्तक 'The Metaphysical Theory of the state' में स्वयं हाबहाउस ने अपनी आलोचना में संशोधन करते हुए बोसांके द्वारा किये गये विभेद को स्वीकार किया है, यद्यपि वह 'यथार्थ' और 'वास्तविक' के स्थान पर 'अस्थायी' और 'स्थायी' ('Transitory and Permanent in place of Actual and Real') शब्दों की प्रयोग करते हैं।

बोसांके राज्य सस्था को तब अत्यधिक महत्व दे देता है जब वह यह कहता है कि "बड़े समुदाय में राज्य के कोई निश्चित कृत्य नहीं हैं, राज्य स्वयं सर्वोच्च समुदाय है, नैतिकता का परम संरक्षक है, किन्तु संगठित नैतिक विश्व का अंग नहीं है।" इस प्रकार का विचार अथवा दृष्टिकोण तो राज्य को अनुत्तरदायी एवं निर्दयी बना देता है। बोसांके राज्य की अति-महत्ता पर इतना बल देता है कि व्यक्ति एवं उसकी स्वतन्त्रता निर्ममतापूर्वक कुचल दी जाती है। बोसांके की दृष्टि में, राज्य के अधिकारी या अभिकर्ता जो अनैतिक कृत्य करते हैं, उन कृत्यों के लिए राज्य को दोषी नहीं ठहराया जा सकता। लेकिन, वास्तव में, राज्य के कृत्यों और राज्य के अभिकर्ताओं के कृत्यों (कार्यों) के मध्य भेद करना कठिन और अस्वाभाविक है। निःसन्देह शासन, राज्य का अभिकर्ता है, तथापि राज्य अमूर्त सस्था है जबकि शासन वास्तविक सत्य है। इस तरह शासन के कृत्य वस्तुतः राज्य के ही कृत्य हैं। अतः "यदि

कोई नागरिक अपने राज्य को व्यक्तिगत हानियों के लिये उत्तरदायी ठहरा सकता है, तो फिर ऐसा राज्य जिस पर वैधिक उत्तरदायित्व प्रभावी है, नैतिक उत्तरदायित्वों से अपने आप को अलग नहीं रख सकता, बसों कि राज्य के नैतिक उत्तरदायित्व स्थापित किये जा सकते हैं।¹ बोसाके का राज्य यदि अपने अभिवर्तनों के कृत्यों के लिये उत्तरदायी नहीं है, तो वह अनुत्तरदायी और अत्याचारी हो जाता है, विशेष रूप से इसलिये कि बोसाके ने राज्य और समाज के बीच भेद नहीं किया है। बोसाके एक ऐसे चरमतावादी राज्य की कल्पना करता है जो व्यक्ति के नैतिक उत्थान के बदले उसके विकास को कुण्ठित कर देता है।

होबहाउस का कथन है कि बोसाके का यह मत, कि राज्य सामान्य इच्छा (General will) का प्रतिरूप है, असंगत है। राज्य व्यक्तियों के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का प्रतिनिधि नहीं हो सकता। ऐसा समय भी सकता है जबकि वास्तविक इच्छा (Real will) की विरोधी बन जाय।

पुनः, होबहाउस के ही अनुसार बोसाके की यह अमानक भूल है कि उसने राज्य और समाज के अन्तर को नहीं पहिचाना तथा व्यावहारिक दृष्टि से वह व्यक्ति का राज्य में विलीन कर देता है। यह विचार प्रतिक्रियावादी है और मानव स्वतन्त्रता एवं प्रगति का विरोधी है। राज्य और समाज दो भिन्न-भिन्न सत्ताएँ हैं जिन्हें समानाधिकार मानकर चलना चलत है।

बोसाके के सामाजिक बुद्धि अथवा सगठन सम्बन्धी विचारों का आक्षेप करते हुए आइवर ब्राउन (Ivor Brown) ने लिखा है कि "राज्य को एक एक सामाजिक सगठन के रूप में धारण करना जो उसका निर्माण करने वाली व्यक्तिगत सत्ताओं से उच्चतर स्थिति में हो मूलतः एक अप्रवा-सवादी धारणा है।"² इसी लक्षक ने साथ कहा है कि, "यदि सामाजिक सगठन के भिन्नान्त का दृढ़तापूर्वक प्रमाण किया जाय तो उसका परिणाम होगा राज्य की एक अश्रुतपूर्व दासता।"³ यद्यपि आइवर ब्राउन के इन कथनों में पर्याप्त बल है परन्तु फिर भी इस विषय पर बोसाके के विचार इस दृष्टि से अधिक परिपक्व प्रतीत होते हैं कि समाज के व्यक्तियों में शारीरिक दृष्टि

1 "If a citizen can thus treat its own state as legally responsible for damages, it is difficult to see why a state which can undergo legal responsibility should not also undergo moral responsibility, if there is any body of moral opinion to affix responsibility."

—Barker : op cit, Page 65

2 "If the state as a social organism, transcends its component parts, it is funda-

mentally : Theory, Pages 144-45

3 "If the concept of the social organism is rigorously com-plied, the result is state slavery on an unparalleled scale"

—Ivor Brown . op cit 148

कोई नागरिक अपने राज्य को व्यक्तिगत हानियों के लिये उत्तरदायी ठहरा सकता है, तो फिर ऐसा राज्य जिस पर वैधिक उत्तरदायित्व प्रभावी है, नैतिक उत्तरदायित्वों से अपने आप को अलग नहीं रख सकता, वरतें कि राज्य के नैतिक उत्तरदायित्व स्थापित किये जा सकते हैं।¹ बोसाके का राज्य यदि अपने अधिकारियों के कृत्यों के लिये उत्तरदायी नहीं है, तो वह अनुत्तरदायी और अत्याचारी हो जाता है, विशेष रूप से इसलिये कि बोसाके ने राज्य और समाज के बीच भेद नहीं किया है। बोसाके एक ऐसे चरमतावादी राज्य की कल्पना करता है जो व्यक्ति के नैतिक उत्थान के बदले उसके विकास को कुण्ठित कर देता है।

हॉबहाउस का कथन है कि बोसाके का यह मत, कि राज्य सामान्य इच्छा (General will) का प्रतिरूप है, असंगत है। राज्य व्यक्तियों के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का प्रतिनिधि कभी नहीं हो सकता। ऐसा समय भी सकता है जबकि वास्तविक इच्छा (Real will) की विरोधी बन जाये।

पुनः, हॉबहाउस के ही अनुसार बोसाके की यह भयानक भूल है कि उसने राज्य और समाज के अन्तर को नहीं पहिचाना तथा व्यावहारिक दृष्टि से वह व्यक्ति का राज्य में विलीन कर देता है। यह विचार प्रतिज्ञावादी है और मानव स्वतन्त्रता एवं प्रगति का विरोधी है। राज्य और समाज दो भिन्न-भिन्न सत्ताएँ हैं जिन्हें समानाधिकार मानकर चलना गलत है।

बोसाके के सामाजिक बुद्धि अथवा सगठन सम्बन्धी विचारों का आलोचन करते हुए माइवर ब्राउन (Myor Brown) ने लिखा है कि "राज्य को एक एस सामाजिक सगठन के रूप में धारणा करना जो उसका निर्माण करने वाली व्यक्तिगत सत्ताओं से उच्चतर स्थिति में हो मूलतः एक अप्रजातन्त्रवादी धारणा है।"² इसी लक्षक ने आगे कहा है कि, "यदि सामाजिक सगठन के सिद्धान्त का दृढ़तापूर्वक प्रयोग किया जाय तो उसका परिणाम होगा राज्य की एक अभूतपूर्व दासता।"³ यद्यपि माइवर ब्राउन के इन कथनों में पर्याप्त बल है परन्तु फिर भी इस विषय पर बोसाके के विचार इस दृष्टि से अधिक परिपक्व प्रतीत होते हैं कि समाज के व्यक्तियों में शारीरिक दृष्टि

1 "If a citizen can thus treat its own state as legally responsible for damages, it is difficult to see why a state which can undergo legal responsibility, should not also undergo moral responsibility, if there is any body of moral opinion to affix responsibility."

—Barker : op cit, Page 65

2 "If the state is a social organism, transcending its parts, it is impossible to compose it, in funda-

ment, its parts. : Theory, Pages 144-45

3 "If the concept of the social organism is rigorously applied, the result is state slavery on an unparalleled scale"

—Myor Brown . op cit 148

से पृथक्करण है। वे एक दूसरे से अलग हैं। लेकिन बुद्धि की दृष्टि से उनमें पर्याप्त एकता है। एक शरीर की अपेक्षा बुद्धि के आधार पर व्यक्तियों को अधिक पृथक् नहीं कर सकते। इसीलिए बोसांके ने सामाजिक बुद्धि की धारणा स्वीकार की प्रतीत होती है। उसका यह विचार सत्य है कि समाज के बिना मनुष्य अपना जीवन नहीं प्राप्त कर सकता। मानवीय प्रकृति का निर्माण समाज के अन्तर्गत ही होता है।

बोसांके अन्तर्राष्ट्रीयवाद में कोई विश्वास प्रकट नहीं करता। वह राष्ट्रीय राज्य की कल्पना को अपना उद्देश्य मानकर आगे बढ़ता है जो अनुचित है एवं अशुद्ध है। राष्ट्रीय राज्य की मानवता का अन्तिम ध्येय (Final goal of humanists) नहीं माना जा सकता। बोसांके यह भूल जाता है कि सभ्यता के विकास के साथ साथ मानवता की एक दिन अन्तर्राष्ट्रीयता को अपना उद्देश्य बनाना होगा। १९१६ का राष्ट्र संघ और १९४५ का संयुक्त राष्ट्र संघ (जो आज भी वर्तमान है) मानवता के अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण का प्रमाण हैं। बोसांके युद्ध की अवस्था में राज्य को अपराधी नहीं मानता है अतः उस पर युद्ध-प्रती होने का भी दोष लगाया जाता है, यद्यपि इसमें संशय नहीं है।

उपरोक्त आलोचनाओं के होते हुए भी बोसांके के विचार आदर्शवादी चिन्तन में अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। बोसांके का विशाल पांडित्य तथा उसकी समन्वयकारिणी प्रतिभा उसके ग्रंथों से व्यक्त होती है। अपने ग्रंथ (The philosophical Theory of the State) के तृतीय संस्करण में उसने लीग ऑफ नेशन्स का महत्व स्वीकार कर इस बात का परिचय दिया कि उसका मस्तिष्क नूतन विकासों का तत्त्व समझ सकता था।

बोसांके का सबसे बड़ा अनुदाय एवं महत्व इस बात में है कि वह काफी हद तक इस बात को स्पष्ट करने में सफल हो गया कि व्यावहारिक मामलों में राज्य सामाजिक चेतना का प्रतिनिधित्व करता है और सामाजिक चेतना अन्य कुछ नहीं, व्यक्ति की नैतिक चेतनाओं का सामूहिक स्वरूप है। बोसांके ने यह भी अधिक स्पष्टतापूर्वक बतला दिया है कि राज्य एक ऐसा सम्बास है जिससे हमें अधिकतम सुरक्षा मिल सकती है और आदर्शवादी विचारधारा एक ऐसी मानसिक अभिरुचि है जिसमें हम यह विचार नहीं करते कि वर्तमान परिस्थितियाँ और सम्बास क्या हैं, बल्कि यह विचार करते हैं कि उन्हें कैसा होना चाहिये। आदर्शवादियों के नेता प्लेटो ने यही किया, अरस्तू ने यही किया, हीगल और काण्ट ने यही किया तथा ग्रीन, ब्रेडले और बोसांके ने भी इन्हीं की परम्परा का अनुकरण किया। बोसांके के दर्शन का महत्व इसलिये भी है कि उसने राज्य और समाज में एक विशाल अन्तर की स्थापना की है। उसके दृष्टिकोण को बार्कर ने इस तरह व्यक्त किया है कि "राज्य का क्षेत्र-यांत्रिक क्रिया का है, उसकी स्फूर्ति का आधार बल है, उसकी कार्यपद्धति में कठोरता है, जबकि समाज का क्षेत्र-स्वेच्छापूर्ण सहयोग है, उसकी स्फूर्ति का आधार सद्भावना है, उसकी कार्य पद्धति में लचीलापन है"। राज्य और समाज को सामाज्यतया प्रयोज्यवादी षब्द समझते हुए भी

1. "The area of state is rather that of mechanical action, its curghforce, its method rigidity, while the area of society is

बोसांके के इन दोनों में विभेद स्थापित करते हुए हीगल भादि अन्य विचारकों की तरह इधर-उधर मटका नहीं है। वस्तुतः ब्रिटिश भादर्शवादी विचारधारा के विवास में बोसांके का अमर स्थान है। वह ग्रीन के सिद्धान्तों को लेकर चलता है और उन्हें अधिक पूर्ण हीगलवाद की दिशा में विकसित करता है। उसका यह प्रयत्न हाथ, लाक, बेंचम, पिल तथा स्वे-सर के व्यक्तिवाद और उदारवाद के विरुद्ध राज्य की धारणा को पुनर्जीवित करने का एक सकल्पबद्ध प्रयास है।

ग्रीन और बोसांके (Green and Bosanquet)

ग्रीन और बोसांके—ये दो अग्रज विचारक भादर्शवाद के दो छोरों का प्रतिनिधित्व करते हैं। समय की दृष्टि से यद्यपि ग्रीन पहले आता है पर विचारों की क्रमबद्धता के अनुसार उसका दर्शन बोसांके के हीगलवादी दर्शन से अधिक स्पष्ट, सुन्दरतर तथा प्राधुनिकता के अधिक निकट है। इन दोनों भादर्शवादियों में अनेक स्थानों पर कुछ विचार साम्य है, किन्तु साथ ही ऐसे स्थानों की भी कमी नहीं है जहाँ ये एक दूसरे को फूटी भाव से भी नहीं देख सकते।

समानतायें (Resemblances)—दोनों के विचारों में मुख्य समानतायें सक्षेप में ये हैं—

(१) दोनों ही विचारक अपने दर्शनों के मुष्कन में ग्रीक दर्शन से प्रेरणा लेकर प्रवृत्त हुए हैं तथा रुसो, काण्ट, हीगल भादि भादर्शवादी पूर्वजों का प्रभाव दोनों ही के दर्शन पर स्पष्ट रूप से सक्षित होता है।

(२) दोनों ही राज्य को अनिवार्य और स्वाभाविक मानते हैं, जिसका उद्देश्य व्यक्ति का नैतिक विकास करना है।

(३) राज्य को एक नैतिक सस्था मानने के अतिरिक्त ये दोनों ही राज्य को नियेधात्मक कार्य (Negative functions) देना चाहते हैं, जिसके कारण इन दोनों के राज्य का स्वरूप तथा कार्य क्षेत्र बहुत कुछ भिन्न होते हुए भी काफी समान हैं।

(४) ये दोनों ही जर्मन भादर्शवादियों द्वारा पूजे गये निरकुश राजतन्त्र (Absolute Monarchy) के विरोधी हैं। स्वभावतः अंग्रेज होने के नाते दोनों को ही अपनी प्रतिनिधित्वपूर्ण सस्थाओं से प्रेम तथा मोह है।

अन्तर (Differences)—दोनों के विचारों में मुख्य अन्तर सक्षेप में ये हैं—

(१) ग्रीन नागरिकों को राज्य के अत्याचारों तथा पथ-भ्रष्ट होने पर उसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार देता है, जिसके कारण उसका राज्य

voluntary co-operation, its energy that of goodwill, its method that of elasticity."

—Barker: op cit, Page 71

निरंकुश अथवा सर्वसत्तावादी नहीं कहा जा सकता जबकि बोसांके हीगेलियन विचारधारा में विश्वास करता हुआ राज्य को अनियन्त्रित अधिकार देता है।

(२) दण्ड के विषय में ग्रीन और बोसांके में मतभेद है। दोनों दण्ड के निरोधात्मक सिद्धान्त (Deterrent Theory) में विश्वास करते हैं, किन्तु बोसांके दण्ड के मनोवैज्ञानिक पक्ष (Psychological aspect) पर पर्याप्त बल देता है।

(३) युद्ध तथा अन्तर्राष्ट्रीयतावाद के विषय में ग्रीन एक उदारतावादी तथा विश्व संस्थाओं के अस्तित्व में विश्वास करनेवाला है किन्तु बोसांके हीगल से प्रभावित होने के कारण राष्ट्रीय राज्य को अन्तर्राष्ट्रीय संघ में शामिल होने की आज्ञा नहीं देता।

(४) बोसांके का मत है कि केवल जीवन तथा महत्तर जीवन के मध्य सदैव संघर्ष की भावना रहती है और इस संघर्ष को टालना कोई सरल कार्य नहीं है। मनुष्य मात्र किसी निश्चित व्यवस्था में सुगठित न होकर विशृङ्खलित अधिक है, अतः वे किसी विश्व संघ की स्थापना नहीं कर सकते। ग्रीन इससे उल्टा मानता है।

(५) बोसांके राज्य को समस्त नैतिक विश्व का संरक्षक मानता है (A guardian of the whole moral world) और कहता है कि वह नागरिकों के प्रति नैतिक रूप से उत्तरदायी है। अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों के बिना भी नागरिकों की रक्षा करना उसका कर्तव्य है। किन्तु ग्रीन राज्य को समस्त नैतिक विश्व का एक तत्व मात्र मानता है, जिसे अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों का निष्ठा के साथ पालन करना चाहिये।

QUESTIONS

Q. 1. Explain the fundamental tenets of Kant's Political Philosophy.

कॉण्ट के राजनीतिक दर्शन के आधारभूत सिद्धान्तों की व्याख्या कीजिये।

Q. 2. Discuss the ideas of Kant on duty, rights and moral liberty of an individual and assess his importance as the founder of Modern Idealist School.

कर्तव्य, अधिकार और व्यक्ति की नैतिक स्वतंत्रता सम्बन्धी कॉण्ट के विचारों की विवेचना कीजिये तथा आधुनिक आदर्शवादी स्कूल के संस्थापक के रूप में उसके मूल्यों को आकिये।

Q. 3. "Kant's doctrines to the origin and nature of the State." Discuss.

राज्य के उद्भव और प्रकृति के सम्बन्धी कॉण्ट के सिद्धान्तों पर चर्चा कीजिये।

मात्र काट की शब्दावली की घोषणा में रत्ना हुआ इसी का सिद्धान्त है और शासन-सम्बन्धी इसका विश्लेषण मान्देस्ब्यू के विचारों की पुनरावृत्ति है। विवेचना कीजिये।

Q. 4. Give a critical estimate of the Philosophy of Kant.

कॉण्ट के दर्शन का आलोचनात्मक मूल्यांकन कीजिये।

Q. 5. "The supreme power in the State has only rights and no duties towards the subject." (Kant) Discuss.

"राज्य में सर्वोच्च शक्ति के प्रजा के प्रति केवल अधिकार हैं, कोई कर्तव्य नहीं।" विवेचना कीजिये।

Q. 6. What are the peculiarities of the political philosophy of Hegel?

हीगल के राजनीतिक दर्शन की क्या विशेषताएँ हैं?

Q. 7. Write a note on the Hegelian dialectical method.

Q. 8. "The significance of Hegel's thought centres about two points-the dialectic as a method and the idealization of the nation state as the guiding principle in the history of civilization." Elucidate.

"हीगल के विचारों का महत्व दो बातों पर केन्द्रित है-प्रणाली के रूप में द्वन्द्ववाद और सम्यता के इतिहास के निर्देशक सिद्धान्त के रूप में राष्ट्रीय राज्य का आदर्शिकरण।" व्याख्या कीजिये।

Q. 9. How does Hegel distinguish between the Civil Society and the State?

हीगल नागरिक समाज और राज्य में किस अन्तिम अन्तर प्रकट करता है।

Q. 10. Write Hegel's views on war and freedom. Is it correct to say that "freedom consists in the perfect obedience

to the perfect laws of the perfect State." Explain your answer clearly.

युद्ध और स्वतन्त्रता पर हीगल के विचार लिखिए। क्या यह कहना सही है कि "स्वतन्त्रता पूर्ण राज्य के पूर्ण कानूनों के पूर्ण पालन में निहित है।" स्पष्टतापूर्वक अपना उत्तर लिखिये।

Q. 11. Successful wars have prevented civil broils and strengthened the international power of State." (Hegel) Comment.

"सफल युद्धों ने नागरिक विद्रोहों को रोक कर राज्यों की आन्तरिक शक्ति को संगठित और बलशाली बनाया है।" विवेचना कीजिये।

Q. 12. Barker says that in place of Kantian conception of freedom which he criticised as negative, limited and subjective, Hegel sketched a more positive and objective conception of freedom a less individualistic conception of the State."

"Describe Hegel's conception of freedom and show it is more positive and objective than Kantian conception.

Do you find any thing objectionable about Hegelian conception of freedom.

बार्कर का कथन है कि कॉन्ट की स्वतन्त्रता की धारणा को नकारात्मक, सीमित और आत्मगत बताते हुये हीगल ने वैयक्तिक स्वतन्त्रता को अधिक विधेयात्मक और तथ्य प्रधान परिभाषा प्रस्तुत की है तथा राज्य के सिद्धान्त का कम व्यक्तिवादी धारणा प्रकट की है।

हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा का वर्णन कीजिये और बताइये कि कॉन्ट की धारणा के विरुद्ध यह अधिक विधेयात्मक और तथ्य प्रधान किस प्रकार है?

क्या आप हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में कोई आपत्तिजनक बात पाते हैं?

Q. 13. Hegel in opposition to Kant, sketched a more positive and objective conception of freedom, and a less individualistic conception of the State"—(Barker)

Elucidate the above and describe the Hegelian conception of freedom and that of State. Also explain how the Hegelian conception of freedom is more positive and objective than Kantian conception.

"कॉन्ट के विरुद्ध हीगल ने वैयक्तिक स्वतन्त्रता की अधिक विधेयात्मक और तथ्य प्रधान परिभाषा प्रस्तुत की है और राज्य की कम व्यक्तिवादी धारणा व्यक्त की है।"

उपरोक्त कथन की व्याख्या कीजिये और स्वतन्त्रता एवं राज्य के सम्बन्ध में हीगल की धारणा स्पष्ट करिये। साथ ही यह भी बताइये कि कॉन्ट के विरुद्ध हीगल की स्वतन्त्रता की अधिक विधेयात्मक और तथ्य प्रधान परिभाषा किस प्रकार है?

Q. 14. Explain and criticise Hegel's views on liberty of individual.

वैयक्तिक स्वतन्त्रता पर हीगल के विचारों की आलोचनात्मक व्याख्या कीजिये ।

Q. 15 What were the views of Hegel on History, Freedom and the State ? Assess his contribution to Political Philosophy.

इतिहास स्वतन्त्रता और राज्य पर हीगल के क्या विचार थे ? राजनीतिक दर्शन में उसके अनुदाय का मूल्यांकन कीजिये ।

Or

Explain and criticise Hegel's views on the nature of State and freedom.

राज्य की प्रकृति तथा स्वतन्त्रता पर हीगल के विचारों की व्याख्या एवं आलोचना कीजिये ।

Q. 16 "Freedom is the distinct quality of man. To renounce one's freedom is to renounce one's humanity, not to be free is therefore a renunciation of one's human rights and even of one's duties. Nothing sort of a State is the actualization of freedom" (Hegel) Discuss

"स्वाधीनता मनुष्य का एक विशिष्ट गुण है, जिसे प्रत्याकार करना उसकी मनुष्यता को प्रत्याकार करना है । इसलिये स्वाधीन होने का अर्थ है अपने अधिकारों व कर्तव्यों को तिलाजलि दे देना क्योंकि राज्य के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु स्वाधीनता का प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकता ।" व्याख्या कीजिये ।

Q. 17 "Hegelian state, in practice implies spiritual servitude, bodily conscription wars for national interests and the devotion of human beings to Leviathan in peace and Moloch in war" (Ivor Brown) Comment

"व्यावहारिक दृष्टि से हीगल के सिद्धान्त का अर्थ है आत्मिक दासता, दैहिक आधीनता अनिवार्य सैनिक भर्ती, राष्ट्रीय हितों के लिये युद्ध और शान्तिकाल में मनुष्यों द्वारा सिविलियन दैत्य की उपासना, और युद्ध काल में मोलोक की उपासना ।" विवेचना कीजिये ।

Q. 18 How did Hegel influence the development of the modern Political Thought of the west ?

हीगल ने पश्चिम के आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के विकास को किस प्रकार प्रभावित किया ?

Q. 19 "Political Hegelianism starting with the Landable object of ushering in the march of God on earth ended by paving the way for godless dictators" Comment.

"राज्य को पृथ्वी पर ईश्वर का आवमन बताने के उद्देश्य से शुरू होने वाला राजनीतिक हेगलवाद नास्तिक निरकुशों या तानाशाहों के लिये मार्ग प्रशस्त करते हुए समाप्त हुआ ।" विवेचना करिये ।

Q. 20 "Hegel's mind was haunted by the question of German unification Hence he did not hesitate to merge the

individual into the State. He even sacrificed the individual at the alter of the State." (Sabine). Discuss.

“हीगल का मस्तिष्क जर्मनी के एकीकरण के प्रश्न से चिन्तित था, अतः उसने व्यक्ति को राज्य में विलीन करते समय कुछ भी हिचकिचाहट नहीं दिखलाई। वह राज्य की वेदी पर व्यक्ति का बलिदान चढ़ा देता है।” विवेचना कीजिये।

Q. 21. “Hegel—declared that the state was an end, or rather the end in itself and that individuals were merely means of an end. The end bring the glorification of the State of which they happened to be members.” (Mc Govern). Explain.

“हीगल ने घोषित किया कि राज्य स्वयं एक अन्तिम लक्ष्य है और उसके नागरिक उस लक्ष्य की पूर्ति में साधन मात्र रहते हैं। यह लक्ष्य अधिकांशतः उस राज्य की गौरव वृद्धि से सम्बन्धित रहता है, जिसके वे सदस्य होते हैं।” व्याख्या कीजिये।

Q. 22. “Hegel is the father of totalitarian ideologies.” Examine and discuss this statement carefully.

“हीगल सर्वाधिकारवादी सिद्धान्तों का पिता है।” इस कथन की परीक्षा और समीक्षा सावधानी से कीजिये।

Q. 23. “Through the dialectic as revised by Marx he became the source of the new proletarian, radicalism, culminating in Communism which has steadily attended to displace the older middle class liberalism.” Describe the influence of Hegel.

“मार्क्स द्वारा पुनर्घोषित द्वन्द्ववाद ने उसे श्रमिकों में नई सुधारवाद भावना का जन्मदाता मान लिया। उसकी इस विचारधारा ने शीघ्र ही साम्यवाद का रूप धारण कर लिया और इससे प्रेरित होकर श्रमिकों ने मध्यवर्गी उदारवाद का अन्त करके अपने निरंकुशवादी सत्ता की स्थापना का प्रयास आरम्भ कर दिया।” हीगल के प्रभाव का वर्णन कीजिये।

Q. 24. “Kant started from the individual consciousness, Hegel from the world of externalized knowledge and of organised institutions.” (Vaughan) Comment.

“काण्ट ने अपना चिन्तन व्यक्तिगत चेतना से आरम्भ किया था, लेकिन हीगल ने बाह्य ज्ञान और संगठित संस्थाओं की दुनियां से।” विवेचना कीजिये।

Q. 25. “Analytical criticism is the dominant idea of Kant's, the keynote of Hegel's achievement is Evolution.” Comment.

“व्याख्यात्मक आलोचना काण्ट के दर्शन का मुख्य विचार है और हीगल की सफलता का केन्द्रबिन्दु है विकास।” विवेचना कीजिये।

Q. 26. Discuss briefly the political philosophy of T. H. Green.

टी० एच० ग्रीन के राजनैतिक दर्शन की संक्षेप में विवेचना करिये।

Q. 27. "The political philosophy of Thomas Hill Green is a queer mixture of liberalism and idealism" Discuss

"ग्रीनका राजनीतिक दर्शन उदारवाद और भादर्शवाद का विविध सम्मिश्रण है।" विवेचना कीजिये।

Q. 28. How far did T. H. Green succeed in combining German Idealism with British Liberalism?

ग्रीन जर्मन भादर्शवाद को ब्रिटिश उदारवाद के साथ संयुक्त करने में कहा तक सफल हुआ?

Q. 29. T. H. Green's thought is regarded as combining the best Utilitarianism and Idealism. Discuss

ग्रीन का चिन्तन उपयोगितावाद और भादर्शवाद का सर्वोत्तम संयुक्तीकरण है। विवेचना कीजिये।

Q. 30. "T. H. Green's views on individualism are in what respect any sense individualist?"

राज्य के कार्य के क्षेत्र और उसकी प्रवृत्ति के बारे में ग्रीन के विचारों की व्याख्या कीजिये। बोभावे ग्रीन में किस रूप में मिश्र है? क्या वह किसी भी रूप में व्यक्तिवादी है?

Q. 31. "Human consciousness postulates liberty, liberty involves rights, rights demand the state" Explain.

"मानव चेतना स्वतन्त्रता चाहती है स्वतन्त्रता में अधिकार निहित है और अधिकार राज्य की माँग करते हैं।" व्याख्या कीजिये।

Q. 32. "It is a moral ideal" this statement the ideas of Green.

"राज्य का एक अनिवार्य नैतिक मूल्य है और वह नैतिक है।" इस कथन से प्राणधान एवं नैतिक प्राणी है। इस कथन में ग्रीन के विचारानुसार राज्य के बस धर्मों की विवेचना कीजिये।

Q. 33. Explain and discuss Green's views on the functions of the State.

राज्य के कार्यों के विषय में ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये।

Q. 34. "Law can only enjoin or forbid motives" Discuss

"कानून केवल कारणों पर प्रतिबन्ध लगा सकता है।" विवेचना कीजिये।

Q. 35. "The function of Government is to create a condition in which morality shall be possible" Discuss

"सरकार का कार्य है दशावस्था की सृष्टि करना जिसमें नैतिकता संभव हो सके।" विवेचना कीजिये।

Q. 36. Discuss the duties of a State in accordance with the ideas of Green.

ग्रीन के विचारों के अनुसार राज्य के कर्तव्यों की विवेचना कीजिये ।

Q. 37. "The function of government is to maintain conditions of life in which morality shall be possible, and morality consists in the disinterested performance of self-imposed duties." (T. H. Green). Discuss Green's views on the proper sphere of state activity.

"शासन का कार्य जीवन की उन दशाओं को बनाये रखना है जिनमें नैतिकता सम्भव होगी, और नैतिकता स्व-थोपित कर्तव्यों के नि स्वार्थ संपादन में निहित है ।" राज्य के कार्यों के उचित क्षेत्र पर ग्रीन के विचार प्रकट कीजिये ।

Q. 38. "The State has no positive function of making its members better; it has the negative moral function of removing the obstacles which prevent them from making themselves better." Examine the statement carefully.

"राज्य का यह विधानात्मक कार्य नहीं है कि वह अपने नागरिकों को अधिक अच्छा बनाए, उसका निषेधात्मक कार्य उन बाधाओं को दूर करना है जो उन्हें स्वयं अपने आपको अच्छा बनाने से रोकती हैं ।" इस कथन की विवेचना कीजिये ।

Q. 39. Discuss Green's views on punishment and the right of State to promote morality.

दण्ड पर और नैतिकता की वृद्धि के राज्य के अधिकार पर ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये ।

Q. 40. Under what conditions does Green justifies rebellion against the State.

यह बताइये कि ग्रीन किन दशाओं में राज्य-विद्रोह न्याय-संगत समझता है ।

Q. 41. "The rational of property, as we have seen, is that every one should be secured in the power of getting and keeping the means of realising a will which in possibility is a will directed to social good. Whether any one's will is, actually and positively so directed, does not affect his claim to the power." Discuss Green's views on Property.

"सम्पत्ति का वास्तविक महत्व यह है कि प्रत्येक नागरिक को इसके माध्यम से अपनी अन्तरात्मा को सुरक्षित रखने एवं सुधारने का एक समुचित अवसर मिलता है । इसके अतिरिक्त सम्पत्ति रखने वाले लोग ही समाज की वास्तविक शक्ति के स्तम्भ होते हैं ।" सम्पत्ति पर ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये ।

Q. 42. "Will, not force, is the basis of State." Explain and discuss.

"राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है ।" व्याख्या और विवेचना कीजिये ।

Q. 27. "The political philosophy of Thomas Hill Green is a queer mixture of liberalism and idealism" Discuss!

"ग्रीनका राजनीतिक दर्शन उदारवाद और आदर्शवाद का विचित्र सम्मिश्रण है।" विवेचना कीजिये।

Q. 28. How far did T. H. Green succeed in combining German Idealism with British Liberalism?

ग्रीन जर्मन आदर्शवाद को ब्रिटिश उदारवाद के साथ संयुक्त करने में कहां तक सफल हुआ?

Q. 29. T. H. Green's thought is regarded as combining the best Utilitarianism and Idealism. Discuss

ग्रीन का चिन्तन उपयोगितावाद और आदर्शवाद का सर्वोत्तम संयुक्तीकरण है। विवेचना कीजिये।

Q. 30. Discuss Green's views on individualism. In what respect is he an individualist?

राज्य के कार्य के क्षेत्र और उसकी प्रवृत्ति के बारे में ग्रीन के विचारों की व्याख्या कीजिये। बोनाके ग्रीन स किस रूप में मिश्र है? क्या वह किसी भी रूप में व्यक्तिवादी है?

Q. 31. Discuss Green's views on liberty. In what respect is he a libertyist?

Q. 32. Discuss Green's views on the State. In what respect is he a statist?

"राज्य का एक महत्त्वपूर्ण नैतिक मूल्य है और वह मूल्य है। राज्य नैतिक उद्देश्य से प्राणवान एक नैतिक प्राणी है।" इस कथन को प्रकाश में ग्रीन के विचारानुसार उस के वक्तव्यों की विवेचना कीजिये।

Q. 33. Explain and discuss Green's views on the functions of the State.

राज्य के कार्यों के विषय में ग्रीन के विचारों की व्याख्या एवं विवेचना कीजिये।

Q. 34. "Law can only enjoin or forbid certain acts, it can not enjoin or forbid motives" Discuss

"कानून कुछ कार्यों पर प्रतिबन्ध लगा सकता है, किन्तु यह उद्देश्यों पर प्रतिबन्ध नहीं लगा सकता।" विवेचना कीजिये।

Q. 35. The function of Government is to maintain conditions in which morality shall be possible. Comment

'सरकार का कार्य उन दशावस्थाओं की सृष्टि करना है, जिनमें नैतिकता संभव हो सके।' विवेचना कीजिये।

Q. 36. Discuss the duties of a State in accordance with the ideas of Green.

ग्रीन के विचारों के अनुसार राज्य के कर्तव्यों की विवेचना कीजिये ।

Q. 37. "The function of government is to maintain conditions of life in which morality shall be possible, and morality consists in the disinterested performance of self-imposed duties." (T. H. Green). Discuss Green's views on the proper sphere of state activity.

"शासन का कार्य जीवन की उन दशाओं को बनाये रखना है जिनमें नैतिकता सम्भव होगी, और नैतिकता स्व-योपित कर्तव्यों के निःस्वार्थ संपादन में निहित है ।" राज्य के कार्यों के उचित क्षेत्र पर ग्रीन के विचार प्रकट कीजिये ।

Q. 38. "The State has no positive function of making its members better; it has the negative moral function of removing the obstacles which prevent them from making themselves better." Examine the statement carefully.

"राज्य का यह विधानात्मक कार्य नहीं है कि वह अपने नागरिकों को अधिक अच्छा बनाएँ, उसका निषेधात्मक कार्य उन बाधाओं को दूर करना है जो उन्हें स्वयं अपने आपको अच्छा बनाने से रोकती हैं ।" इस कथन की विवेचना कीजिये ।

Q. 39. Discuss Green's views on punishment and the right of State to promote morality.

दण्ड पर और नैतिकता की वृद्धि के राज्य के अधिकार पर ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये ।

Q. 40. Under what conditions does Green justifies rebellion against the State.

यह बताइये कि ग्रीन किन दशाओं में राज्य-विद्रोह न्याय-संगत समझता है ।

Q. 41. "The rational of property, as we have seen, is that every one should be secured in the power of getting and keeping the means of realising a will which in possibility is a will directed to social good. Whether any one's will is, actually and positively so directed, does not affect his claim to the power." Discuss Green's views on Property.

"सम्पत्ति का वास्तविक महत्व यह है कि प्रत्येक नागरिक को इसके माध्यम से अपनी अन्तरात्मा को सुरक्षित रखने एवं सुधारने का एक समुचित अवसर मिलता है । इसके अतिरिक्त सम्पत्ति रखने वाले लोग ही समाज की वास्तविक शक्ति के स्तम्भ होते हैं ।" सम्पत्ति पर ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये ।

Q. 42. "Will, not force, is the basis of State." Explain and discuss.

"राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है ।" व्याख्या और विवेचना कीजिये ।

Q. 43. Explain Green's conception of Sovereignty of the State in the light of his thesis, "Will, not force is the basis of the State."

"राज सत्ता का आधार जन-इच्छा है, शक्ति नहीं"। इस सूत्र के प्रकाश में राज्य की सप्रभुता के ग्रीन के सिद्धान्त की व्याख्या कीजिये।

Q. 44. "There can be no right to disobey the State except in the interests of the State." (T. H. Green) Discuss.

"राज्य के हितों के सिवाय राज्य को अवज्ञा करने का कोई अधिकार नहीं हो सकता।" विवेचना कीजिये।

there sustainer, and thus as the agent of the general will, that the sovereign power must be presented to the minds or the people if it is to command habitual loyal obedience and obedience will scarcely be habitual unless it is loyal and not forced." Discuss.

"प्रभु को यह नहीं समझ लेना चाहिये, कि वह देनेवाली शक्ति उसके अधिकार में है, बरन उसको यह समझना चाहिये कि वह राजनैतिक समाज का सरक्षक है, इस प्रकार वह राजनैतिक समाज और सामान्य इच्छा का सरक्षक है। सर्वोच्च शक्ति का प्रभाव समस्त व्यक्तियों के मस्तिष्क पर होना चाहिये, यदि वह यह भाषा करता है कि समस्त व्यक्ति स्वामाधिक रूप से उसके आदेशों का पालन करें तो ऐसा आज्ञापालन उस समय तक स्वामाधिक नहीं हो सकता, जब तक उसमें शक्ति न हो। भय के कारण आज्ञाओं का पालन शक्ति-पूर्ण आज्ञापालन के अन्तर्गत नहीं आ सकता।" विवेचना कीजिये।

Q. 46. Discuss Green's views on sovereignty. Is the state absolute and omnipotent according to him?

सप्रभुता पर ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये। क्या उसके अनुसार राज्य निरंकुश और सर्वशक्तिमान है?

Q. 47. What are Green's views on liberty?

स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में ग्रीन के विचार क्या हैं?

Q. 48. Write a critical note on Green's Positive Freedom.

ग्रीन के सकारात्मक स्वतन्त्रता पर आलोचनात्मक लेख लिखिये।

Q. 49. "He begins from, always clings to and finally ends in the Kantian doctrine of the free will in virtue of which man always wills himself as end." (Barker)

Discuss Green's views on liberty keeping the above statement in view.

"वह कान्ट के इस विचार से शुरू करता है कि मनुष्य को इच्छा स्वतन्त्र है और वह एक साध्य है। कान्ट के इसी विचार के साथ ग्रीन अपना विचार समाप्त करता है।"—बार्कर

उपरोक्त कथन के प्रकाश में स्वतन्त्रता पर ग्रीन के विचारों की विवेचना कीजिये।

Q. 50. Discuss Green's views on liberty. How are Kant's and Green's views on liberty differentiated? Also compare Hegel's and Green's views on liberty.

ग्रीन के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की विवेचना कीजिये। कान्ट और ग्रीन के स्वतन्त्रता विषयक विचारों में क्या अन्तर है? ग्रीन और हीगल के स्वतन्त्रता विषयक विचारों की भी तुलना कीजिये।

Q. 51. "Here, then, is Green's achievement, that he gave English-man something more satisfying than Benthamism at a price they were prepared to pay, that he left Liberalism a faith instead of an interest, that he made Individualism moral and social and Idealism civilised and safe." (Wayper). Assess the contribution of Green in the light of this statement.

"ग्रीन ने अंग्रेजों को वेन्यम के सिद्धान्त से भी अधिक मूल्यवान् सिद्धान्त ऐसे मत पर दिया जिसको अंग्रेज चुकाने के लिये तैयार थे। उसने उदारवाद को एक रुचिवाले विषय की अपेक्षा एक विश्वास में परिवर्तित कर दिया। उसने ध्यक्तिवाद को एक मानसिक तथा सामाजिक कप प्रदान किया तथा आदर्शवाद को सम्य एवं सुरक्षित समाज में परिवर्तित कर दिया। कम से कम अंग्रेज उसकी इस देन को तुच्छ नहीं समझ सकते।" (वेपर) इस कथन के प्रकाश में ग्रीन के अनुदाय का मूल्यांकन कीजिये।

Q. 52. Describe the main elements of Bosanquet Political Thought.

बोसांके के राजनैतिक चिन्तन के मुख्य तत्वों का वर्णन करिये।

Q. 53. Explain and discuss Bosanquet's ideas on the nature and functions of the State.

राज्य की प्रकृति और कार्यों के बारे में बोसांके के विचारों की व्याख्या व विवेचना कीजिये।

Q. 54. "The effectual action of the State... seems necessarily to be confined to the removal of obstacles."

Compare and contrast the views of Green and Bosanquet on the functions of State.

राज्य के कार्यों के बारे में ग्रीन और बोसांके की तुलना कीजिये।

Q. 55. "We say, then, that the state as such can do nothing for the best life but hindrances to it." (Bosanquet) Discuss.

"तब हम कहते हैं कि सर्वोत्तम जीवन के लिये राज्य स्वयं कुछ नहीं कर सकता किन्तु केवल उसके मार्ग की बाधाओं को दूर कर सकता है।" विवेचना कीजिये।

Q. 56. "The state becomes for him a sort of Church, the Church of humanity, and membership of it is nothing else than a great spiritual experience. In short for Bosanquet as for Hegel, the state is the ultimate moral authority for the citizen, the keeper of his civic conscience." Comment.

उसके लिये राज्य "एक प्रकार का चर्च, मानवता का चर्च बन जाता है, और उसकी सदस्यता एक महान् आध्यात्मिक अनुभव के अतिरिक्त और

कुछ नहीं है। संक्षेप में, होयल की भांति ही बोसार्ने के लिये भी राज्य नागरिक के लिये अन्तिम नैतिक शक्ति है, उसके नागरिक अन्तःकरण का सरदार है।" विवेचना कीजिये।

Q. 57. "Bosanquet seems to differ from Green in assigning a modified action."

जाता है, दण्ड पर।

Q. 58. "His (Bosanquet's) 'conception of the state as a social organism, transcending all the individual organisms that compose it, is fundamentally indemocratic." (Ivor Brown) Discuss.

करना मे हो, स्थिति

Q. 59. Discuss Bosanquet's (1) Doctrine of will, (2) Theory of institution।
बोसार्ने के इच्छा सिद्धान्त और संस्था-सिद्धान्त की विवेचना कीजिये।

organised life, between how far do

"नैतिक सम्बन्धों से बिना ऐसा जीवन के बीच सम्बन्धों में नहीं।"

SUGGESTED READINGS

1. *Alexander Gray* : The Socialist Tradition.
2. *Barker Ernest* : Political Theory in England from Spencer to Today.
3. *Catlin George* : A History of the Political Philosophies.
4. *Coker, F. W.* : Readings in Political Philosophy.
5. *Carl, J. Friedrich* : Philosophy of Kant.
6. *Doyle* : A History of Political Thought.
7. *Dunning* : A History of Political Theories.
8. *Ebentein, William* : Political Thought in Perspective.
9. *Gettle* : History of Political Thought.
10. *Joad* : Modern Political Theory.
11. *Mc Govern* : From Luther to Hitler.
12. *Maxey* : Political Philosophies.
13. *Vaughan* : History of Political Thought.
14. *Wayper* : Political Thought.
15. *Aris, R.* : History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815.
16. *Barker, Earnest* : Political Thought in England.
17. *Bosanquet* : Philosophical Theory of the State.
18. *Brinton, C.* : English Political Thought in the Nineteenth Century London.
19. *Brown, I.* : English Political Theory.
20. *Dewey, J.* : German Philosophy and Politics.
21. *Fairbrother, W. H.* : The Philosophy of T. H. Green.
22. *Hallowell* : Main Currents of Modern Political Thought.
23. *Hobhouse* : The Metaphysical Theory of the State.
24. *Joad* : Guide to Morals and Politics.
25. *Lancaster* : Masters of Political Thought.
26. *Mc Jaggart, J.M.E.* : Studies in Hegelian Cosmology.
27. *Ritchie, D.G.* : Darwin and Hegel.
28. *Sabine* : A History of Political Theory.
29. *Stace* : The Philosophy of Hegel, London.
30. *Wright* : A History of Modern Philosophies.
31. *Coker* : Recent Political Thought.
32. *Halder, Hiralal* : Neo Hegelians.

33. *Murray* . Studies in the English Social and Political Thinkers of the 19th Century.
34. *Hobhouse, L. T.* : Social Evolution and Political Theory.
35. *Mc Ivor* : The Modern State.
36. *Metz, Rudolf* : A Hundred Years of British Philosophy
37. *Bradley* . Philosophical Theory of the State
38. *Garner* Political Science and Government
39. *Green* : Lectures on the Principle of Political Obligation.
40. *Gettel, R. G.* . History of Political Thought

PART - THIRD



विकासवादी विचारक (The Evolutionists)

७. हर्बर्ट स्पेन्सर

८. वेजहॉट, विलास, मैक्डूगल

हर्बर्ट स्पेन्सर

(HERBERT SPENCER)

(1820-1903)



उपयोगितावादी एवं आदर्शवादी दिग्गजों पर चर्चा के बाद अब हम १९वीं सदी की एक अन्य विचारधारा पर आते हैं जो वैज्ञानिक विचारधारा के नाम से प्रख्यात है। इसने भी उपयोगितावादी एवं आदर्शवादी चिन्तन के समान ही १९वीं शताब्दी के राज दर्शन को व्यापक रूप में प्रभावित किया। इस विचारधारा के दार्शनिकों ने मानव जीवन की व्याख्या प्राकृतिक विज्ञान के शब्दों में (Interpretation of human life in terms of natural science) करने का प्रयास किया। उन्होंने राजनीति को दो विभिन्न दृष्टिकोणों से देखा। यदि हर्बर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) जीवशास्त्रीय व्याख्या (Biological explanation) का जनक था तो बेजहाट (Bagehot) मनोवैज्ञानिक व्याख्या (Psychological explanation) का अग्रदूत था। स्पेन्सर १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध का सबसे असाधारण प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति था जिसने आचारशास्त्र एवं राजनीतिशास्त्र को जीवन के नियमों के विज्ञान के समान और उनका एक अंग माना और अपने विकासवादी दर्शन द्वारा भौतिकशास्त्र तथा जीवशास्त्र जैसे दो विभिन्न विषयों को एक साथ ग्रन्थित कर समन्वित करने की चेष्टा की। बेजहाट ने सामाजिक तथा राजनीतिक व्यापार के प्रति मनोवैज्ञानिक पद्धति को ग्रहण किया जिसे अन्य अनेक ब्रिटिश, फ्रेंच एवं अमेरिकन विद्वानों ने विकसित किया। प्रस्तुत अध्याय में स्पेन्सर के दर्शन पर ही विचार किया जायगा।

हर्बर्ट स्पेन्सर

(Herbert Spencer)

[1820-1903]

संक्षिप्त जीवन परिचय—हर्बर्ट स्पेन्सर की मरणान्त १९वीं शताब्दी के सर्वाधिक महत्वपूर्ण राजनैतिक दार्शनिकों में की जाती है। मैक्सी (Maxey) ने उसे "विक्टोरियन इंग्लैंड और विक्टोरियन अमेरिका का सरस्वत" कहकर

"The great political superstition of the past was the divine right of kings. The great political superstition of the present is the divine right of parliaments"

—Spencer

"In spite of a hundred pages of analogy, Spencer ultimately bows the social organism out of doors. He is not content with cutting it in pieces, he sends it into exile."

—Barker

पुस्तकों के पेशगी मूल्य आदि की घन राशि पर निर्वाह करना रहा। किन्तु ज्यों ज्यों समय बीतता गया, उसकी पुस्तकों की इंग्लैण्ड और अमेरिका में अच्छी विक्री होने लगी। यद्यपि आर्थिक दृष्टि से वह अब शोचनीय दशा में न रहा, किन्तु अजीर्ण, स्नायु-दुर्बलताओं आदि के कारण उसका स्वास्थ्य विगड़ता गया। १८६८ ई० से वह ब्राइटन में एक सुन्दर और सम्मानित मकान में निवास करने लगा और वहीं सन् १९०३ में यह बहुमुखी प्रतिभा का घनी व्यक्ति इस नश्वर संसार से चल बसा।

रचनाएं (Works)—स्पेन्सर ने जीवन के आरम्भ में ही अपने भावी जीवन की योजना की रूपरेखा बना ली थी। बाद के जीवन में उसने इस रूपरेखा में केवल रंग ही भरा किन्तु मौलिक सिद्धान्तों पर अपने विचारों में कभी भी परिवर्तन नहीं किया। अपनी इस बौद्धिक दृढ़वादिता के कारण तन्त्रियों के वर्णन में उसकी कुछ त्रुटियां रह गई। लेकिन इतना होने पर भी “स्पेन्सर का संश्लिष्ट दर्शन १९वीं शताब्दी के बुद्धिवाद का एक आश्चर्यजनक चमत्कार था। इसमें भौतिकशास्त्र से लेकर नीतिशास्त्र तक ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को समाविष्ट कर लिया गया था। स्पेन्सर ने इस दर्शन को दस जिल्दों में लिखा और उसे यह कार्य पूरा करने में ३५ वर्ष लगे। ग्रंथ की आरम्भिक रूपरेखा तथा ग्रंथ के अन्तिम खण्ड में कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं हुए। तुलना की दृष्टि से १७वीं शताब्दी का प्राकृतिक विधि का दर्शन ही इसके सामने ठिक सकता है।”^१

स्पेन्सर ने न केवल पुस्तकें ही लिखीं बल्कि लेख, निबन्ध और पुस्तिकाएं भी लिखीं। उसकी विचारधारा के दर्शन निम्नलिखित पुस्तकों, लेखों, निबन्धों आदि में होते हैं :—

1. The Proper Sphere of Government. (1842)
2. Social Statics. (1850)
3. Theory of Population. (1852)
4. Art of Education. (1854)
5. Education (1861)
6. The Social Organism (1860)
7. Specialized Administration. (1871)
8. Principles of Psychology. (1855)
9. Descriptive Sociology.
10. Principles of Sociology (1878-80)
11. Sins of Legislators.
12. Synthetic Philosophy.
13. Justice (1891)
14. Principles of Ethics (1891)
15. Man Versus the State (1884)
16. Essays (Three Volumes).
17. Autobiography (Three Volumes).

हर्बर्ट स्पेन्सर के राजनीतिक विचार प्रमुखतः हमें उसके ग्रंथों ‘Social

सम्बोधित किया है। उसके दर्शन को यद्यपि प्राप्त अधिक नहीं पड़ा जाता और न ही उसे पूर्वानुसार महत्व ही दिया जाता है किन्तु फिर भी वह मृत नहीं है और उसमें तब तक जीवन प्रवाहित होता रहेगा जब तक "स्वतन्त्रता बनाम प्रभुत्व" (Freedom versus Authority) की समस्या का समाधान शेष है। ब्रिंटन (Brinton) स्पेंसर को "विचारों का विक्रेता" (A salesman of ideas) कहकर पुकारता है जिसके सामान को हम और अधिक पसंद नहीं करते किन्तु फिर भी जिसका सामान विक्रय के लिये रखा हुआ है। इसमें कोई संशय नहीं कि वह १९वीं शताब्दी के विकासवाद (The 19th Century Evolutionism) का प्रमुख प्रवक्ता था।

हर्बर्ट स्पेंसर एक अत्यन्त ही हठी अध्यापक का पुत्र था। उसका जन्म २७ अप्रैल, १८२० को हुआ था। उसे औपचारिक रूप से बहुत कम शिक्षा मिली थी, परन्तु वह स्वशिक्षित व्यक्ति बना। वास्तव में उसके जीवन ने निराली ही सोचियों को पार किया था। हर्नशा के सुन्दर शब्दों में स्पेंसर "एक मनुष्य इतना नहीं था जितना कि एक औद्योगिक साधक, और उसकी इहलोक यात्रा एक अस्तित्व था, जीवन इतना नहीं।"^१ स्पेंसर वह प्राणी था जिसने जीवन में कभी प्रेम नहीं किया और न ही 'कभी' विवाह ही किया। किसी कालेज और विश्वविद्यालय में नियमित शिक्षा प्राप्त करने से वंचित वह एक स्वशिक्षित और स्व-निर्मित मनुष्य था। उसकी विमर्शपूर्ण गीष्पराही बुद्धि ने जीवन भर उसका साथ दिया। अपने बाल्यकाल में ही वह मशीनों की तरफ आकर्षित हुआ और अनेक आविष्कारों के विषय में उसने अन्वेषण किये। १७ वर्ष की आयु में वह एक रेसवे इंजीनियर बना और लगभग १० वर्ष तक बड़ी ही दक्षतापूर्वक वह अपने इस कार्य पर लगा रहा। इस अवधि के मध्य उसने गम्भीर अध्ययन किया और विभिन्न महत्वपूर्ण पत्र पत्रिकाओं में उसने अपने अनेक लेख भेजे। सन् १८४८ में उसे सुप्रसिद्ध पत्रिका 'Economist' के उपसंपादक का स्थान मिल गया। इस सुविश्वान पत्रिका में उस समय के कुछ प्रतिष्ठित और महत्वपूर्ण व्यक्तियों की रचनाएँ प्रकाशित होती थी। परन्तु स्पेंसर को हक्सले (Huxley), टिन्डल (Tyndall) न्यूमन, (Newman) और इलियट (Eliot) जैसे महान् प्रतिभाशाली व्यक्तियों के सम्पर्क में आने का सुप्रबन्ध प्राप्त हुआ। उनके साथ विचार विमर्श ने उसके जिज्ञासु मस्तिष्क को बहुत प्रेरणा दी। १८५३ तक वह इस पत्रिका के उप-संपादक के रूप में कार्य करता रहा। तत्पश्चात् उसने अपना सम्पूर्ण समय एक अपनी सम्पूर्ण शक्ति लेखन कार्य में और सापण देने में लगाने का निश्चय किया। उसने अनेक पुस्तकें लिहीं और काफी बड़ी संख्या में लेख भी लिखे। प्रारम्भ में उसे कोई विशेष ध्यान प्राप्त नहीं हो सका और वह सम्बन्धियों द्वारा दी गई आर्थिक सहायता एवं हिनेवियों द्वारा दिये गये उसकी

1. Brinton : English Political Thought in the 19th Century, Page .39.

2. Spencer "was not so much a man as an intellectual organism and his passage through this world rather an existence than a life."

पुस्तकों के पेशगी मूल्य आदि की घन राशि पर निर्वाह करना रहा। किन्तु ज्यों ज्यों समय बीतता गया, उसकी पुस्तकों की इंग्लैण्ड और अमेरिका में अच्छी विक्री होने लगी। यद्यपि आर्थिक दृष्टि से वह अब शोचनीय दशा में न रहा, किन्तु अजीर्ण, स्नायु-दुर्बलताओं आदि के कारण उसका स्वास्थ्य बिगड़ता गया। १८६८ ई० से वह ब्राइटन में एक सुन्दर और सम्मानित मकान में निवास करने लगा और वहीं सन् १९०३ में यह बहुमुखी प्रतिभा का घनी व्यक्ति इस नश्वर संसार से चल बसा।

रचनाएं (Works)—स्पेन्सर ने जीवन के आरम्भ में ही अपने भावी जीवन की योजना की रूपरेखा बनाली थी। बाद के जीवन में उसने इस रूपरेखा में केवल रंग ही भरा किन्तु मौलिक सिद्धान्तों पर अपने विचारों में कभी भी परिवर्तन नहीं किया। अपनी इस बौद्धिक दृढ़वादिता के कारण तन्त्रों के वर्णन में उसकी कुछ त्रुटियां रह ही गईं। लेकिन इतना होने पर भी "स्पेन्सर का संश्लिष्ट दर्शन १९वीं शताब्दी के बुद्धिवाद का एक आश्चर्यजनक चमत्कार था। इसमें भौतिकशास्त्र से लेकर नीतिशास्त्र तक ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को समाविष्ट कर लिया गया था। स्पेन्सर ने इस दर्शन को दस जिल्दों में लिखा और उसे यह कार्य पूरा करने में ३५ वर्ष लगे। ग्रंथ की आरम्भिक रूपरेखा तथा ग्रंथ के अन्तिम खण्ड में कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं हुए। तुलना की दृष्टि से १७वीं शताब्दी का प्राकृतिक विधि का दर्शन ही इसके सामने टिक सकता है।"¹

स्पेन्सर ने न केवल पुस्तकें ही लिखीं बल्कि लेख, निबन्ध और पुस्तिकाएं भी लिखीं। उसकी विचारधारा के दर्शन निम्नलिखित पुस्तकों, लेखों, निबन्धों आदि में होते हैं :—

1. The Proper Sphere of Government. (1842)
2. Social Statics. (1850)
3. Theory of Population. (1852)
4. Art of Education. (1854)
5. Education (1861)
6. The Social Organism (1860)
7. Specialized Administration. (1871)
8. Principles of Psychology. (1855)
9. Descriptive Sociology.
10. Principles of Sociology (1878-80)
11. Sins of Legislators.
12. Synthetic Philosophy.
13. Justice (1891)
14. Principles of Ethics (1891)
15. Man Versus the State (1884)
16. Essays (Three Volumes).
17. Autobiography (Three Volumes).

हर्बर्ट स्पेन्सर के राजनीतिक विचार प्रमुखतः हमें उसके ग्रंथों 'Social

Statics', 'Man versus the State', 'The Proper Sphere of Government', 'Political Institutions' तथा 'Principles of Sociology' में मिलते हैं।

स्पेन्सर की रचनाओं का ससार की अनेक भाषाओं में अनुवाद हुआ और उसकी स्याति की दुइन्मी न केवल यूरोप और अमेरिका ही में बल्कि चीन और जापान में भी बड़ी। यह 'बौद्धिक सावयव' (स्पेन्सर) उन गिने-चुने दार्शनिकों में से एक था जिसकी यह पताका उनके जीवन काल में ही स्वदेश और विदेश समी जगह सहलाई। लेकिन यह एक आश्चर्यजनक तथ्य है कि लगभग ५० वर्ष तक स्पेन्सर की जो दशान प्रणाली विद्वानों और विचारकों का आकर्षण केन्द्र बनी रही वह मात्र अध्ययन की दृष्टि से लोकप्रिय नहीं है। ब्रिस्टन (Briston) के शब्दों में "टॉमस एक्वीनास के 'सम्मा' (Summa) की अपेक्षा हम इस आधुनिक 'सम्मा' की ओर अधिक उदासीन हैं।"^१

तब स्वतः ही यह प्रश्न उठता है कि स्पेन्सर की तत्कालीन प्रसिद्धि और उसके प्रति आधुनिककालीन उदासीनता का क्या कारण है? इस प्रश्न का प्रथम उत्तर यह दिया जाता है कि स्पेन्सर एक महान् प्रणाली निर्माता (A great system builder) था। हॉम के बाद इंग्लैण्ड की दार्शनिकता में व्यवस्था स्थापित करनेवाला वह पहला दार्शनिक था। 'हर्बर्ट स्पेन्सर ने दार्शनिक-विचारों का वर्गीकरण किया, सशिरोकरण और सम्माभीयकरण तथा इस क्रम का अनुसरण करते हुए वह विचारों के एकीकरण की उस सूक्ष्म स्थिति पर पहुँच गया जहाँ वह सम्पूर्ण विश्व-ज्ञान को एक ही सूत्र में बाँध सकता था। इसके परिणामस्वरूप एक ऐसी प्रणाली प्रपचा व्यवस्था का जन्म हुआ जिसमें प्रत्येक वस्तु का अपना स्थान था। यह प्रणाली इतनी निर्भीकतापूर्वक आयोजित और कुशलतापूर्वक सुयोजित थी कि इसके प्रति हमारा चाहे कुछ भी वक्त क्यों न हो फिर भी हम इसकी प्रशंसा किये बिना नहीं रह सकते। स्पेन्सर की इतिहास के सर्वश्रेष्ठ दार्शनिकता के भवन-निर्माण-विचारों का समुत्तम शिरोमणि मानना पड़ेगा।' स्पेन्सर की महान

1. "The system of Spencer is the modern 'Summa'." —

2. "Spencer abstracted, classified, generalised and moved forward to more and more abstract unifications until he had reached the point from where he could sum up the universe in a single formula. The result was a system in which everything was given its place, a system so boldly planned and so skillfully and neatly ordered that whatever our ultimate attitude toward it may be we can not help admiring it. Spencer must be ranked among the greatest philosophical architects that history has known."

रचनाओं के प्रति आज हमारी उदासीनता के मूल में हमारा आधुनिककालीन विशाल ज्ञान निहित है और निहित है हमारी यह धारणा कि हम एक ऐसे व्यक्ति के प्रति उत्साहित नहीं होते जिसने यह सोचा था कि उसने सम्पूर्ण वैज्ञानिक ज्ञान का निचोड़ एवं संयोग प्राप्त कर लिया है। हमारा ज्ञान स्पेन्सर के दावे को तुच्छ बताने की दृष्टि से अत्यन्त विस्तृत एवं पूर्ण है।

पूर्वोक्त प्रश्न का दूसरा उत्तर यह दिया जाता है कि स्पेन्सर अपने काल में महान् सम्मान और लोकप्रियता अपने विकासवादी सिद्धान्त (The Principle of Evolution) के व्यापक प्रयोग से पा सका था। १९वीं शताब्दी के इस दार्शनिक ने ज्ञान की प्रत्येक शाखा में विकासवाद के दर्शन किये, जबकि अन्य विकासवादी विचारकों ने विकासवादी दर्शन को न्यूनाधिक प्राणीशास्त्र तक ही सीमित रखा। प्रो० हर्नशा (Hearnshaw) के अनुसार स्पेन्सर ने "केवल इस तारों भरे ब्रह्माण्ड, खगोल व्यवस्था, पृथ्वी की बनावट, विश्व की वनस्पति तथा पशु-पक्षी सम्पत्ति और मनुष्य के शरीरों सहित संसार की वर्तमान स्थिति एवं व्यवस्था का ही वर्णन नहीं किया अपितु मानव-मस्तिष्क और मानव समाज के रूपों का भी वर्णन किया है। निःसंदेह 'समन्वयवादी' दार्शनिक विचारधारा का मुख्य उद्देश्य प्रकृतिवादी तथा विकासवादी सिद्धान्त के आधार पर नैतिकता और राजनीति की समस्याओं का हल निकालना था।" परन्तु अपने विकासवादी सिद्धान्त के सहारे स्पेन्सर निश्चय ही आधुनिक काल में उस लोकप्रियता और ख्याति को अर्जित नहीं कर सकता जो अपने समकालीन युग में प्राप्त की थी। विकासवादी सिद्धान्त का १९वीं सदी का चमत्कारी रूप अब फीका पड़ चुका है। स्पेन्सर का असाधारण आत्म विश्वास उसके दर्शन के प्रति हमारे शंका को मिटा नहीं सकता। आधुनिक विद्वानों को उसके विचारों में अस्पष्टता की स्पष्ट छाप दिखाई देती है। "उसकी सारी दार्शनिकता प्राकृतिक अधिकारों और जैविक रूपक के अनमेल मिश्रण (Incongruous mixture of Natural Rights and physiological metaphor) से आरम्भ होकर इनमें ही समाप्त हो गई" अतः इसमें आश्चर्य नहीं कि उसकी विचारधारा आज मानी नहीं जाती।

स्पेन्सर के विचारों के स्रोत (Sources of Spencer's Thought) — स्पेन्सर की दार्शनिकता के उद्गम और विकास का विशुद्ध वर्णन उसकी आत्मकथा में मिलता है। स्पेन्सर को अपने दर्शन में जिन विभिन्न स्रोतों से प्रेरणा प्राप्त हुई उन्हें चार श्रेणियों में वर्गीकृत किया जा सकता है—

1. He used it to explain "the present constitution and condition not only of the starry universe, the planetary system, the face and figure of the earth, the flora and fauna of the world, together with the bodies of men, but also of the minds of men and the forms of human society. Indeed the primary aim of the synthetic philosophy was precisely the solution on naturalistic and evolutionary lines of the problems of ethics and politics."

—Hearnshaw : Social and Political Ideas of Thinkers of the Victorian Age, Page 80

प्रारम्भिक पर्यावरण (Early Environment), अंग्रेजी रेडिकलवाद (English Radicalism), शेलिंग और श्लेगन (Schelling and Schlegel) द्वारा प्रतिनिधित्व किया जानेवाला जर्मन आदर्शवाद (German Idealism) तथा प्राकृतिक विज्ञानों का उसका स्वयं का अध्ययन (His Study of Natural Sciences)। यदि उसने स्वतन्त्रता के प्रति अपना प्रेम अपने प्रारम्भिक पर्यावरण से प्राप्त किया तो विकास ने प्रति उसकी उद्दाम लालसा उसने जीवन में बाद में विकसित की। इन दोनों में (स्वातन्त्र्य प्रेम तथा विकास के प्रति अनुराग) संघर्ष की दशा में व्यक्ति की स्वतन्त्रता के प्रति उसके विकास के अनुराग पर विजय होती है।

हरबर्ट स्पेंसर का जन्म उस परिवार में हुआ था जो धार्मिक क्षेत्र में विचार स्वातन्त्र्य का प्रेमी था। "उसे शक्ति के प्रति अपेक्षा भाव और विद्रोह से प्रेम अपने पूर्वजों में विरासत में मिला जिनका विश्वास, यह था कि प्रकृति के दो नियम जो कारण काय के वैज्ञानिक सिद्धान्तों में पाये जाते हैं, मानव-वृत्त कानूनों से अधिक श्रेष्ठ हैं।" उसकी शिक्षा परम्परागत अथवा रुढ़िगत अनुशासन (Conventional Training) से मुक्त थी। युवावस्था में उसे जो रुढ़िवाद-विरोधी शिक्षा मिली उसने उसकी विचारधारा को प्रभावित किया। उसका चाचा टॉमस स्पेंसर (Thomas Spencer) राजनीति में एक उग्र आर्मूल सुधारवादी या रेडिकल (Radical) था और बर्मिंघम के जोसेफ स्टार्ज (Joseph Sturz of Birmingham) का सहयोगी था जिसने १८४१ ई० में 'Non conformist' नामक पत्रिका चलाई थी। १८४२ में स्वयं हरबर्ट स्पेंसर ने 'सरकार का उचित क्षेत्र' (The Proper Sphere of Government) विषय पर इस पत्रिका में अपना लेख प्रकाशित करवाया था। बचपन से ही स्पेंसर दार्शनिक उग्र सुधारवाद या रेडिकलवाद (Philosophical Radicalism) के वातावरण में पालित हुआ था और जब उसका मस्तिष्क रचनात्मक स्तर (Formative stage) पर आया तो वह इस विश्वास में प्रभावित हो गया कि व्यक्तिगत सुख (Individual happiness) की उपलब्धि आन्तरिक शक्तियों के अनुसृत स्फुरण (Free exercise of faculties) द्वारा ही सर्वोत्तम रूप से प्राप्त हो सकती है और इसीलिए वह प्रभुत्व या शासन के सब प्रकारों अथवा रूपों (All forms of authority) के विरुद्ध हो गया।

स्पेंसर का सम्पर्क थॉमस हॉग्सकिन (Thomas Hodgskin) से भी हुआ जिसने उसके दशन को अत्यधिक प्रभावित किया। 'Economist' का उपसम्पादक होने के नाते, वह हॉग्सकिन के सम्पर्क में आया जो एक वैयर्थ्य विरोधी रेडिकल (Anti Benthamite Radical) था। वह मानव के प्राकृतिक अधिकारों में विश्वास करता था जबकि वैयर्थ्य ने इन अधिकारों का समर्थन नहीं किया था। उसका राज्य की अहस्तक्षेप नीति या अक्षेपकारिता के सिद्धांत (Theory of Laissez Faire) में विश्वास था। उसका कहना था कि समाज एक प्राकृतिक वस्तु (A Natural Phenomenon) है और विश्व-आत्मा या सर्वोच्च नैतिक शक्ति (The Universal spirit or the supreme moral force) ने इसका संचालन करने के लिए प्राकृतिक नियम (Natural Laws) बनाये हैं ताकि उसके सदस्य इनका सहायना से विश्व

में एक उचित व्यवस्था स्थापित कर सकें। उनके अनुसार ऐसी दशा में शासन के कोई सकारात्मक या वनात्मक या विघयात्मक (Positive) कार्य नहीं है। राज्य का कार्य केवल प्राकृतिक कानूनों को मलीमांति लागू होने के लिए स्वतन्त्र वातावरण को उत्पन्न करना है। अन्तिम लक्ष्य तो राज्य-शून्यता है जिसमें प्रशासन लुप्त हो जायगा। वार्कर के शब्दों में हाग्सकिन ने ऐसे कल्पित आदर्श को प्रस्तुत किया जिसमें “अराजकता है, जिसमें शासन का लोप हो गया है और जिसमें समस्त व्यक्तियों की भावनाओं का एक दूसरे से स्वतः सामन्जस्य स्थापित हो गया है।”¹ स्पेन्सर हाग्सकिन के इन विचारों से गभीर रूप में प्रभावित है और सम्भवतः यही कारण है कि वह आजीवन वैयक्तिक स्वातन्त्र्य तथा अहस्तक्षेप की नीति (Individual freedom and Laissez Faire) का समर्थक बना रहा। इस तरह अंशतः अपने आरम्भिक रेडीकल पर्यावरण (Early Radical Environment) और अंशतः हाग्सकिन से अपने सम्पर्क से स्पेन्सर को अपने राजदर्शन के मूल प्रेरणा स्रोत प्राप्त हुए और इसी कारण वह वैयक्तिक स्वतन्त्रता एवं महत्व में गम्भीर विश्वास तथा राज्य के निहस्तक्षेप के सिद्धान्त में दृढ़ आस्था यावत् जीवन बनाये रख सका।

कालरिज (Coleridge) के लेखों के माध्यम से स्पेन्सर ने शैलिंग (Schelling) और श्लेगल (Schlegel) के जर्मन आदर्शवाद का भी पर्याप्त अध्ययन किया था। इस अध्ययन ने भी उसके चिन्तन को प्रभावित किया था। जर्मन आदर्शवाद (German Idealism) से उसे “जीवन की धारणा” (Idea of life) प्राप्त हुई। वह विश्वास करने लगा कि जीवन प्रकृति का वह तथ्य नहीं है जिसका भौतिक विज्ञान द्वारा वर्णन किया जा सके। इसके विपरित समस्त प्रकृति में जीवन की दैवीय शक्ति है। “यह एक गूढ़ सिद्धान्त है जिसके अनुसार प्रकृति और समाज आन्तरिक रूप से विकसित होकर प्रकट होते हुए पूर्ण व्यक्तित्व प्राप्त करते हैं।” दूसरे शब्दों में, प्रकृति और समाज जीवधारी हैं, इसी जीवधारी होने के कारण उनका विकास अनिवार्य हो जाता है और फिर यह विभिन्न तत्त्वों के सहयोग से होना है। इस तरह जीवन सम्पूर्ण विश्व के विकास का कारण है, यह स्वयं विश्व का विकास है। यह विकास व्यक्तित्व निर्माण—प्राप्ति का एक क्रम है। जितना ऊँचा इनका व्यक्तित्व निखरता है उतना ही इनका महत्व भी बढ़ जाता है। हाग्सकिन और शैलिंग के विचारों का यह मिश्रण वास्तव में स्पेन्सर के चिन्तन का आधार प्रस्तुत करता है।

अन्त में, प्राकृतिक विज्ञानों के उसके अध्ययन ने भी स्पेन्सर के दर्शन को रूप दिया। अपने बाल्यकाल से ही स्पेन्सर भौतिकी (Physics) में विशेष रुचि रखता था। वह एक इंजीनियर था और उसने विभिन्न आविष्कारों के विषय में अन्वेषण किये थे। उसे प्राकृतिक कार्य-कारण के सिद्धान्त (Causa-

1. The Utopia of Hodgkin was “a state of anarchy, in which Government had disappeared, and the sentiments of each were automatically adjusted in a spontaneous harmony with those of all.”

tion) एवं प्राकृतिक नियमों के प्रति बड़ा आकर्षण था। यह वयस्क से ही जीव-विज्ञान (Biology) में भी काफी रुचि रखता था। आयु बढ़ने के साथ-साथ उसने लेमार्क (Lamarck) द्वारा प्रतिपादित जीव-विज्ञान के सिद्धान्तों को ध्येय बनाया। इस जीव-विज्ञान का उसके समाजशास्त्र पर गहरा प्रभाव पड़ा। लेमार्क के जीव-विज्ञान ने ही मनोविज्ञान और समाजशास्त्र की ओर स्पेन्सर का पथ-प्रदर्शन किया।¹ वास्तव में स्पेन्सर लेमार्क का शिष्य था न कि डार्विन का। उसने डार्विन की पुस्तक 'The Origin of Species' के प्रकाशित होने के पहले ही जीवन के उद्गम के विषय में अपने विचार बना लिये थे।

सारांश में, स्पेन्सर को प्रोत्साहित करनेवाले अनेक विचार थे। यह निश्चित रूप से कहना कठिन है कि किसका प्रभाव उस पर सबसे अधिक पड़ा था। फिर भी यह अवश्य कहा जा सकता है कि उसके राजनीतिक चिन्तन पर अधिकतर प्रभाव उन्होंने बातों का है जिनमें कि उसका डार्विन से विरोध था। वैसे सामान्य रूप से उसने सावयवी विकास के इन मूल नियम को स्वीकार किया था कि जीवन सघर्ष में योग्यतम की विजय होती है।

स्पेन्सर का विकासवादी सिद्धान्त (Spencer's Evolutionary Theory)

स्पेन्सर को जिस बात ने अपने समकालीन विकासवादी विचारकों में प्रमुख बनाया—यह है उसका आचारशास्त्र एवं राजनीति शास्त्र की समस्याओं की विकासवादी सिद्धान्त के अनुकूल व्याख्या करने का प्रयास करना। एक वैज्ञानिक होने के कारण स्पेन्सर ने यह मत व्यक्त किया कि विश्व में एक नियमित एवं निश्चित विकासवादी सिद्धान्त कार्य करता है, और उसी के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपनी मौलिकता का विश्वास कर एक पूर्ण वैयक्तिकता की प्राप्ति करता है। उसकी यह दृढ़ मान्यता थी कि परिवर्तन और विकास की प्रक्रिया ससार की प्रत्येक वस्तु को प्रभावित करती है।

जैसा कि कहा जा चुका है, १९वीं सदी में डार्विन ने अपने जिस विकासवादी विचारधारा का प्रतिपादन किया था, उससे स्पेन्सर ने कोई सहायता नहीं ली थी और न ही वह उससे प्रभावित हुआ था। वास्तविकता तो यह है कि स्पेन्सर अपने विकासवादी सिद्धान्त को डार्विन के ग्रंथ 'The Origin of Species' के प्रकाशित होने के ६ वर्ष पूर्व ही प्रतिपादित कर चुका था। डार्विन बालास, हुम्सले, ल्यूम आदि प्राणी शास्त्रियों के निष्कर्षों ने स्पेन्सर के परिणामों की सत्यता को स्वीकार किया और इससे प्रभावित होकर स्पेन्सर जीवशास्त्र की ओर अपने दर्शन के अधिष्ठान को खोदने के लिये आगे बढ़ा।

1. "Lamarck's biology, thus connected with universal physical evolution, leads to Spencer's psychology and to his sociology."

स्पेन्सर की विकासवाद की डार्विन के सिद्धान्त से समानता व भिन्नता- डार्विन की धारणा थी कि सर्वत्र और प्रत्येक काल में एक ही जाति के विभिन्न प्राणियों और प्राणियों की विभिन्न जातियों में निरन्तर घोरतम संघर्ष चलता रहता है। इस संघर्ष में केवल योग्यतम प्राणी ही बच पाते हैं। यह संघर्ष जीवन के अस्तित्व के लिये होता है क्योंकि जीविका के साधन सीमित हैं। अधिक बलशाली व्यक्ति अपने जीवन-सामग्री जुटाकर जीवित रह जाते हैं जबकि निर्बल इस संघर्ष में नष्ट हो जाते हैं। कुछ व्यक्ति दूसरों की अपेक्षा अधिक बलशाली इसलिये होते हैं क्योंकि संयोगवश आ जानेवाले अपने कुछ वंशानुक्रमगत गुणों (Inherited Characteristics) के कारण वे स्वयं को परिस्थितियों के अनुरूप अथवा अपने पर्यावरण (Environment) के अनुकूल सरलता से ढाल लेते हैं। किन्तु जिनमें इन गुणों का अभाव होता है, वे नष्ट हो जाते हैं। जो व्यक्ति संघर्ष से बच जाते हैं उनके गुण वंशानुक्रम के द्वारा उनकी सन्तान में आ जाते हैं और इन विभिन्नताओं के संचित हो जाने पर नवीन प्राणी-जातियों (New Species) का जन्म होता है।

डार्विन के 'योग्यतम की विजय' (The survival of the fittest) के इस सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए स्पेन्सर ने अपने ग्रंथ 'Principles of Ethics' में लिखा है कि "मनुष्य के बारे में, जैसा कि निम्नकोटि के प्राणियों के बारे में है, वह कानून जिसके अनुसार आचरण करने से एक प्राणीवर्ग जीवित रहता है, यह है कि वयस्कों में से वे व्यक्ति जो अपने को अपने पर्यावरण के सबसे अधिक अनुकूल बना लेते हैं, सबसे अधिक प्रगति करते हैं और जो सबसे कम अनुकूल बना पाते हैं वे सबसे कम प्रगति करते हैं।"¹

किन्तु अपने उपरोक्त विचारों द्वारा स्पेन्सर डार्विन के प्राकृतिक चुनाव (Natural Selection) के जीवशास्त्रीय सिद्धान्त को सामान्य रूप में ही स्वीकार करता है। वह अनेक बातों में डार्विन से भिन्न मत रखता है। वह डार्विन की भांति यह नहीं मानता कि प्राणियों में विभिन्नताएं संयोगवश होती हैं। इसके विपरीत उसका कहना है कि यह परिवर्तन, और अनुकूलन अथवा प्राणियों की ये विभिन्नताएँ उद्देश्यपूर्ण (Purposive) होती हैं। जीवित प्राणी स्वयं को पर्यावरण के अनुकूल बनाने का निरन्तर प्रयत्न करते हैं। इन प्रयत्नों से वे नवीन कार्यों एवं विशेषताओं को विकसित करते रहते हैं। ये विशेषताएँ वंशानुक्रमण के द्वारा एक संतति से दूसरी संतति में संक्रान्त हो जाती हैं (These traits are transmitted by heredity to succeeding generations)। सार यह है कि "डार्विन के विपरीत स्पेन्सर सोद्देश्य विभिन्नताओं (Purposive variations) और उनके वंशानुक्रमण (Heredity) द्वारा संक्रमण (Transmission) में विश्वास करता था। इस बात का उसके राज-दर्शन पर गहरा प्रभाव पड़ा था। "मैक्सो ने लिखा है कि "चूँकि वह

1. "Of man, as of all inferior creatures, the law by conformity to which the species is preserved, is that among adults the individuals best adapted to the conditions of their existence shall prosper the most and that individuals least adapted to the conditions of their existence shall prosper the least."

सयोगिक विभिन्नताओं की अपेक्षा सोद्देश्य विभिन्नताओं में विश्वास करता था, अतः उसका यह दृढ़ विचार था कि अस्तित्व के लिये सधर्म में राज्य द्वारा किसी भी प्रकार की बाधा डालना अवैज्ञानिक था। चूंकि वह सचित्त गुरुओं के समर्थन में विश्वास करता था, अतः उसकी मान्यता थी कि प्राकृतिक चुनाव के माध्यम से प्राप्त किये गये गुरुओं का संज्ञामरण उससे बहीं अधिक अच्छे समाज की सृष्टि कर सकता है जैसा कि मानव प्रयत्नों द्वारा होना सम्भव है।¹

स्पेन्सर के अनुसार विकास की प्रक्रिया :—विकास की प्रक्रिया को बताते हुए स्पेन्सर कहता है कि सम्पूर्ण विश्व की उत्पत्ति पदार्थ से होनी है। पदार्थ और दृश्य जगत दोनों एक दूसरे से सम्बन्धित हैं। विकास केवल चेतन जगत में ही नहीं होता प्रत्युन् ऊँचे तक अथवा अर्धविक जगत भी विकास क्षेत्र के अधिकार में आ जाता है। स्पेन्सर ने अपने समकालीन वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर प्रमाणित करने का प्रयास किया कि प्रारम्भिक अवस्था में विश्व एक अविरल रूप से गतिमान गैस से व्याप्त था। धीरे-धीरे विकास की प्रक्रिया द्वारा उसमें परिवर्तन हुआ और ठण्डा होने पर उसके अनेक टुकड़े हो गए जिनको यह एब उपग्रह कहा जाने लगा। कालान्तर में गैस का वह अनिश्चित स्वरूपवाला गोला निश्चित स्वरूपवाला एवं ठोस हो गया और तापमान एवं वातावरण सम्बन्धी परिस्थितियों के अनुकूल होने पर उस पर प्राणमय शरीर का विकास हुआ। इस भाँति भौतिक जगत से ही चेतन जगत का उदय एवं विकास हुआ।

१९वीं शताब्दी के अनेक वैज्ञानिकों ने ईश्वर में विश्वास त्याग कर जीवन शक्ति के विचार का प्रतिपादन किया था। यह शक्ति स्थिर नहीं अपितु गतिशील मानी गई थी। यह कहा गया था कि मानव समाज अर्ध्व गति से प्रगति करता है, किन्तु इसका लक्ष्य नहीं बताया गया था। स्पेन्सर ने निरन्तर विकास के सिद्धान्त का स्वीकार करके अपने राजदर्शन के सिद्धान्तों पर इसका प्रयोग व्यक्तियों के कार्यों की स्वतन्त्रता के अधिकार की पुष्टि और समर्थन करने के उद्देश्य से किया। शक्ति के विनष्टीकरण में विश्वास न रखने हुए उसने कहा कि हर चेतन व अचेतन वस्तु में शक्ति विद्यमान रहनी है, इसी कारण उस वस्तु का विकास होता है। इस शक्ति के स्वरूप में परिवर्तन हो सकता है किन्तु उसका विनाश नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में उसने बताया कि किसी भी पदार्थ का अन्तिम रूप से समाप्त नहीं किया जा सकता, केवल मात्र उसके रूप में ही परिवर्तन किया जा सकता है।

1, 'Because he believed in purposive rather than accidental

स्पेन्सर जैविक और अजैविक (चेतन व अचेतन) जगत में विकास-प्रक्रिया की चर्चा करते हुए अतिजैविक जगत के विकास की भी चर्चा करता है। अतिजैविक जगत से उसका तात्पर्य समाज एवं व्यक्ति से है। उसके मतानुसार व्यक्ति का मस्तिष्क शैशवावस्था से वयस्कावस्था तक विकसित होता रहता है। इसी भाँति समाज का भी शनैः शनैः विकास होता रहता है, यद्यपि इनमें भी 'योग्यतम की विजय' (Survival of the Fittest) का सिद्धान्त लागू होता है अर्थात् वही समाज जीवित रह पाता है जो स्वयं को भौतिक वातावरण के अनुकूल ढाल लेता है। किन्तु ऐसा करने में असमर्थ रहनेवाला समाज विनाश को प्राप्त होता है। स्पेन्सर ने ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार पर अपने इस सिद्धान्त को पुष्ट करने का प्रयास किया है।

स्पेन्सर द्वारा की गई विकासवाद की परिभाषा एवं अतिजैविक जगत में नैतिक प्रस्थापित आचरण :—स्पेन्सर ने वेपर्स का अनुसरण करते हुए विकासवाद की जो परिभाषा दी है वह यह है—

“यह वह सिद्धान्त है जो अनिश्चित से निश्चित की ओर, सरलता से दुरुहता की ओर हो जाता है। जातीयता से विकास विजातीयता की ओर होता है।”

स्पेन्सर के अनुसार विकासवाद की प्रक्रिया जैविक, अजैविक और अतिजैविक तीनों ही क्षेत्रों में होती है। यह प्रक्रिया किस भाँति होती है इसका वर्णन पूर्वोक्त पक्तियों में किया जा चुका है। यहां यह उल्लेखनीय है कि स्पेन्सर अतिजैविक जगत (समाज एवं व्यक्ति) में नैतिक आचरण की भी चर्चा करता है। स्पेन्सर की नैतिकता की धारणा भी उसके विकासवाद के सिद्धान्त के ही अनुकूल है। नैतिक आचरण से उसका तात्पर्य ऐसे आचरण से है जो सामाजिक वातावरण में हो तथा समाज के ही जीवन की रक्षा और उसकी दीर्घता में सहायता प्रदान करता हो। वह उस त्रिधान को नैतिक समझता है जो विकास की प्रक्रिया में सहायक हो। नैतिकता को वह कोई निरपेक्ष वस्तु नहीं मानता और न उसे कोई ऐसी धारणा ही मानता है जिसकी उपयोगिता सब समयों और परिस्थितियों में हो। स्पेन्सर के कथनानुसार नैतिक भावना का अन्य वस्तुओं की भाँति स्वयं विकास होता है। मानव-जाति की रक्षा को वह एक मापक के रूप में मानता है जिसके द्वारा नैतिक एवं अनैतिक का निर्णय किया जा सकता है। जैविक, अजैविक और अतिजैविक जगत में विकास के अनुकूल समय-समय पर जिन माप-दण्डों की आवश्यकता होती रहती है, उनको ही नैतिकता की संज्ञा दे दी जाती है। स्पेन्सर उन्हीं आचरणों को नैतिक मानता है जो मानव के व्यक्तिगत एवं सामूहिक जीवन को दीर्घ, व्यापक तथा पूर्ण बनाये। स्पेन्सर के उपरोक्त विचारों को संक्षेप में किन्तु बड़ी स्पष्टता के साथ प्रो० सेबाइन (Prof. Sabine) ने इस प्रकार व्यक्त किया है—

“उसने यह आशा व्यक्त की कि समाज की वृद्धि से विकास की निम्नतर और उच्चतर अवस्थाओं की स्पष्ट कसौटी प्राप्त हो जाएगी। इसके आधार पर हम निर्णय कर सकेंगे कि कौनसी चीज पुरानी और कौनसी नई, कौनसी उपयुक्त और कौन सी अनुपयुक्त, कौन-सी अच्छी और कौन-सी बुरी है। स्पेन्सर ने अपनी इस धारणा को साव्यव विकास के सिद्धान्त पर आधारित किया था।

उसके विचार से नैतिक सुधार अनुकूलन की जैविक संकल्पना का विस्तारमात्र है। स्पेन्सर का मत था कि योग्यतम व्यक्तियों को ही जीवित रहने का अधिकार है और उनके जीवित रहने से ही समाज का कल्याण होता है।¹

विकास की चार अवस्थायें—स्पेन्सर ने विकास के क्रम के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है कि—

“विक्राम गति के निरन्तर विघटन एवं द्रव्य के संगठन का एक स्पष्ट रूप है इस क्रिया में एक अनिश्चित, अव्यवस्थित एवं पृथक् स्थिति से द्रव्य एक निश्चित एवं सुव्यवस्थित तथा संयोजित अवस्था में बदलता रहता है। इसके साथ ही उस द्रव्य की रुकी हुई गति भी समानान्तर रूप से परिवर्तित होती रहती है।”

इस परिभाषा से प्रकट है कि पदार्थों में परिवर्तन की निम्नलिखित चार अवस्थायें हैं जिनमें से होकर प्रकृति का विकास होता रहता है—

- (i) सरल से जटिल की ओर
(From simple to complex)
- (ii) अनिश्चित से निश्चित की ओर
(From indefinite to definite)
- (iii) असंयुक्त से संयुक्त की ओर
(From in-coherent to coherent)

एवं (iv) सजातीय से विजातीय की ओर
(From homogeneity to heterogeneity)

स्पेन्सर के अनुसार उपर्युक्त अवस्थाओं में से होकर ही विकास की प्रक्रिया चलती है। उदाहरणार्थ सजातीय पदार्थ सदैव एक सा नहीं रह सकता। वह बाह्य प्रभावों एवं परिस्थितियों के कारण अपना रूप निरन्तर परिवर्तित करता रहता है और विजातीयता की ओर अग्रसर होता रहता है। पर्वत श्रेणियाँ, समुद्र, नक्षत्र आदि इसके उदाहरण हैं। स्पेन्सर ने कहा कि प्रादिम युग में मनुष्य और बन्दर का स्वरूप एक ही प्रकार का था। उसमें किसी भी प्रकार की विभिन्नता नहीं थी। व्यक्तियों और बन्दरों की आकृति, रहन-सहन और प्रकृति एक ही प्रकार की थी। पर व्यक्तियों ने अपने को उसी रूप में ढाल लिया जिसकी आवश्यकता समय और परिस्थिति की थी। जीवन संघर्ष में सफलता प्राप्त करने के लिए उन्होंने नई नई वस्तुओं का प्रयोग किया। इसके फलस्वरूप उसमें अनेक नये गुणों का सूत्रपात हुआ। पर इसके विपरीत बन्दरों ने अपने में किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं किया इसके फलस्वरूप वे अपने मूलरूप में ही पड़े रहे।

स्पष्ट यह है कि स्पेन्सर विकास की एक सीमा अवश्य मानता है। उसके अनुसार विकास उसी समय तक जाता रहेगा जब तक प्राणी अपनी

1 “Evolution is in integration of matter and a concomitant
passing from
indefinite, incoherent, un-
coordinated motion
to definite, coherent, coordinated motion”

वाह्य परिस्थितियों के अनुकूल अपने को ढाल सकेगा। जिस दिन उसकी यह शक्ति समाप्त हो जायगी, उसी दिन मानव का विकास रुक जायगा एवं समस्त विश्व सन्तुलन की अवस्था में हो जायगा। तब सूर्य की गर्मी और प्रकाश, तारों की चमक, पृथ्वी का वेग, रक्त की ऊष्णता आदि समाप्त हो जायगी तत्पश्चात् विनाश की अवस्था आ जायगी, विश्व अंधकारमय हो जायगा और समाज छिन्न-भिन्न हो जायगा। किन्तु समय पाकर सम्पूर्ण विश्व में पुनः एक विशिष्ट शक्ति का प्रादुर्भाव होगा तथा पृथ्वी पुनः अपनी प्रारम्भिक अवस्था को प्राप्त करेगी। इस विकास और विलयन का आवर्तन और प्रत्यावर्तन युग-युगांतरों तक होता रहेगा। यह ध्यान रखने योग्य बात है कि विकास की प्रक्रिया में स्पेन्सर वाह्य परिस्थितियों के प्रभाव को बड़ा महत्व देता है। इनके द्वारा विकास के स्वरूप का निर्धारण होता है। वास्तव में ठीक प्रकार से विकास होने के लिए आवश्यक है कि बाहरी और आन्तरिक-दोनों दशाओं का ही सामंजस्य हो। वाजक का विकास आन्तरिक आवश्यकता के कारण होगा। उसे अच्छा भोजन व श्रेष्ठ मनोदशाएँ प्रदान करनी होंगी। किन्तु युवक होने के बाद में वृद्ध होने तक नाना वाह्य दशाएँ भी उसको निश्चित रूप से प्रभावित करेंगी।

अपने विकास के सिद्धान्त को समाज पर स्पेन्सर ने किस भाँति लागू किया है इस पर विस्तार से चर्चा अग्रिम शीर्षक 'स्पेन्सर का समाज का सावयवी सिद्धान्त' में की जायगी। किन्तु उसकी विकासवादी धारणा के प्रसंग में इतना और जान लेना उचित है कि स्पेन्सर उपयोगितावादियों के इस विचार से सहमत है कि जीवन का लक्ष्य सुख की प्राप्ति है और इस लक्ष्य की इच्छा जीवन-शक्ति (Life-force) ही करती है। सुख की प्राप्ति के लिए मनुष्य निरन्तर स्वयं को वातावरण के अनुसार परिवर्तित करता रहता है। इस परिवर्तन के लिए मनुष्य को उस स्वतन्त्रता की आवश्यकता होती है। स्पेन्सर ने इस स्वतन्त्रता को स्वतन्त्र शक्ति और प्रतिभा (Free energy and faculty) की सजा दी है। मानव समाज पर घटाने पर इसका अभिप्रायः एक ऐसे पूर्ण समाज से है जिसमें मनुष्य-मनुष्य के बीच पूर्ण सामंजस्य होगा और इसमें शासन की तरफ से कोई हस्तक्षेप न होगा। स्पेन्सर के अनुसार इस पूर्ण संतुलन (Perfect equilibrium) को प्राप्त करने का सर्वोत्तम तरीका यह है कि शासन की गति विधियों के क्षेत्र (The area governmental activity) को शून्यः शून्यः क्रमशः कम कर दिया जाय और व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों के प्रयोग के क्षेत्र को बढ़ाया जाय। स्पेन्सर के पूर्ण आदर्श समाज में किसी भी प्रकार के शासन का अस्तित्व नहीं है। जब तक पूर्ण अथवा अन्तिम संतुलन तक नहीं पहुँच जाता तभी तक शासन की आवश्यकता है। स्पेन्सर के अनुसार 'जब सामंजस्य की यह प्रक्रिया चल रही हो तो उस दौरान, प्रथम तो मनुष्य को सामाजिक दशाओं में बाँधे रखने के लिए और द्वितीय उस दशा के अस्तित्व को खतरा पहुँचानेवाले सभी आचरणों को नियन्त्रित करने के लिए किसी साधन का प्रयोग किया जाना चाहिये। ऐसा साधन शासन या सरकार ही है।'¹ राज्य को इन दो कार्यों से आगे नहीं बढ़ना चाहिये। स्पष्ट है कि

1. "While this process (of adjustment) is going on, an instrumentality must be employed, firstly to lead man into the

इस तरह स्पेन्सर का विकासवाद का सिद्धान्त अन्ततः एक राज्य-शून्य समाज (An Anarchic Society) की ओर ले जाता है जिसमें किसी प्रकार के शासन के लिए स्थान नहीं है और जिसमें मनुष्य मनुष्य के मध्य सामंजस्य भयवा सन्तुलन की पूर्ण दशा व्याप्त होगी। स्पेन्सर के मत में राज्य शून्यता ही समाज की प्रगति की पराकाष्ठा है। यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि स्पेन्सर के इस अन्तिम भयवा पूर्ण सन्तुलन (Final equilibrium), जहाँ पर विकास की प्रक्रिया रुक जाती है को धारणा आधुनिक विज्ञान को एकदम अस्वीकार्य है। आज विज्ञान हमें यही बतलाना है कि विकास एक कभी समाप्त न होनेवाली प्रक्रिया है 'जिसमें प्रत्येक अनुकूलिकरण (Adaptation) ऐसी नवीन स्थितियाँ उत्पन्न करता है जिसके लिए नवीन अनुकूलिकरण आवश्यक होता है', और इस प्रक्रिया की कोई सीमा-रेखा नहीं है। 'विज्ञान की यह धारणा स्पेन्सर के समन्वयवादी दर्शन (Synthetic Philosophy) के मूल पर ही कुठाराघात करती है एक उसके राजनैतिक सिद्धान्तों को धरा-शायी कर देती है।'

स्पेन्सर का सामाजिक सावयव सिद्धान्त (Spencerian Theory of Social Organism)

यह स्मरणीय है कि स्पेन्सर अपने जीवन-व्यस्त व्यक्ति के अधिकारों और लैसे फेयर (Laissez-Faire) की नीति का धार समर्थक रहा किन्तु साथ ही सामाजिक सावयव की धारणा के प्रति भी गहरी आस्था अपने हृदय में सजोये रहा। यह कहना उपयुक्त होगा कि जिस तरह हॉब्स (Hobbes) ने सामाजिक समझौता सिद्धान्त का चातुर्यपूर्ण प्रयोग राजाओं के निरंकुशवाद (Monarchical absolutism) का समर्थन करने के लिये किया था, ठीक उसी प्रकार स्पेन्सर ने विश्व विकास और सामाजिक सावयव (Universal Evolution and Social Organism) की धारणा को सहायता से रेडिकलवाद (Radicalism) भयवा व्यक्ति ने प्राकृतिक अधिकारों में अपने विश्वास का समर्थन करने का प्रयत्न किया।

राज्य का सावयव सिद्धान्त स्पेन्सर के अस्तित्व की ही उपज हो, ऐसी बात नहीं है। यह सिद्धान्त अत्यन्त प्राचीन है। वह राज्य एवम् शरीर का सम्बन्ध बताता हुआ यह प्रतिपादित करता है कि राज्य एक व्यक्ति के शारीरिक संगठन की भाँति है। राज्य की प्रकृति मानव शरीर की भाँति है और जिस प्रकार शरीर के विभिन्न अंग पारस्परिक सहयोग एवम् निर्भरता के साथ कार्य करते रहते हैं, ठीक उसी प्रकार राज्य के विभिन्न अंग भी परस्पर सहयोग एवम् निर्भरता के साथ कार्य करते हैं। राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में यह सिद्धान्त मौन है। बसत यह सिद्धान्त धारण धार में इतना ही पुगता है जितना कि राजनीति दर्शन। इस सिद्धान्त का हवाला प्लेटो

social state and secondly to check all conduct endangering the existence of that state. Such an instrumentality we have in government."

—Spencer . Social Statics, Pages 126-27, Quoted by Maxey, op cit, Page 559

के लेखों में मिलता है जहां वह कहता है कि—“राज्य एक विस्तृत अर्थात् बड़े-डोल-डोलवाले व्यक्ति के समान है।” उसने गणतंत्र की तुलना एक महा-मानव से की थी और बतलाया था कि राज्य एवम् व्यक्ति के कार्य समानान्तर होते हैं। उसने इस विभाजन का आधार मनुष्य की आत्मा के ३ नियमों, बुद्धिमत्ता (Wisdom), साहस (Courage) और इच्छा (Appetite) को बनाया था। उसने व्यक्ति को राज्य का सूक्ष्म स्वरूप माना था—“यदि राज्य समस्त विश्व है तो व्यक्ति उसका सूक्ष्म अंग है।” अरस्तू ने भी राज्य और मानव-शरीर में समानता का प्रतिपादन किया था। उसका पक्का विश्वास था कि व्यक्ति वास्तव में समाज का एक स्वाभाविक अंग है। रोमन विद्वान सिसरो ने लिखा है कि—“राज्य के मुखिया को राज्य में वही स्थान प्राप्त है जो शरीर में आत्मा को होता है।” इसाई धर्म के प्रसार के प्रारम्भिक दिनों में संत पॉल चर्च को ईसा मसीह का जीवित शरीर मानता था। आधुनिक युग में हॉव्स और रूसो ने राज्य के सावयवी स्वरूप (Organic Nature) पर बड़ा ध्यान दिया। हाव्स ने राज्य की तुलना एक कल्पित महा-मानव या दैत्य ‘Leviathan’ से की। उसने राज्य की कमजोरियों की तुलना मानव-शरीर की बीमारियों के साथ बहुत बारीकी से की। रूसो ने विधान-मंडल को राज्य का हृदय तथा कार्य-पालिका को राज्य का मस्तिष्क बताया। १९वीं शताब्दी में राज्य का यह सावयवी सिद्धान्त बहुत लोकप्रिय हो गया। महान् जर्मन दार्शनिक ब्लुन्शली (Bluntschli) ने कहा कि “राज्य की व्यवस्था प्राणी-शरीर की व्यवस्था की प्रतिलिपि मात्र है।” उसने तो यहां तक लिखा कि “राज्य नर है और चर्च मादा।” इसी प्रकार और भी अनेक विद्वानों ने राज्य और मानव शरीर के इस सिद्धान्त का पक्ष लिया।

स्पेन्सर के सामाजिक सावयव सिद्धान्त की व्याख्या (Explanation of Spencer's theory of Social Organism)—सावयव सिद्धान्त का सर्वाधिक वैज्ञानिक प्रतिपादन जिस व्यक्ति ने किया वह हर्वर्ट स्पेन्सर था। सामाजिक सावयव की धारणा उसकी राजनीतिक चिंतन के इतिहास को एक अत्यन्त महत्वपूर्ण देन है। स्पेन्सर की सावयव की धारणा उसकी पुस्तक ‘Social Statics’ और उसके निबन्ध ‘Social Organism’ में प्रमुख रूप से पाई जाती है। अपनी ‘Principles of Sociology’ तथा ‘Facts of Comments’ नामक पुस्तकों में उसने अपने इन विचारों को तर्कपूर्ण रूप से प्रस्तुत किया है। प्लेटो, अरस्तू और हॉव्स आदि में से किसी ने भी राज्य को एक पूर्ण सावयव नहीं कहा था। उनके लिये केवल राज्य का स्वरूप सावयवी था। किन्तु स्पेन्सर ने राज्य को एक सचमुच के सावयव का स्वरूप दिया और बहुत विस्तार से राज्य एवं शरीर में एक समानता स्थापित करने की चेष्टा की। उसने राज्य और जीव-धारी शरीर में जो समानताएँ प्रकट कीं, वे इस प्रकार हैं—

(a) प्राणी शरीर और समाज शरीर दोनों का आरम्भ पहले-पहल कीटाणुओं (Germs) के रूप में हुआ है। इन दोनों में समान रूप से निरन्तर वृद्धि क्रिया होती है। ज्यों-ज्यों इनके अंगों का विकास होता है, त्यों-त्यों इनका असादृश्य बढ़ता जाता है और इनकी बनावट में विशेष जटिलता आती जाती है। सबसे क्षुद्र प्राणी के शरीर की बनावट बिल्कुल

साधारण होनी है। उसमें पेट, श्वास-नली अथवा पसली के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं होता। इसी प्रकार समाज अपनी अनुव्रत दशा में केवल बहादुरों, शिकारियों और मर्दे घोशार बनानेवालों का एक समुदाय था। लेकिन समय बदलने के साथ-साथ समाज का विकास होता गया और उसमें जटिलता बढ़ती गई। जटिलता बढ़ने के साथ-साथ उसमें अंग विभाजन होने लगा और औद्योगिक विकास जन्म लेने लगा। कहने का तात्पर्य यह है कि स्पेन्सर के मतानुसार राज्य अपनी साधारण प्रारम्भिक अवस्था में शर्तः २ विकसित होकर ही प्राधुनिक जटिल संगठन के रूप में आ सका है। स्पेन्सर की यह मान्यता है कि राज्य के विकास और ह्रास में भी वही नियम लागू होते हैं जो कि एक मावयव में। मावयव की भांति ही राज्य की भी किशोर, तरुण एवं वृद्धावस्था होती है और अन्त में मावयव की भांति ही वह भी एक दिन अपनी मृत्यु को प्राप्त होता है।

(b) स्पेन्सर ने कहा कि शरीर मावयवों में बना हुआ है जो उसे जीवन प्रदान करते हैं तो राज्य का निर्माण भी व्यक्तियों से होता है जिनसे उसे जीवन मिलता है। "अधिक जो कृषि करते हैं, खानों में काम करते हैं और कारखानों में काम करते हैं और जो घरों में काम करते हैं समाज के तत्व हैं। घोब-विक्रेता, फुटकर विक्रेता, महाजन, रेल तथा जहाजरानी आदि में काम करनेवाले इस शरीर के मांस पेशियों वाले अंग हैं। व्यावसायिक-मन, तथा डाक्टर, वकील, इंजीनियर, ग्रामिक पावरी आदि इस शरीर के मस्तिष्क तथा माटो-संस्थान का काम करते हैं। इस प्रकार एक मानव शरीर के जैसा ही समाज या राज्य का हिमाव-किताब है।"¹

(c) शारीरिक स्वास्थ्य शरीर के मावयव या अंग पर निर्भर होता है। यदि किसी भी मावयव में कोई रोग हो जाता है तो सारे शरीर को कष्ट उठाना पड़ता है। इसी भांति राज्य का स्वास्थ्य नागरिकों के स्वास्थ्य पर निर्भर है। नागरिकों द्वारा वर्तमान पालन के अभाव में सम्पूर्ण राज्य की हानि होती है। जिस प्रकार किसी अंग के निर्बल या बीमार हो जाने से उसका प्रभाव सम्पूर्ण शरीर पर पड़ता है, ठीक उसी प्रकार यदि राज्य के नागरिक अस्वस्थ या अशिक्षित होते हैं अथवा व्यक्तिगत स्वार्थों से परिपूर्ण होते हैं, तो राज्य के हितों पर उसका प्रभाव पड़ता है।

(d) शरीर में भौतिक परिवर्तन होता रहता है। जीर्ण-शीर्ण अंगों को वौष्टिक भोजन द्वारा नवीन एवं पुष्ट बनाया जाता है। इसी प्रकार राज्य में

1. "The workers, the men who farm the soil, work the mines and factories and workshops are the elementary organs of a society. The wholesalers, retailers, bankers, railway and steamship men correspond to the muscular system of an organism. The men—doctors, lawyers, engineers, etc., perform the

भी परिवर्तन होता रहता है। जिस प्रकार शरीर के स्नायु नष्ट होते रहते हैं और उनके स्थान पर नये स्नायु उत्पन्न होते रहते हैं, ठीक उसी प्रकार राज्य के निर्वल, रोगी एवं वृद्ध मनुष्य नष्ट होते रहते हैं और उनका स्थान नवीन व्यक्ति लेते रहते हैं।

(e) शरीर के मुख्य तीन कार्य होते हैं—पोषण, वितरण एवं सुसंचालन। मुख पेट, एवं आंते पोषण का काम करती है। यह अंग भोजन को पचा कर शरीर की रक्षा करता है। रक्त-नाडियाँ, शिराये, हृदय, नसें आदि भोजन के वितरण का कार्य करती हैं और मस्तिष्क तथा स्नायु—तंत्र के सुसंचालन का काम करती हैं। ठीक इसी प्रकार का संगठन और कार्य-प्रणाली राज्य में विद्यमान है। उद्योग एवं कृषि राज्य के पोषक अंग हैं तथा सरकार रूपी मस्तिष्क राज्य के सुसंचालन का कार्य करता है।

(f) अन्त में स्पेन्सर यह पाता है कि एक शरीर की मांति समाज के किसी एक अंग की अधिक वृद्धि का अर्थ होता है दूसरे अंगों की वृद्धि का रुक जाना। बड़े-बड़े भू-स्वामियों और पूंजीपतियों के ऐश्वर्य के महल, भूमिहीन खेतीहर मजदूरों और औद्योगिक श्रमिकों के शोषण के आधार पर ही तो खड़े हुये हैं।

स्पेन्सर ने समाज तथा सावयव में जो समानतायें देखी हैं, वे डाक्टर एच० आर० मुरे (Dr. H. R. Murray) के शब्दों में सक्षेप में ये हैं—

(१) दोनों ही लघु समूह से आरम्भ करके आकार में बढ़ते हैं।

(२) जैसे-जैसे वे बढ़ते जाते हैं उनकी प्रारम्भिक सरलता के बदले में जटिलता आती जाती है।

(३) बढ़ते हुये विभिन्निकरण के साथ उन दोनों के निर्मायक अंगों में पारस्परिक निर्भरता बढ़ती है। प्रत्येक अंग का जीवन तथा साधारण कार्य-कलाप संपूर्ण के जीवन पर निर्भर हो जाता है।

(४) सम्पूर्ण का जीवन, अंगों के जीवन की अपेक्षा, पहले से कहीं अधिक स्वतंत्र हो जाता है।

प्राणी और राज्य में विभिन्नताएँ—किन्तु जहां एक ओर समानता के इन तत्वों पर हर्वर्ट स्पेन्सर प्रकाश डालता है, वहां दूसरी ओर उसने असमानता (भेद) की बातों पर भी बल दिया है और यह स्वीकार किया है कि दोनों के बीच की यह समानता प्रत्येक दृष्टि से पूर्ण नहीं है। इन दोनों में दो महत्वपूर्ण अन्तर हैं, जो इस प्रकार हैं—

(१) पशु अथवा मानव-शरीर के विभिन्न भाग मिलकर एक सम्पूर्ण शरीर की रचना करते हैं। यदि उन्हें शरीर से अलग कर दिया जाय तो वे सजीव नहीं रहते और वेकार हो जाते हैं। कहने का मतलब है कि पशु जीवधारी रचना का आकार ठोस है, निश्चित है और उसकी इकाईयाँ परस्पर जुड़ी हुई हैं। इसके विपरीत सामाजिक शरीर खण्डित है, उसका पशु या व्यक्ति के समान कोई निश्चित आकार नहीं है। उसकी इकाईयों में परस्पर सम्पर्क तो होता है, पर उतना घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं। वे विखरी हुई हैं। स्पेन्सर के अनुसार सामाजिक शरीर की इकाईयाँ स्वतन्त्र हैं, और “अधिक या कम विस्तृत रूप में छितरी हुई हैं।”

(२) स्पेन्सर ने जीवधारी रचना और सामाजिक संस्था के बीच एक अन्य महत्वपूर्ण अन्तर भी बताया है। उसका कहना है कि एक जीवित शरीर में चेतना शरीर के एक विशिष्ट भाग में केन्द्रित होती है। शरीर के विभिन्न अंगों की अपनी-अपनी पृथक् पृथक् चेतना अथवा इच्छायें नहीं होती। चेतना शरीर के केवल एक केन्द्र में ही रहती है। परन्तु जीवित शरीर के विपरीत समाज में चेतना का कोई एक केन्द्र नहीं होता। समाज में यह व्यापक रूप से फैली हुई होती है। समाज में प्रत्येक सदस्य की अपनी निजी चेतना होती है। वह मनमग्नता कार्य करने में स्वतन्त्र है जबकि जीव के अंग इस दृष्टि से मस्तिष्क के पूरी तरह अधीन होते हैं।

उपरोक्त दोनों की विद्यमानता स्वीकार करते हुए भी स्पेन्सर ने यही माना है कि राज्य एक जीवधारी रचना है। इन दोनों के आधार पर ही उसने व्यक्तिवादी सिद्धान्त की रचना की है। उसके मत में, चूँकि राज्य में चेतना का एक केन्द्र नहीं होता, जिस प्रकार कि जीवधारी में होता है, अतः राज्य को चाहिये कि वह व्यक्तियों को अपने हित-साधन के लिये पूरी-पूरी स्वतन्त्रता दे। समाज का अस्तित्व सदस्यों के लिये है, सदस्य समाज के लिये नहीं है। इस प्रकार स्पेन्सर ने सावयव-सिद्धान्त को व्यक्तिवाद का आधार बनाकर एक विरोधाभास को सामने रखा जो भाव भी विवाद का विषय है। समिति की भाव तो यह है कि या तो उसे अपने रेडिकलवाद एवं प्राकृतिक अधिकारों में विश्वास को तिलाजलि दे देनी चाहिये या सामाजिक सावयव के सिद्धान्त का परित्याग कर देना चाहिये या।

स्पेन्सर की सामाजिक सावयव की धारणा की आलोचना करते हैं पूर्व यहाँ इस महत्वपूर्ण तत्व को दोहरा देना उचित होगा कि उसके पूर्ववर्ती विचारक प्लेटो, सिसरो आदि ने राज्य और जीवधारी के बीच जब तुलना की तो उनका कहना था कि "राज्य जीव की तरह है" (The State is like an organism)। परन्तु स्पेन्सर अपनी विचारधारा को इन लेखकों से एक कदम आगे ले जाता है। राज्य और जीवधारी के मध्य समानताओं का प्रदर्शन करते हैं वह यह निष्कर्ष निकालता है कि "राज्य स्वयं एक जीवधारी है" (The State is an organism)। यह अन्तर बहुत महत्वपूर्ण है क्योंकि स्पेन्सर ने यहाँ समानताओं (Similarities) को एकता (Identities) समझने की भारी भूल की है जिसके फलस्वरूप उसका दर्शन एकांगी और विरंगी मान्यताओं का मोरता घन्या बन गया।

स्पेन्सर के विकासवादी सिद्धान्त एवं सामाजिक सावयववाद की आलोचना—स्पेन्सर के सम्पूर्ण दर्शन की आलोचना करते समय ही विस्तार से प्रफट की जायगी।

स्पेन्सर का राजनीतिक चिन्तन (Spencer's Political Philosophy)

स्पेन्सर की विकासवादी और सामाजिक सावयववादी धारणा के प्रतिरिक्त उसके दर्शन में राज्यदर्शन के विचारार्थों के लिए अधिकतर विषय हैं—उसका व्यक्तिवाद, राज्य के कार्यक्षेत्र की उसकी धारणा विशेषतः औद्योगिक

अद्वैतवाद (Laissez Fair) सम्बन्धी विचार, एवं अधिकारों पर उसका चिन्तन । इन पर एक-एक करके पृथक् से विचार करने के पूर्व इतना कह देना आवश्यक है कि स्पेन्सर ने अपने राजनीतिक चिन्तन में "सामाजिक सिद्धान्तों को जीवशास्त्रीय विकास से सम्बन्धित किया है ।" किन्तु इसके साथ ही "उसने व्यावहारिक तथ्यों को वहीं पर छोड़ दिया है जहाँ वे पहले थे ।" इस तरह राज्य के विकास की नवीन धारणा का अधिवक्तन करते हुए उसने जो निष्कर्ष निकाले हैं उनमें कोई नवीनता नहीं है ।

(१) स्पेन्सर की व्यक्तिवादिता (Spencer's Individualism)—स्पेन्सर का बाल्यावस्था से ही व्यक्तिवादी प्रभाव पड़ा और जीवनपर्यन्त वह एक व्यक्तिवादी विचारक बना रहा । उसकी इस विचारधारा का उसके राज्य-सम्बन्धी विचारों पर गहरा प्रभाव पड़ा । किन्तु विचित्र बात यह है कि अपने साव्यवी सिद्धान्त द्वारा भी उसने अपने व्यक्तिवादी विचारों का पोषण करने की चेष्टा की और दोनों में ताल-मेल बँटाने का असफल प्रयत्न किया । चूँकि राज्य की साव्यवी धारणा और व्यक्तिवादी सिद्धान्त—ये दोनों ही बातें परस्पर विरोधी हैं, अतः यही कहा जाता है कि "स्पेन्सर का दर्शन का प्राकृतिक अधिकारों और जीवशास्त्रीय रूपक का अद्भुत मिश्रण" (A queer mixture of Natural Rights and Organic allegories of the state) है । स्पेन्सर ने व्यक्तिवाद पर अपने जो विचार प्रकट किये उनमें मिल के व्यक्तिवाद की अनेक बातों के दर्शन होते हैं ।

व्यक्तिवाद का समर्थन स्पेन्सर ने यह कहकर आरम्भ किया है कि राज्य का अस्तित्व मनुष्य की पूर्वजों से प्राप्त कुटिलता और अहमन्यता का परिणाम है । राज्य रक्षक होने की अपेक्षा आक्रांता अधिक है । स्वयं उसके शब्दों में "मले ही यह सत्य हो अथवा नहीं कि मनुष्य का पोषण असमानता में होता है और पाप के कारण वह जन्म लेता है, लेकिन यह निश्चित रूप से सच है कि शासन का जन्म अत्याचार से होता है और अत्याचार में ही वह पनपता है । राज्य का निर्माण लोगों की बुरी वृत्तियों का दमन करने एवं अन्य साधियों के अत्याचारों तथा दोषों से रक्षा करने हेतु किया जाता है । नैतिक रूप से पूर्ण समाज में राज्य के अस्तित्व के लिये कोई ठोस तर्क नहीं रहता ।"¹ पुनः उसके ही अनुसार, "क्या हमने यह सिद्ध नहीं कर दिया कि शासन या सरकार मौलिक रूप से अनैतिक है ? क्या इसका अस्तित्व इस कारण नहीं है कि अपराधों का अस्तित्व है और अपराधों के समाप्त हो जाने की स्थिति में सरकार को समाप्त नहीं हो जाना चाहिये; क्योंकि इसके कार्यों

1. "Be it or be it not true that man is shapen, in inequity and conceived in sin, it is unquestionably true that Government is begotten of aggression and by aggression. State is created merely for the purpose of curbing the wicked tendencies of the people and also for protecting them from the violence and fraud of their fellow being. In a morally perfect society, these could be no *raison d'être* for the state."

के लक्ष्य का प्रभाव हो गया है ?”¹ स्पेन्सर ने, यह भी कहा कि यह सोचना बहुत गलत होगा कि शासन सदा विद्यमान रहेगा। इसका अस्तित्व अनिवार्य नहीं है बल्कि किसी कारण के हेतु है। जिस तरह जंगली जातियों में राज्य प्रशासन का प्रसंगी है, उसी तरह ऐसी परिस्थितियों का प्रादुर्भाव हो सकता है जब राज्य सुप्त हो जाये।”

स्पेन्सर के व्यक्तिवादी विचारों का सार यह है कि व्यक्ति का विकास प्राकृतिक ढंग से उसी तरह स्वच्छन्दतापूर्वक होना चाहिये जिस तरह मानव के प्रतिरिक्त किसी अन्य स्वतन्त्र जीव का होना है। मानव के मार्ग में समाज या राज्य एक बहुत बड़ी बाधा है जिसके द्वारा व्यक्ति का विकास नियंत्रित नहीं होता प्रत्युत रुक जाता है। अतः व्यक्ति के विकास के लिये यह आवश्यक है कि व्यक्ति पर राज्य का किसी भाँति का नियंत्रण न हो। एक शाश्वत सुख समृद्धि और मानन्द के लिये राज्य की समाप्ति ही अर्थम्कर है। राज्य की विधियों परम्पराओं एवं तथाकथित सामाजिक नैतिकताओं के कारण व्यक्ति का स्वाभाविक विकास नहीं हो पाता। अतः यह नितान्त आवश्यक है कि केवल कुछ पुलिस के व्यक्तियों एवं न्यायालयों को छोड़कर शासन के सभी अंगों को यथा शीघ्र मिटा देना चाहिये। राज्य एवं समाज व्यक्तियों के समूह हैं, अतः उनका अस्तित्व व्यक्ति के अस्तित्व पर आधिन है और उनकी समृद्धि पर निर्भर करती है। राज्य व्यक्तियों का ऐसा समूह है जो अपनी अन्तर्निहित शक्तियों के विकास और प्रयोग के लिये आवश्यक स्वतन्त्रता का माग करते हैं। प्रत्येक की स्वतन्त्रता दूसरों की समान स्वतन्त्रता से सीमित होती है। इसलिये स्वतन्त्रता के लिये ही शासन का जन्म हुआ है और वही उसका मापदण्ड है। वस्तुतः अपनी इस धारणा में स्पेन्सर बेधम और भिल के बहुत निकट है। वह उन्हीं की भाँति एक व्यक्तिवादी है, प्रत्युत यह कहना चाहिये कि वह उनकी अपेक्षा अधिक व्यक्तिवादी है क्योंकि उसके लिये स्वतन्त्रता एक प्राकृतिक अधिकार है—एक ऐसा सर्वोच्च प्राकृतिक अधिकार है जिसमें अन्य सब प्राकृतिक अधिकार उत्पन्न होते हैं। स्पेन्सर के अनुसार व्यक्ति के दो रूप हैं—बाह्य और आन्तरिक। अपने बाह्य अस्तित्व में व्यक्ति को पूर्ण स्वतन्त्रता मिलनी चाहिये ताकि अपने धाम पास के वातावरण में वह सर्वत्र द्वारा अपनी प्राकृतिक अवस्था और स्थान प्राप्त कर सके। आन्तरिक दृष्टि से व्यक्ति एक चेतना है जिसके विकास के लिये भी स्वतन्त्रता चाहिये—ऐसी स्वतन्त्रता जिसके द्वारा वह दूसरे व्यक्तियों की चेतना का बीसे ही सम्मान कर सके।

स्पेन्सर यह मानता है कि राज्य में जितनी ही अधिक स्वच्छन्दता होगी वह राज्य अपेक्षाकृत उतना ही अच्छा होगा। व्यक्ति और शासन के मध्य सम्बन्धों की व्याख्या करते समय, पूर्वोक्त उद्धरण में स्पेन्सर ने यह स्पष्ट कर दिया है कि राज्य एक ऐसी अनैतिक सत्ता है जो भूतकालीन अवस्थाओं पर

1. “Have we not shown the Government is essentially immoral ? Does it not exist because crime exists and must Government not cease when crime ceases, for very lack of objects on which to perform its functions ?”

खड़ी है और वैयक्तिक स्वतन्त्रता में सदैव हस्तक्षेप करती है। राज्य की मांति ही अनेक अवशेष हैं और अपने अवशेष को बनाये रखने के लिये वे राज्य का सहारा चाहते हैं और इसीलिये राज्य का समर्थन भी करते हैं। वास्तव में व्यक्ति की सबसे बड़ी समस्या है राज्य को मिटाना। राज्य को भी यह मान लेना चाहिये कि प्राकृतिक स्वतन्त्रता के नियम का सम्मान करने के लिए उसका मिटना आवश्यक है। अतः राज्य को व्यक्तियों को इतना अधिकार देना चाहिये कि “वे राज्य को तिलांजली दे सकें और इसकी नागरिकता के भार को फेंक सकें।” स्पेंसर ने अपनी पुस्तक ‘Social Statics’ (1850) में यह कहा है कि व्यक्ति का यह अधिकार है कि वह राज्य को अवहेलना कर सकता है, राज्य से सम्बन्ध-विच्छेद कर सकता है, राज्य की संरक्षता में रहने से इन्कार कर सकता है इसका भार उठा फेंक सकता है और अपनी इच्छा से कानून के विरुद्ध जीवन व्यतीत कर सकता है। स्पेंसर ने अनिवार्य सहयोग की अपेक्षा एच्छिक सहयोग को और सकारात्मक नियन्त्रण (Positive Regulation) की अपेक्षा नकारात्मक नियन्त्रण (Negative Regulation) पर अधिक बल दिया है। सुखों की प्राप्ति राज्य के हस्तक्षेप से प्राप्त न होकर स्वयं के प्रयत्न से प्राप्त हो सकती है और शासन का कार्य बुराईयों को रोकना है न कि लोगों को सुखी बनाना या इन कार्यों में सहयोग देना जिन्हें जनता स्वयं कर सकती है।

(२) स्पेंसर के अनुसार राज्यके कार्य (Spencer on State Action)—राज्य कार्यों के बारे में स्पेंसर की धारणा की रूपरेखा पूर्ववर्ती वर्णन से स्वतः स्पष्ट है। स्पेंसर राज्य के कर्त्तव्यों का वर्णन निषेधात्मक रूप से करता है। उसके अनुसार राज्य को चाहिये कि वह स्वयं को—(क) विधि-व्यवस्था की रक्षा के लिए पुलिस रखने, (ख) बाह्य आक्रमणों और आन्तरिक शांति की रक्षा के लिये सेना रखने और (ग) अपराधियों को दण्ड देने के लिए न्यायालय रखने तक ही सीमित रखे। ये कार्य न्यूनतम हैं जिन्हें राज्य से एक आवश्यक बुराई होते हुए भी लिया जायेगा। रहा शिक्षा, स्वास्थ्य, सफाई आदि का मामला, सुव्यक्ति इस तरफ स्वयं ध्यान दे लेगा।

स्पेंसर के अनुसार राज्य को चाहिये कि वह उद्योगों का निर्माण न करे, राज्य में किसी धार्मिक चर्च की स्थापना न करे, गरीबों की सहायता न करे, उपनिवेशों की स्थापना न करे, जनता के स्वास्थ्य के लिए चिकित्सालयों आदि का प्रवन्ध न करे और लोगों की शिक्षा का भी प्रवन्ध न करे। राजकीय शिक्षा के विषय में उसका मत है कि “किसी व्यक्ति की सम्पत्ति को छीन कर उसके स्वयं के अथवा अन्य लोगों के बालकों को शिक्षा देना, उसके अधिकारों की रक्षा के लिये आवश्यक नहीं है, अतः यह श्रुतिपूर्ण है।”¹ राज्य का हस्तक्षेप केवल तभी मान्य है जब किसी बालक को उसके अधिकार से वंचित किया जाय, जब उसे शिक्षा नहीं दी जाय। राज्य की ओर से शिक्षा का प्रवन्ध होने से रुढ़िवादी हितों की रक्षा होगी जो व्यक्ति की स्वतन्त्रता में अड़झा लगायेंगे।

1. “Taking away a man’s property to educate his own or other people’s children is not needful for the maintenance of his rights and hence is wrong.”

स्पेंसर ने विवास का स्पष्टतम लक्ष्य व्यक्तियों के जीवन में बनने वाला सधर्प माना है जिसमें शक्तिशाली एवं योग्य विजयवादी का वरण करते हैं और निर्बल और अयोग्य सत्तार से विदा हो जाते हैं। घट राज्य अपना समाज को इस सधर्प को रोकने या दूसरे शब्दों में सबलों से निर्बलों की रक्षा करने के लिए कुछ नहीं करना चाहिये, क्योंकि यदि राज्य निर्बलों की सहायताएं धागे धायेगा तो सत्तार अयोग्य एवं निर्बल व्यक्तियों से भर जायेगा और परिणामस्वरूप सम्पूर्ण समाज की हानि होगी। अतः विकास की स्वाभाविक वृद्धि के लिए तथा व्यक्ति एवं पर्यावरण (Environment) में सम्पूर्ण साम-रस्य स्थापित करने के लिए यह आवश्यक है कि राज्य मानव विषयों से अपने को पर्याप्त दूर रखे। राज्य का काम केवल मात्र समाज के सदस्यों की सगठित रचना और उनके राज्य अस्तित्व के विरोधी आचरण पर अंकुश रचना है। स्पेंसर के शब्दों में ऐसा इसलिए है—क्योंकि “राज्य को यदि रक्षक समझा जाय तो हम पाते हैं कि ज्योंही वह रक्षा करने से अधिक कुछ करता है तो वह आक्रांता बन जाता है और यदि उसे अनुकूलोत्तरण का सहायक समझा जाय तो हम पाते हैं कि जब भी वह सामाजिक संगठन को बनाये रखने से अधिक कुछ करता है तो उससे अनुकूलोत्तरण की प्रक्रिया एक जाती है।”

स्पेंसर धागे कहता है कि राज्य में न सिक्कों की व्यवस्था होनी चाहिये और न डाक घरों की। नोटों और सिक्कों के आदान प्रदान पर प्रति-बन्ध लगाना विनिमय के तथा समान अधिकार के प्राकृतिक नियमों का हनन करना है। समुद्री जहाजों की कुशल यात्रा के लिए राज्य को पकाश गृहों की व्यवस्था नहीं करनी चाहिये। राज्य को सफाई और जन कल्याण का भी कोई काम नहीं करना चाहिये क्योंकि इससे योग्यतम का बचाव (Survival of the fittest) के प्राकृतिक सिद्धान्त में बाधा पड़ती है। यदि लोग स्वास्थ्य का महत्त्व समझेंगे तो स्वयं उनकी रक्षा करेंगे। सफाई के प्रति उनकी रुचि होगी तो वे स्वयं सफाई रखेंगे। राज्य का यह काम नहीं है कि वह अस्पताल, दवापर आदि खोले। सरकार का नगरपालिकायें खोलने में भी मदद करने की कोई आवश्यकता नहीं है। स्पेंसर का कहना है कि यदि राज्य से कोई सहायता नहीं मिलेगी तो लोग इन क्षत्रों में और भी अधिक उत्साह से काम करेंगे तथा वे जो कुछ भी करेंगे उसका महत्त्व स्वयं ही समझेंगे। स्पेंसर का विश्वास है कि गरीब या तो अपने हातों स्वयं सुचारु या फिर बेहतर है कि मर जाय, क्योंकि यदि उनको जीवन में रखा जायगा तो वे समाज के किमा भी काम नहीं आ सकेंगे। इसके विपरीत गरीबों की मदद करने से उनके समूह सक्षम और स्वस्थ लोगों के लिए तब तक अभिशाप बने रहेंगे जब तक राज्य की ओर से उनकी जीविका का प्रबन्ध होता रहेगा। स्पेंसर का राज्य सम्बन्धी यह दर्शन अत्यधिक बबरतापूर्ण है। इसे स्पेंसर भी स्वीकार करता है, लेकिन उसका कहना है कि वास्तविकता यही है। प्रकृति हम स्वयं निर्देयी होना सिखाती है। तात्पर्य यह है कि स्पेंसर के अनुसार व्यक्ति का भी विकास, पेड़ पौधों और पशुओं की भांति होना स्वाभाविक होगा। ऐसी स्थिति में दुनिया में अज्ञान, रोगी, गरीब, अज्ञानी आदि नष्ट हो जायेंगे और केवल वे लोग ही बचेंगे जो अपने प्राकृतिक विकास को आत्मसधर्प के

बल पर आगे बढ़ा सकेंगे। स्पेंसर ने राज्य द्वारा सार्वजनिक प्रयोग के लिए व देश की सुरक्षा के लिये आवश्यक इमारतें, सड़कें, पुल आदि बनाने के अतिरिक्त अन्य वस्तु-निर्माण के कार्यों की भी निन्दा की है।

स्पेंसर राज्य को अन्य उद्योगों की तरह ही एक उद्योग मानता है, जिसका एक ही कार्य है—'सुरक्षा'। यह सुरक्षा भी प्राकृतिक संघर्ष को रोकती है, इसलिए वह कहीं तो इस सुरक्षा का समर्थन करता है और कहीं विरोध। राज्य के अहस्तक्षेप को स्पेंसर ने सर्वाधिक महत्व उद्योग के क्षेत्र में दिया है। उसको अधिक क्षेत्र पर राज्य का कोई भी नियन्त्रण अस्वीकार है क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी जीविका के लिए किसी भी साधन को अपनाने का अधिकार है। वह अपनी जीविका अर्जित करने के लिए यदि दूसरे से स्वर्धा करता है या संघर्ष करता है या दूसरों के उद्यम को ठप्प कर देता है अथवा उससे दूसरों का शोषण होता है तो ऐसा होना प्राकृतिक नियमों के अनुकूल है। कमजोरों या इस स्वर्धा में बराबरी न कर सकनेवालों की सहायता करने के लिये राज्य द्वारा कानूनों के माध्यम से सक्षम एवं शक्ति-सम्पन्न लोगों के विकास में बाधा पहुंचाना अनुचित है। राज्य का यह कार्य प्रकृति के स्वामा-विक संघर्ष के विरुद्ध होगा। मनुष्य का सबसे प्रिय क्षेत्र आर्थिक क्षेत्र है। यदि उसपर से सभी नियन्त्रण हटा लिए जायें तो उद्योगों की बड़ी उन्नति होगी। औद्योगिक विकास के कारण राज्य में समृद्धि इतनी बढ़ेगी कि उनकी युद्ध करने की प्रवृत्ति स्वतः समाप्त हो जायगी। स्पेंसर का कहना है कि तात्कालिक शासन का आधार सैनिक शक्ति है, अतएव वह युद्ध-प्रिय है। यदि उसका आधार उद्योग हो जाय तो युद्ध अपने आप मिट जायगा। स्पेंसर ने औद्योगिक क्षेत्र में राज्य के सभी कानूनों का विरोध किया है। डाक-सेवा सम्बन्धी राज्य के एकाधिकार का भी विरोध उसने प्रधानतः इसलिए किया है क्योंकि इसके कारण लोगों के पत्र पहुंचानेवाली व्यापारिक संस्थाओं के व्यापार पर जो रोक लगा दी गई है वह राज्य के कर्तव्यों में नहीं मानी जा सकती। वास्तव में अपने सामाजिक सिद्धान्त में औद्योगिक अहस्तक्षेप (Laissez Faire in his social theory) पर स्पेंसर ने इतनी बल दिया है कि उसने राज्य का एक व्यक्तिगत उद्योग से अधिक कुछ नहीं समझा है। स्पेंसर के इन विचारों को प्रो० सेबाइन ने संक्षेप में किन्तु बड़े सारगर्भित ढंग से इस प्रकार प्रकट किया है—

“...स्पेंसर को यह सिद्ध करना था कि वह समाज जो धीरे-धीरे अधिक जटिल हुआ है, अधिक से अधिक सरल राज्य का ही समर्थन करेगा। उसने इस विरोधाभास का समाधान यह मानकर किया कि शासन के अधिकांश कार्य एक सैनिक समाज में पैदा हुए थे और उद्योग प्रधान समाज में युद्ध का नामोनिशान नहीं रहेगा। इसलिए, उसने यह निष्कर्ष निकाला कि ज्यों-ज्यों उद्योगीकरण बढ़ता जायगा त्यों-त्यों व्यक्तिगत उद्यम का क्षेत्र भी विकसित होगा। स्पेंसर का राज्य सिद्धान्त मुख्य रूप से उन कार्यों का विवरण देता है जो राज्य को तुरन्त त्याग देने चाहिए। राज्य ने ये कार्य विधायकों के पापों के कारण अपने सिर पर ले रखे हैं लेकिन विकास की प्रगति के साथ-साथ ये कार्य अनावश्यक हो जाएंगे। अधिकांश विधान निरुपेक्ष होता है। प्रकृति केवल योग्यतम व्यक्तियों को ही जीवित रखना

चाहती है। विधान के द्वारा प्रकृति की इस प्रक्रिया में बाधा उत्पन्न होती है। जब विकास के द्वारा व्यक्ति और समाज में पूर्ण सामंजस्य पदा हो जायगा तब सारा विधान व्यर्थ हो जायगा। इसलिए स्पेन्सर ने उद्योगों के विनियमन, स्वच्छता की व्यवस्था, कारखानों में सुरक्षा की व्यवस्था, सांख्यिक दान के सभी रूपों और सांख्यिक शिक्षा की व्यवस्था का बड़ा विरोध किया। 'सोशियल स्टेटिक्स' ग्रंथ में उनमें यहां तक कहा कि राज्य का मित्र बनाने और कारखानों का काम भी व्यक्तिगत उद्यम के हाथों में छोड़ देना चाहिए।^{१५}

(३) विधायकों के पाप (Sins of Legislators)—मैक्नी पुस्तक 'Sins of Legislators' में स्पेन्सर ने उन त्रुटियाँ और भ्रमों की ओर संकेत किया है जो भूतकाल में सरकार ने की थीं। उसके अनुसार विभिन्न देशों की कानून-संहिताएँ (The statute books) दुःखपूर्ण अनुमानों का संग्रह (A record of unhappy guesses) हैं। अधिकांश अधिनियम या कानून तत्कालीन प्रचलित धर्मनियमों की सुधारों की दृष्टि से बनाये गये हैं। यह इस बात का प्रमाण है कि जो अधिनियम पहले बनाये गये थे वे भ्रमों के और ठीक नहीं थे। यही कारण है कि इन्हें ठीक करने के लिए नवीन कानूनों का निर्माण करना पड़ा। स्पेन्सर का व्यक्ति (Individual) में पूर्ण विश्वास है और यही विश्वास उसे संसद के संप्रभुत्व (Sovereignty of the Parliament) के प्रति असम्मान का प्रवृत्त करता है। उसका कहना है कि—“भूतकाल का महान् राजनीतिक भ्रमविश्वास राजाओं का देवी अधिकार था। वर्तमान काल का महान् राजनीतिक भ्रमविश्वास संसदों के देवी अधिकार है।”^{१६} पुनश्च, ‘हम फिर सीधे उसी समस्या पर आ जाते हैं कि संसदों (या विधान मण्डलों) के स्वच्छा से धारण किए हुए देवी अधिकार और बहुमत हस्त के देवी अधिकार कबल भ्रमविश्वास ही है। श्वेतांगो ने राज्य के अधिकारों के स्रोत के विषय में प्राचीन धारणायों को स्मरण दिया है किन्तु वह सिद्धान्त जो राज्य की असंमित शक्ति का प्रतिपादन करता था, अब तक उनमें सत्य में जमा हुआ है। धर्मिक शक्ति की धारणा प्राधुनिक विचारधारा से मेल नहीं खाती। जनता पर असंमित अधिकार और शक्ति का अधिकार जो सामान्यतः राजा को स्व ईश्वर की भांयता होने के कारण उसका स्वाधिकार माना जाता था, वह धर्मिक शासन करनेवाले नेता का अधिकार माना जाता है, यद्यपि धर्म न तो केवल में किसी का आस्था नहीं है। भूतकाल में उदारवाद का कार्य राजाओं की शक्तियों का सीमित करना था। भविष्य में सच्चे उदारवाद का कार्य संसद

1. सेबाइन—राजनीति-दशक का इतिहास, पृष्ठ ६७८-७९

2. “The great political superstition of the past was the divine right of kings. The great political superstition of the present is divine right of parliaments.”

—Spencer The Man Versus the State,
(London Watts and Co) Page 95

या विधानमण्डल की शक्ति की सीमा निर्धारित करना माना जायगा।”¹

इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि प्रौढावस्था में स्पेन्सर के विचारों में परिवर्तन आ गया था। जॉन फिस्के (John Fiske) के अनुसार, स्पेन्सर जब १८६२ में अमेरिका गया तो औद्योगिक क्षेत्र में घोर प्रतियोगिता देखकर बड़ा दुःखी हुआ और इस सम्बन्ध में राजकीय नियन्त्रण के पक्ष में कुछ झुक गया।

अधिकारों पर स्पेन्सर के विचार (Spencer on Rights)—स्पेन्सर एक व्यक्तिवादी विचारक था इसके फलस्वरूप उसने अधिकारों के सम्बन्ध में व्यक्तिवादी दृष्टिकोण अपनाया। उसने कुछ ऐसे अधिकारों को बताया जो व्यक्ति के लिए नितान्त आवश्यक हैं और इन्हें उसने प्राकृतिक अधिकारों की संज्ञा दी। प्राकृतिक अधिकार स्पेन्सर के विचार का हृदय है। उसका ग्रन्थ ‘Principles of Sociology’ सामाजिक सावयव की धारणा से आरम्भ होता है, और उसका अन्त प्राकृतिक अधिकारों में होता है। १८२४ में प्रकाशित उसके दूसरे ग्रन्थ ‘The man versus the state’ का आदि और अन्त भी अधिकारों के साथ ही होता है।

स्पेन्सर यह मानता है कि प्राकृतिक अधिकारों के द्वारा व्यक्ति को स्वतन्त्रतापूर्वक जीवित रहने का अधिकार मिला है ताकि वह अपनी नैसर्गिक शक्तियों का पूर्ण विकास कर सके। वह स्वतन्त्रता को सरकार या शासन के पूर्व की मानता है। स्पेन्सर ने अपने प्राकृतिक अधिकारों की व्याख्या जर्मन शब्द ‘Naturrecht’ से की है जो जर्मन विधिशास्त्र का आधार है। स्पेन्सर कहता है कि जो ज्ञान जर्मन जैसे उच्च दार्शनिक देश में प्रचलित है वह अवश्य ही पूर्ण होना चाहिए किन्तु ऐसा कहते समय वह यह भूल जाता है कि एक सिद्धान्त का किसी में व्यापक प्रचलन ही उसकी सत्यता का पूर्ण प्रमाण नहीं होता, और साथ ही ‘Naturrecht’ का अर्थ प्राकृतिक अधिकार भी नहीं है।

प्राकृतिक अधिकारों के सम्बन्ध में स्पेन्सर के मत की लॉक के मत से तुलना करना स्पष्टता की दृष्टि से उपयुक्त होगा। लॉक के मतानुसार

1. “There we come round again to the proposition that the assumed divine right of Parliaments, and the implied divine right of majorities are superstitions. While men have abandoned the old theory respecting the source of state authority, they have retained belief in that unlimited extent of state authority which rightly accompanied the old theory, but does not rightly accompany the new one. Unrestricted power over subjects, rationally ascribed to the ruling man when he was held to be a deputy god, is now ascribed to the ruling deputy, the deputy godhood of which nobody asserts. The function of liberalism in the past was that of putting a limit to the powers of kings. The function of true liberalism in the future will be that of putting a limit to the power parliament.”

—Spencer : The Man Versus the State, Page 521

कर्तव्य है कि वह इन अधिकारों की रक्षा करे। सार्वजनिक अधिकारों के विषय में स्पेन्सर यह धारणा लेकर चला है कि सरकार एक बुरी और अनैतिक संस्था है जो व्यक्तियों की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करती है। राज्य को चाहिये कि वह अपना हस्तक्षेप कम से कम करे। सरकार की उपेक्षा करना भी वह एक अधिकार मानता है। उसका कहना है कि राज्य तो “परस्पर विश्वास के लिये एक साभेदारों की व्यापारिक संस्था (Joint Stock Protection Company for mutual assurance) है। व्यक्ति द्वारा प्राकृतिक अधिकारों का अवाध्य उपभोग राज्य की शक्ति को सीमा में बांधता है।

अधिकारों की चर्चा करते समय स्पेन्सर समानता पर सर्वाधिक बल देता है। उसका कथन है कि स्त्रियों और पुरुषों को समान आधार पर अधिकार दिये जाने चाहिये। वह स्त्रियों को मतदान का अधिकार देने के पक्ष में है और इस तरह जॉन स्टुअर्ट मिल के इस क्षेत्र में पदार्पण का मार्ग प्रशस्त करता है। स्पेन्सर के मतानुसार समान स्वतन्त्रता के नियम के अनुसार बालकों को भी समान स्वतन्त्रता मिलनी चाहिये। उन पर अभि-भावकों का कठोर नियंत्रण नहीं होना चाहिये और उन्हें भी वयस्कों की तरह अपने अधिकारों का उपभोग करने देना चाहिये। परिवार के सम्बन्ध में स्पेन्सर ने “नारी-दासत्व” (Subjugation of females) की कठोर मर्तसना की है।

स्पेन्सर के दर्शन की आलोचना

(Criticism of Spencerian Philosophy)

यद्यपि स्पेन्सर का अध्ययन अत्यन्त गम्भीर और विशाल था तथा उसकी मेधा शक्ति अत्यन्त बलवती थी, और वह १९वीं सदी के व्यक्तिवाद का प्रमुख दार्शनिक था, तथापि उसका दर्शन गम्भीर ब्रुटियों और असंगतियों (Inconsistencies) से भरा पड़ा है और आलोचकों ने स्पेन्सर की धज्जियाँ उड़ाने में कोई कंसर नहीं रखी है। स्पेन्सर के दर्शन की जो विभिन्न कटु आलोचनाएँ हुई हैं उन्हें निम्नानुसार प्रकट किया जा सकता है।

(१) सर्वप्रथम स्पेन्सर का दर्शन असंगतियों और प्रवचनान्तरों का पिटारा है। वह व्यवस्थित एवं संश्लिष्ट नहीं है। वह स्थान-स्थान पर ऐसी मान्यताएँ रखता है जो परस्पर विरोधी हैं और एक विचार स्वयं उसके दूसरे विचार का खण्डन करता हुआ प्रतीत होता है। एक ओर तो वह उग्रतम व्यक्तिवाद का समर्थन करता है और दूसरी ओर विकास-सिद्धान्त का समर्थन करते हुए सामाजिक सावयव के सिद्धान्त का उपदेश देता है। एक ही प्रणाली में इन परस्पर दो विरोधी धारणाओं को संयुक्त कर देना नामुमकिन है। पुनः स्पेन्सर यह मानता है कि ससार में एक विकास क्रम कार्य करता है और समाज का कोई भी रूप अन्तिम नहीं हो सकता। वह निरन्तर विकसित होता रहेगा। किन्तु कुछ दूर आगे चलकर वह यह मानने लगता है कि एक आदर्श समाज में राज्य नहीं रहेगा और समाज एक पूर्ण व अन्तिम स्थिति को पहुँच जायगा। यथार्थ में ये दोनों ही विचार विरोधी हैं और स्पेन्सर इन्हें मिलाने के लिये कोई बुद्धिसंगत तर्क नहीं देता।

राज्य विहीन प्राकृतिक अवस्था में मनुष्यों को प्राकृतिक अधिकार प्राप्त थे। किन्तु उस समय इन प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के लिए कोई मर्यादा नियम नहीं थे और न ही उनकी व्याख्या करनेवाला कोई शक्ति ही थी। अतः इस विवाद एवं संघर्ष अस्त अवस्था से प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के लिए समझौते द्वारा राज्य की उत्पत्ति की गई। किन्तु स्पेन्सर लॉक की तरह प्राकृतिक अधिकारों को अतीत की वस्तु नहीं मानता, यद्यपि उसका तात्पर्य यह कहना है कि ये अधिकार भविष्य में व्यक्तियों को औद्योगिक व भराजकतावादी समाज से प्राप्त होंगे। उदाहरणार्थ प्रत्येक व्यक्ति को जीने का अधिकार है, और प्रत्येक व्यक्ति का यह भी कर्तव्य है कि वह दूसरों को जीने दे। लेकिन यह अधिकार ऐसा है जो केवल 'औद्योगिक समाज' में ही व्यक्तियों को दिया जा सकता है। इस तरह स्पेन्सर ने वर्तमान समाज के लिए प्राकृतिक अधिकारों को कोई व्यवस्था नहीं दी है—वास्तविक भावी समाज के प्राकृतिक अधिकार स्थिर किये हैं। वह जीवन, सम्पत्ति और व्यक्ति स्वातन्त्र्य के अधिकारों को लॉक की भाँति अतीत के आधार पर व्यक्ति को नहीं देता यद्यपि वह उन्हें भावी समाज में उन अधिकारों का उपयोग करने के लिए देता है। यहाँ स्पेन्सर यह भूल जाता है कि धातु से हजार या दो हजार वर्ष बाद समाज कैसा होगा—उसकी प्रतीति कल्पना भी नहीं की जा सकती। स्पेन्सर लॉक के प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धांत का इसलिए विरोध करता है कि लॉक के प्राकृतिक अधिकार एक स्थायी नियम हैं। वे शाश्वत और चिरन्तन हैं जिनमें कोई परिवर्तन नहीं हो सकता। समाज की प्रगति का प्रभाव इन पर नहीं पड़ता। स्पेन्सर इन शाश्वत प्राकृतिक नियमों की स्वीकार नहीं करता क्योंकि वह सावयवी (Organic) कारण और विकास में पूर्ण विश्वास रखता है। समाज के परिवर्तन के साथ-साथ नियमों का भी परिवर्तन होना चाहिए।

स्पेन्सर व्यक्ति के अधिकारों को अपनी प्रतिभा तथा अन्तर्बुद्धियों के अभिव्यक्तिकरण के लिये आवश्यक साधारण अधिकार के कृत्रिम विभाजन मानता है (Rights are artificial divisions of the general claim to exercise the faculties)। व्यक्ति के ये अधिकार प्राक्-सामाजिक (Pre Social) तथा स्वामाजिक (Natural) हैं जो ईश्वर प्रदत्त गुणों की भाँति उसके व्यक्तित्व में निहित हैं। उसके अनुसार अधिकार के वैयक्तिक तथा सार्वजनिक (Private and public) दो पक्ष होते हैं। प्रथम पक्ष में वे अधिकार आते हैं जो रक्त व्यक्ति के जीवन से सम्बन्धित होते हैं। व्यक्ति की सम्पत्ति और परिवार से इनका सम्बन्ध होता है। स्पेन्सर भूमि के अधिकार को स्वीकार नहीं करता, किन्तु वह यह मानता है कि भूमि की उपज को व्यक्ति अधिकारपूर्ण अपनी कह सकता है क्योंकि "भूमि पर अपना धर्म व्यक्त करने से पूर्व उसने समाज की स्वीकृति ले ली थी।" सार्वजनिक अधिकार राज्य से या समाज से सम्बन्धित हैं। इनके अन्तर्गत व्यक्तियों के वे अधिकार आते हैं जिनका सम्बन्ध व्यक्ति के निजी जीवन से न होकर सम्पूर्ण समाज में होता है। स्पेन्सर व्यक्ति को तीन वास्तविक अधिकार देता है—(क) जीवन रक्षा का अधिकार, (ख) स्वतन्त्रता का अधिकार, एवं (ग) सुख और सुविधा का अधिकार। उसकी दृष्टि में राज्य का यह

कर्तव्य है कि वह इन अधिकारों की रक्षा करे। सार्वजनिक अधिकारों के विषय में स्पेन्सर यह धारणा लेकर चला है कि सरकार एक बुरी और अनैतिक संस्था है जो व्यक्तियों की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करती है। राज्य को चाहिये कि वह अपना हस्तक्षेप कम से कम करे। सरकार की उपेक्षा करना भी वह एक अधिकार मानता है। उसका कहना है कि राज्य तो “परस्पर विश्वास के लिये एक-सामेदारों की व्यापारिक संस्था (Joint Stock Protection Company for mutual assurance) है। व्यक्ति द्वारा प्राकृतिक अधिकारों का अवाध्य उपभोग राज्य की शक्ति को सीमा में बांधता है।

अधिकारों की चर्चा करते समय स्पेन्सर समानता पर सर्वाधिक बल देता है। उसका कथन है कि स्त्रियों और पुरुषों को समान आधार पर अधिकार दिये जाने चाहिये। वह स्त्रियों को मतदान का अधिकार देने के पक्ष में है और इस तरह जॉन स्टुअर्ट मिल के इस क्षेत्र में पदार्पण का मार्ग प्रशस्त करता है। स्पेन्सर के मतानुसार समान स्वतन्त्रता के नियम के अनुसार बालकों को भी समान स्वतन्त्रता मिलनी चाहिये। उन पर अभिभावकों का कठोर नियंत्रण नहीं होना चाहिये और उन्हें भी वयस्कों की तरह अपने अधिकारों का उपभोग करने देना चाहिये। परिवार के सम्बन्ध में स्पेन्सर ने “नारी-दासत्व” (Subjugation of females) की कठोर मर्तसना की है।

स्पेन्सर के दर्शन की आलोचना (Criticism of Spencerian Philosophy)

यद्यपि स्पेन्सर का अध्ययन अत्यन्त गम्भीर और विशाल था तथा उसकी मेधा शक्ति अत्यन्त बलवती थी, और वह १९वीं सदी के व्यक्तिवाद का प्रमुख दार्शनिक था, तथापि उसका दर्शन गम्भीर ब्रुटियों और असंगतियों (Inconsistencies) से भरा पड़ा है और आलोचकों ने स्पेन्सर की धज्जियाँ उड़ाने में कोई कसर नहीं रखी है। स्पेन्सर के दर्शन की जो विभिन्न कटु आलोचनाएँ हुई हैं उन्हें निम्नानुसार प्रकट किया जा सकता है।

(१) सर्वप्रथम स्पेन्सर का दर्शन असंगतियों और प्रवचनाग्रों का पिटारा है। वह व्यवस्थित एवं संश्लिष्ट नहीं है। वह स्थान-स्थान पर ऐसी मान्यताएँ रखता है जो परस्पर विरोधी हैं और एक विचार स्वयं उसके दूसरे विचार का खण्डन करता हुआ प्रतीत होता है। एक ओर तो वह उग्रतम व्यक्तिवाद का समर्थन करता है और दूसरी ओर विकास-सिद्धान्त का समर्थन करते हुए सामाजिक सावयव के सिद्धान्त का उपदेश देता है। एक ही प्रणाली में इन परस्पर दो विरोधी धारणाओं को संयुक्त कर देना नामुमकिन है। पुनः स्पेन्सर यह मानता है कि सत्तार में एक विकास क्रम कार्य करता है और समाज का कोई भी रूप अन्तिम नहीं हो सकता। वह निरन्तर विकसित होता रहेगा। किन्तु कुछ दूर आगे चलकर वह यह मानने लगता है कि एक आदर्श समाज में राज्य नहीं रहेगा और समाज एक पूर्ण व अन्तिम स्थिति को पहुँच जायगा। यथार्थ में ये दोनों ही विचार विरोधी हैं और स्पेन्सर इन्हें मिलाने के लिये कोई बुद्धिसंगत तर्क नहीं देता।

डॉ० डनिंग (Dunning) स्पेन्सर के इस असम्बद्धता (Inconsistency) की आलोचना करते हुए कहते हैं कि "स्पेन्सर के दशन में सामाजिक विकास के सिद्धान्त के साथ साथ समाज के एक अन्तिम तथा स्थायी रूप की कल्पना निहित है, जो एक समाधान रहित समस्या है।"¹

(२) स्पेन्सर की अन्तिम सन्तुलन (जहाँ पर विकास की प्रक्रिया रुक जाती है) की धारणा आधुनिक विज्ञान को विल्कुल अमान्य है। आज विज्ञान बताता है कि विकास एक कभी समाप्त न होनेवाली प्रक्रिया है। इसमें प्रत्येक अनुकूलिकरण (Adaptation) ऐसी नवीन स्थितियाँ उत्पन्न करता है जिसके लिये नवीन अनुकूलिकरण आवश्यक होता है। इस प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं है। विज्ञान की यह धारणा स्पेन्सर के समन्वयात्मक दर्शन (Synthetic Philosophy) के मूल पर ही कुठाराघात करती है। मैक्मी ने लिखा है कि 'कोई भी आधुनिक राजनीतिक विचारक स्पेन्सर को अपना गुरु नहीं मानता। एक आधुनिक आलोचक की दृष्टि में वह एक नौसिखिया वैज्ञानिक और दार्शनिक है। स्पेन्सर के बाद विज्ञान ने क्रमिक विकास के बारे में बहुत कुछ सीखा है तथा जो कुछ भी इस ज्ञान में वृद्धि हुई है, वह अत्यधिक विश्वास की उन धारणाओं का खण्डन करती है जिनके आधार पर स्पेन्सर ने मानव समाज की समस्याओं को हल करने का हठपूर्ण प्रयास किया था। वस्तुतः आज हमारा ज्ञान इतना पर्याप्त और उन्नत है कि हम यह अनुभव करते हैं कि हमारा ज्ञान अभी बहुत कम है, फलस्वरूप हम आज सब पूर्व-निश्चिन धारणाओं को सशक्त दृष्टि से देखते हैं। लेकिन एक बात हम निश्चिन रूप से ज्ञात है कि स्पेन्सर की क्रमिक विकास की धारणा, कि यह पूर्ण समन्वय के लिये त्रुटिहीन व्यवस्था का साधन है, सब वास्तविक तथ्यों के विरुद्ध है। आज विज्ञान यह सिखाता है कि कभी विकास एक ऐसी व्यवस्था है जिसमें प्रत्येक नवीन समन्वय या अनुकूलिकरण की आवश्यकता पड़ती है। अतः अन्तिम परिस्थितियों को अनुष्य जान ही नहीं सकता और इन्हीं कारणों से स्पेन्सर का संगठित सिद्धान्त या समन्वयात्मक दर्शन और राजनैतिक कल्पनाएँ धराशायी हो जाती हैं।"²

1 'In Spencerian Philosophy, there is an implicit absolute end in social evolution—which is a problem without a solution'

—Dunning : A History of Political Theories

2 'No reputable political thinker of the present time acknowledges Spencer as his master. For the critical mind of today he is amateur scientist and a pseudo philosopher. Science has learned a lot about evolution since Spencer's day, and very little of what has been learned tends to confirm the over confident dogmas with which he assumed to settle the great problems of human society. In fact we know enough now to begin to realize how little we really do know, and hence to be suspicious of all dogmas, one thing, however, we do know with absolute certainty, and that is

(३) स्पेन्सर ने अपने विकासवादी सिद्धान्त के समर्थन में जो तर्क प्रस्तुत किये हैं वे काल्पनिक प्रतीत होते हैं क्योंकि तथ्यों द्वारा उनकी पुष्टि नहीं हो सकती। उदाहरणार्थ स्पेन्सर का यह कहना कि मानव शरीर आरम्भ में Amiba की भांति था सत्य नहीं लगता।

(४) स्पेन्सर ने विकासवाद के साथ 'अस्तित्व के संघर्ष' तथा 'योग्यतम के जीवन' इन्हीं सिद्धान्तों को जोड़कर एक भयानक विचार का प्रतिपादन किया है। यह निश्चय ही एक अमानवीय एवं निर्दयतापूर्ण विचार है कि बलशाली संघर्ष में दुर्बल जीवों के अस्तित्व को समाप्त कर देते हैं, ऐसा प्राकृतिक नियम है। वस्तुतः मत्स्य न्याय का यह सिद्धान्त समाज पर लागू नहीं होता। मनुष्य एक सम्य प्राणी होता है और उसमें परोपकारी तत्त्व विद्यमान रहते हैं। साथ ही राज्य का भी यह कर्तव्य होता है कि वह निर्बलों एवं साधन-हीनों की रक्षार्थ विशेष उपाय अपनाये। राज्य अपने सभी घटकों को उन्नति एवं विकास के समान अवसर प्रदान करता है।

(५) स्पेन्सर ने व्यक्तिवाद के समर्थन में जो सावयवी तर्क दिये हैं, वे भ्रमपूर्ण हैं। आर्थिक हस्तक्षेप की नीति का औचित्य यह कह कर सिद्ध नहीं किया जा सकता कि "आर्थिक जीवन प्राणी-सावयव के पाचन-तन्त्र की भांति मस्तिष्क रूपी शासनिक व्यवस्था से स्वतंत्र होना चाहिये।" वास्तव में पाचन-प्रणाली मस्तिष्क से पूर्णतः स्वतंत्र नहीं है और यदि उसमें स्वतंत्रता आ जाती है तो स्वास्थ्य ठीक नहीं रह सकता। इसलिये राज्य में भी आर्थिक व्यवस्था पर से राज्य के हस्तक्षेप को समाप्त नहीं किया जा सकता क्योंकि ऐसा करने से सामाजिक जीवन में नाना दोष आ जावेंगे। स्पेन्सर ने व्यक्ति और समाज का तो एकीकरण किया है, पर राज्य को, जो समाज का ही एक अंग है, व्यक्ति और समाज दोनों से विभक्त करने तथा उसे एक दूसरे से स्वतंत्र करने की असफल चेष्टा की है। व्यक्ति तो एक प्राणी है। स्पेन्सर अपने प्राणि-शास्त्र के सिद्धान्त को समाज और राज्य पर भी लागू कर उन्हें भी प्राणी बना देता है। व्यक्ति के अभाव में समाज अथवा राज्य का निर्माण नहीं हो सकता, अतः व्यक्ति को वह समाज रूपी प्राणी का अंग मान लेता है। समाज का अभिन्न अंग होते ही व्यक्ति की स्वतंत्रता नष्ट हो जाती है और तब वह राज्य के प्रति अपने कर्तव्यों से अथवा राज्य या समाज के नियंत्रण से स्वयं को मुक्त नहीं कर सकता क्योंकि स्पेन्सर के प्राणि-शास्त्र में राज्य नाड़ी-संस्थान है जो समाज रूपी प्राणी के पूर्ण बाह्य नियन्त्रण का केन्द्र है। जब व्यक्ति समाज रूपी प्राणी का अभिन्न अंग है तो फिर उसके नियंत्रण

that Spencer's idea of evolution as a process of adaptation progressively tending in the direction of an ultimate condition of complete adjustments is contrary to all the facts we have. Science now teaches that evolution is a process wherein each adaptation creates conditions calling for new adaptations, and ad infinitum to ends that no man can hope to know which completely explodes Spencer's synthetic theory and demolishes his political postulates."

से कैसे बच सकता है ? लेकिन फिर भी स्पेन्सर व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध खड़ा करने की तात्त्विक भ्रमगति का भ्रमराधी है ।

(६) स्पेन्सर भ्रम और शरीर दोनों को प्राणी बनाने की गलती करता है । व्यक्ति और समाज दोनों अमिश्र होने से पृथक्-पृथक् प्राणी किस तरह हो सकते हैं ? शरीर का कोई भी भ्रम भ्रमण हाकर स्वतंत्र प्राणी नहीं बहता सकता है । बार्कर ने ठीक ही कहा है कि समाज को यदि वह एक प्राणी जैसी संस्था का संगठन मानता तो हमारी तात्त्विक भ्रमगति पैदा नहीं होती, लेकिन उसने दोनों को जीव मानकर उन्हें एक दूसरे का भ्रम बनाया है, जो सम्भव नहीं है । 'दोनों को भ्रमण भ्रमण प्राणी बनाने का उद्देश्य या व्यक्ति को राज्य से स्वतंत्र करने का, पर व्यक्ति राज्य से भ्रमण ती है नहीं, इसलिये उसे भ्रमण में राज्य और व्यक्ति को एक ही प्राणी के भ्रम मानने पड़े है ।'

(७) यही नहीं, स्पेन्सर समाज रूपी प्राणी के अनेक टुकड़े करता है । इसीलिये बार्कर ने अपनी व्याख्यात्मक भाषा में कहा है—स्पेन्सर ने अपने सामाजिक प्राणी को हटा कर उसे अनेक टुकड़ों में बांट दिया और दरवाज के बाहर फेंक दिया है ।¹ समाज रूपी प्राणी के वह तीन टुकड़े करता है—व्यक्ति, औद्योगिक क्षेत्र और राज्य। औद्योगिक क्षेत्र इस जीव का पेट है क्योंकि उससे सपूर्ण समाज का भरण पोषण होता है । राज्य इस जीव का बाड़ी-संस्थान है जिसके द्वारा सम्पूर्ण बाह्य व्यवस्था, संरक्षण और समाचार संस्थान व यातायात का प्रबंध होता है । कहने का तात्पर्य है कि वह अस्तित्व है । इसके बाद अस्तित्व द्वारा पेट की एक दूसरे से स्वतंत्र कर दिया जाता है । पेट पर अस्तित्व का कोई नियन्त्रण ही नहीं रहता । यह नियन्त्रण उसी तरह नहीं रहता जिस तरह घमनी और सिराघो' भ्रमण "रेल की पटरी या टेलीफोन के तारों में ।" स्पेन्सर का कहना है कि यद्यपि रेल की पटरी और टेलीफोन के तार एक दूसरे से समानान्तर और साथ साथ चलते हैं लेकिन उनमें परस्पर कोई सम्बन्ध नहीं होता । ठीक उसी तरह राज्य और औद्योगिक क्षेत्र साथ साथ चलते हुए भी एक दूसरे से सर्वथा स्वतंत्र रहकर अपने अस्तित्व को बनाये रख सकते हैं । स्पेन्सर के प्राणि शास्त्र की भाषा में अस्तित्व और पेट भ्रमण एक ही प्राणी के दो भ्रम भ्रमण भ्रमण अपना जीवन चला सकते हैं । उसके सिद्धान्त की यह सबसे बड़ी विफलता है क्योंकि "वह अपने प्राणि शास्त्र के सिद्धान्त की अव्यवस्था के कारण अपने अपने ही सिद्धान्त द्वारा पराजित हो जाता है ।"

(८) वास्तव में साव्यवी सिद्धान्त ही वह धुरी है जिसके चारों ओर स्पेन्सर का राजनीतिक चिन्तन घुमकर लगाता है । लेकिन आलोचकों ने इस धुरी की अच्छी तरह खबर ली है । स्थूल रूप से जीवित शरीर के साथ राज्य की तुलना करना उसे ही आपत्तिजनक नहीं है किन्तु शरीर की भ्रम-प्रत्यग

1. "In spite of a hundred pages of analogy Spencer ultimately bows the social organism out of doors. He is not content with cutting it in pieces, he sent it into exile."

का राज्य संबंधी बातों की तुलना करने पर कठिनाई पैदा हो जाती है। शरीर एक ठोस वस्तु है जबकि राज्य एक भावात्मक संस्था है। एक शरीर का जन्म, वृद्धि, क्षय और मृत्यु चक्र में गुजरना अनिवार्य है किन्तु राज्य का नहीं। वृद्धि, अवनति और मृत्यु राज्य के जीवन की आवश्यक क्रियाएँ नहीं हैं। शरीर में वचपन से जवानी और जवानी से बुढ़ापे का क्रम स्वाभाविक रूप से चलता है किन्तु राज्य के विकास और उसकी रूपरेखा में परिवर्तन सम्भव है। प्राणी शरीर में कोष्ठ पदार्थ के यान्त्रिक भाग होते हैं जबकि राज्य की रचना करनेवाले व्यक्ति विचारवान तथा स्वतंत्र दृष्टिकोणोंवाले होते हैं। मनुष्य स्वयं अपने भाग्य का निर्माता होता है। शरीर के किसी भी अंग की अपनी कोई स्वतंत्र इच्छा शक्ति नहीं होती और न ही उसका कोई स्वतंत्र व्यक्तित्व होता है, किन्तु मनुष्यों का अपना स्वतंत्र व्यक्तित्व होता है, उनकी अपनी इच्छा-शक्ति होती है। शरीर के अंग और जीव-कोष संपूर्ण शरीर पर निर्भर रहते हैं। यदि उन्हें शरीर से पृथक कर दिया जावे तो वह मर जाते हैं। किन्तु राज्य के अंग व्यक्ति राज्य से पृथक रहकर भी जीवित रह सकते हैं और कार्य कर सकते हैं। शरीर में चेतना का एक केन्द्र होता है जो राज्य में नहीं होता, उदाहरणार्थ—प्रजातंत्र में चेतना सभी व्यक्तियों में निहित होती है। पुनः जीवांग का विकास स्वयं होता है किन्तु राज्य की वृद्धि को नियंत्रित और निर्देशित किया जा सकता है। राज्य एक मानवीय संस्था है जिसका विकास मानवीय इच्छा व क्रियाओं पर निर्भर होता है। जीवित जीवांग के जीव कोषों के विपरीत राज्य के सदस्यों का कार्य क्षेत्र राज्य के क्षेत्र के अलावा भी है। वे और भी कई प्रकार के कार्यों में व्यस्त रहते हैं जिनसे राज्य का कोई सम्बन्ध नहीं। प्रत्येक जीव कोष तो जीवांग के जीवन को बनाये रखने के लिये ही स्वयं को खपा देता है। शरीर अथवा जीवांग का ज्यों ज्यों विकास होता है त्यों त्यों अंगों का नियन्त्रण करने की उसकी शक्ति बढ़ती जाती है। बच्चे का अपने अंग पर इतना नियन्त्रण नहीं होता जितना बड़े व्यक्तियों का। लेकिन राज्य के विकास की स्थिति दूसरी है। राज्य के विकास का अर्थ है व्यक्ति की स्वतंत्रता में वृद्धि। इसके अतिरिक्त जीवांगों के पास प्रजनन-शक्ति होती है किन्तु राज्य के पास ऐसी कोई शक्ति नहीं होती।

स्पेन्सर के सावयवी सिद्धान्त की एकदम उपयुक्त एवं न्याय-संगत आलोचना प्रो० वार्कर ने की है जो इस प्रकार है—

“जब हम एक सावयव की बात करते हैं तो हमारा अर्थ होता है—
(१) एक जीवधारी ढांचा जो विभिन्न प्रकार के अनेक भागों से बना है, (२) वे भाग अपनी विभिन्नता के कारण एक दूसरे के पूरक तथा आश्रित हैं, (३) इसके परिणामस्वरूप इस समष्टि का स्वास्थ्य प्रत्येक भाग के द्वारा अपने उचित कार्य के निष्पादन पर निर्भर करता है। इस प्रकार एक सावयव उच्च मात्रा में विलयन के सहसम्बन्धित लक्षणों से युक्त होता है और सावयवी एकता का अर्थ होता है विभेदों के होते हुए तथा उनके द्वारा एकता। पुनः एक सावयव में, इस कारण कि वह एक जीवधारी ढांचा होता है और क्योंकि वह अपने भागों के अन्योन्याश्रित कार्यों के द्वारा इतने विलक्षण तरीके से कार्य करता है, किसी यांत्रिक क्रिया द्वारा बाहर से परिवर्तन नहीं किया जा

सकता। वह विकसित होता है, वह धन्दर से एक ऐसे विकास द्वारा जो उसके समस्त भागों को एक साथ प्रभावित करता है, बढ़ता है और इसी विकास को सावयवी कहते हैं। सावयव, सावयवी एवता, सावयवी विचार, ये शब्द, एक रूपक के द्वारा राज्य पर अनुपपुक्त किये जा सकते हैं। राज्य एक सावयवी नहीं है परन्तु वह एक सावयव जैसा है। उसके सावयव न होने का कारण यह है कि वह एक शारीरिक ढांचा नहीं है। वह एक मानसिक ढांचा है—एक समान उद्देश्य के लिये विभिन्न भागों का एकीकरण। परन्तु वह एक मानसिक ढांचा इस कारण सावयव जैसा है कि (१) समान उद्देश्य की पूर्ति विभिन्न भागों के द्वारा अन्योपायित कृत्यों के निष्पादन पर निर्भर करती है और इस प्रकार इस ढांचे की एवता सावयवी है और (२) ढांचे में किम प्रकार का परिवर्तन केवल धन्दर से ही तथा ऐसे विकास के द्वारा जो सब भागों को एक साथ प्रभावित करता है और इस प्रकार ढांचे का विकास सावयवी है। फिर भी यह बात सत्य ही बनी रहती है कि राज्य एक सावयवी नहीं है क्योंकि वह स्वयं आत्म निर्धारण करनेवाले मनो की आत्म-निर्धारण करने वाली व्यवस्था है और इस प्रकार, पूरी आत्मा जब तक कि हम तुलना के पक्षों के बारे में स्पष्ट ज्ञान न रखते हो और जब तक कि हम इस बात को भी स्पष्ट रीति से न जानते हो कि रूपक और तर्क में अंतर होता है तथा राज्य और व्यक्ति के बीच सादृश्य दिखाना उनके सम्बन्धों की विवेचना करना नहीं है, स्पष्टता के बजाय गड़बड़ी की ओर ही ले जाती है।”

(६) स्पेंसर का सावयव सिद्धान्त राज्य की निरकुशता को जन्म देने वाला है। यदि यह बात स्वीकार करली जाय कि राज्य एक पूरा भग है और व्यक्ति इसमें जीव-कोष के समान है तो इसका स्वामाधिक प्रथम है कि व्यक्ति राज्य के लिए है, न कि राज्य व्यक्ति के लिए। हिटलर और मुसोलिनी ने इसी आधार पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का प्रपहरण कर लिया था। जैलिनके ने इसी तथ्य को सामने रखते हुए कहा है “हमारे लिए बाह्य तो यह कि हम पूर्णतया इस सिद्धान्त को रद्द करदे, अन्यथा समता की इसकी वृद्ध राशि हम अच्छाई को नष्ट कर देगी जो थोड़ी सी सच्चाई इस सिद्धांत में है।”

१ (१०) स्पेंसर की अधिकार सबधी धारणा भी बड़ी दोषपूर्ण है। एक ओर तो वह प्राकृतिक अधिकारों की कड़ी आलोचना करता है और दूसरी ओर भविष्य के औद्योगिक समाज में उनकी विद्यमानता की स्वीकार करता है। इस प्रकार उसके सिद्धान्त में द्वन्द्व स्रष्टा हो जाता है। एक ही बात को वह एक बार तो स्वीकार करता है और दूसरी बार अस्वीकार। स्पेंसर विचार से विकास कम निरन्तर रूप से चलता रहेगा। इस परिवर्तन क्रम में वह एक ऐसे औद्योगिक समाज की कल्पना करता है जिसमें व्यक्तियों को प्राकृतिक अधिकार प्राप्त होंगे। किन्तु वह यह भूल जाता है कि विकासक्रम निरन्तर चलता रहेगा तो औद्योगिक समाज भी नहीं रह पायेगा और तब प्राकृतिक अधिकार भी स्वतः ही समाप्त हो जायेंगे। इस तरह स्पेंसर अपने पैरों पर स्वयं कुल्हाड़ी मारता है। स्पेंसर के अधिकारों की कल्पना की आलोचना बार्कर ने इन शब्दों में की है—“उसने पहले से ही एक धारणा बना ली है जिसके फलस्वरूप उसके विचार परिवर्तन और विकास के साथ साथ चलने से असफल हो जाते हैं। वह स्थायी प्राकृतिक अधिकारों को परिवर्तनशील एवं विकासमय समाज पर

आरोपित कर असंगति उत्पन्न कर लेता है। इस प्रकार उसका सम्पूर्ण दर्शन नैसर्गिक अधिकारों और सावयविक रचना सम्बन्धी रूपकों का एक अनुपपुक्त सम्मिश्रण जैसा होकर सकुचित और अस्पष्ट हो जाता है।”^१

(११) स्पेंसर एक निष्पक्ष राजनैतिक विचारक नहीं था। राज्य के कार्य तथा सत्ता के विरुद्ध उसके विचार पहले से ही विषाक्त (Poisonous) थे। वह यह मानकर चलता है कि राज्य व्यक्ति का कभी भी कोई भी हित नहीं कर सकता। इस कारण वह राज्य के वरदानों (Blessings) की तरफ आँख उठा कर भी नहीं देखता और केवल काल पक्ष की अतिरजना (Exaggeration) करता है।

(१२) स्पेन्सर ने विज्ञान की सहायता से राजनीति को वास्तव में कोई नवीन वस्तु प्रदान नहीं की। उसने विज्ञान में केवल मात्र अपनी पूर्व निर्धारित धारणाओं के उदाहरण देखने का ही प्रयत्न किया। इस विषय में प्रो० बार्कर कहते हैं कि—“जब स्पेंसर ने विज्ञान की ओर ध्यान दिया उस समय वह राजनीतिक पूर्व धारणाओं के बशीभूत था और उसने विज्ञान में एक ऐसे निष्कर्ष के लिए जो कि पहले ही निकाला जा चुका था, उदाहरण अथवा सादृश्य खोजने का प्रयास किया, तथा एक ऐसी कथा को सजाने, सवारने का प्रयत्न किया जिसकी रूपरेखा पहले ही खींची जा चुकी थी।”^१

(१३) वस्तुतः व्यक्तिवाद के विरुद्ध दी जानेवाली सभी आलोचनायें स्पेंसर पर लागू हो सकती हैं। स्पेंसर कहता है कि राज्य नये-नये नियमों को बना कर व्यक्ति के आचरण पर हस्तक्षेप करता है। उसके अनुसार राज्य को सफाई, स्वास्थ्य, शिक्षा, व्यवसाय या व्यवसाय संचालन संबंधी कार्य नहीं करने चाहिये। किन्तु आधुनिक युग में यदि राज्य ऐसा न करे तो समाज में व्यक्ति का जीवन ही असम्भव हो जायगा।

(१४) स्पेन्सर विधान मण्डल द्वारा निर्मित कानूनों की अत्यन्त कठोर आलोचना करता है। वह कहता है कि विधान मण्डल के नौ सिखिये सदस्य कानूनों का ज्ञान नहीं रखते। किन्तु जब हम आधुनिक व्यवस्थापिका और विधि-निर्माण पर दृष्टिपात करते हैं तो स्पेन्सर का यह कथन अधिकांशतः लागू नहीं होता।

किन्तु इन सब असंगतियों के होने पर भी स्पेंसर के दर्शन को अमहत्वपूर्ण घोषित नहीं किया जा सकता—एक सीमा तक उसका महत्व आज भी है और आगे भी बना रहेगा।

-
1. “The fundamental conception which he never surmounts is due to the fact that a prior conception of individual rights with which he starts, does not and cannot accord with the organic and evolutionary conception of the state which he attains through the natural science. His philosophy consequently, begins and ends as an uncongruous mixture of natural rights and psychological metaphor.”

—Barker

स्पेन्सर का मूल्यांकन (*Estimate of Spencer*)

अपने दर्शन में अनेक कमियों के बावजूद स्पेन्सर १९वीं सदी के विकामवादी चिन्तन का प्रमुख दार्शनिक था और वैज्ञानिक व्यक्तिवाद का महान प्रवर्तक था। स्पेन्सर का अध्ययन अत्यन्त गम्भीर और विज्ञान था। उसकी मेधा शक्ति अत्यन्त बलवती थी। समन्वय दर्शा होने के नाते अरस्तू, हीगल और काम्प्टे से उनकी तुलना की जा सकती है। आज जनता में मार्क्स की स्थिति स्पेन्सर की अपेक्षा अधिक है लेकिन इसका एक प्रमुख कारण यही है कि विश्व ही दो प्रचण्ड शक्तियाँ, रूसी और चीनी, मार्क्स को अपना पैगम्बर मानती थी। किन्तु यदि बौद्धिक विशुद्धता की भाँव ध्यान दिया जाये तो सम्भवतः स्पेन्सर का ही मार्क्स की अपेक्षा अधिक बड़ा विद्वान था। मार्क्स ने तीन खण्डों में 'कैपिटल' लिखा है तो स्पेन्सर ने ३ खण्डों में 'समाजशास्त्र के सिद्धान्त' लिखा है। अपने ग्रन्थों से समाज-शास्त्रीय अनुसंधानों में उसने विकासमकता को अत्यधिक प्रथम दिया है।

स्पेन्सर के व्यक्तिवाद को अमरीका में मुमनर ने प्रचारित किया। उदारवादी परम्परा में स्पेन्सर का महत्व विशेषतः इस बात का है कि वैज्ञानिकों का आधार ग्रहण करके और राज्य की हिसात्मकता एवं पापत्मकता की ओर ध्यान आकषिप्त करके उसने प्रबल व्यक्तिवाद का पोषण किया। प्रारम्भिक उदारवाद का सम्बन्ध मानव-वाद के साथ था। लेकिन स्पेन्सर ने प्रकृतिवाद का वैज्ञानिक आधार उदारवाद को प्रदान किया। इस तरह प्राणी-शास्त्रात्मक उदारवाद का निर्माण हुआ।

स्पेन्सर के जिस साव्यवी सिद्धान्त की घोरतम आलोचना की गई है वह अपने आप में इतना महत्वहीन एवं अनुपयोगी नहीं है जितना कि उसे आलोचकों ने कहा है। राज्य का साव्यवी सिद्धान्त राज्य के ऐतिहासिक अथवा विकासवादी सिद्धान्त के महत्व पर प्रकाश डालना है, राज्य सत्था पर पड़नेवाले प्राकृतिक एवं सामाजिक व्यवसाय के प्रभाव की प्रकट करना है, राजनीतिक संस्थाओं और नागरिकों की अन्तर्निष्ठता पर बल देना है सामाजिक जीवन और इसके समस्त अंगों के अतिरिक्त सम्बन्धों के आवश्यक ताल-मेज पर जोर देना है और यह बतना है कि समाज व्यक्तियों के समूह से कहीं अधिक है। यह सिद्धान्त व्यक्तियों की मिली-जुली अन्याय के नैतिक कर्तव्य की ओर संकेत करता है और इस बात पर बल देता है कि राज्य तथा समाज के अन्दर व्यक्ति का कल्याण पूरे समाज के कल्याण पर निर्भर करता है।

स्पेन्सर के दर्शन के महत्व पर अनेक विचारकों ने अनेक सारगर्भित विचार प्रकट किये हैं। सेबाइन ने लिखा है कि अनेक बुद्धियों के बावजूद "उसने सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के क्षेत्र में अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तन किये। उसने मानव विज्ञान और जीव विज्ञान का सम्बन्ध स्थापित किया और इस प्रकार पुराने साहचर्यपरक मनोविज्ञान के रुढ़िवाद को समाप्त किया। उसने राजनीति और नीति-शास्त्र पर समाज-शास्त्रीय और मानव-

शास्त्रीय अनुसन्धान और इसलिये सांस्कृतिक इतिहास के संदर्भ में विचार किया। संश्लिष्ट दर्शन का युग ई० बी० टिलर और एल० एच० मोरगन के अधिक मौलिक तथा अधिक महत्वपूर्ण कार्य का भी युग था। मिल की भांति स्पेन्सर ने भी पुराने उपयोगितावादी दर्शन और सामाजिक अध्ययन के बौद्धिक पृथक्त्व को नष्ट किया तथा उसे आधुनिक विज्ञान के व्यापक क्षेत्र का एक भाग बना दिया। इस तरीके से काम्टे के दर्शन की भांति उसके दर्शन का भी बौद्धिक दृष्टि से बहुत अधिक महत्व था।”¹

स्पेन्सर के दर्शन का मूल्यांकन प्रस्तुत करते हुये फ्लूगल (Flugal) ने कहा है, “इसमें कोई सन्देह नहीं कि डारविन के बाद स्पेन्सर ने ही जीव-शास्त्र तथा विज्ञान के विकास-वादी सिद्धान्त को लागू किया है। वर्तमान युग में स्पेन्सर के विचारों की बड़ी उपेक्षा या अवहेलना की गई है। उसकी महत्वपूर्ण बातों को चुपचाप लागू कर लिया गया है लेकिन उसकी त्रुटियों को बढ़ा-चढ़ा कर प्रदर्शित किया गया है। विकास के सम्बन्ध में स्पेन्सर का सिद्धान्त आज भी पर्याप्त मात्रा में सत्य है। स्पेन्सर एक महान् विचारक था तथा जीवन के तथ्यों के बीच सम्बन्ध स्थापित करने की उसकी महान् अभिलाषा थी। डारविन के समान वह प्रकृति के निकट सम्पर्क में नहीं रहा किन्तु फिर भी उसके विचारों की महानता और उच्च-स्तरता ऐसी थी कि आज तक उसकी बराबरी कोई नहीं कर सका है। यदि पाठक ध्यानपूर्वक उसके सिद्धान्त का अध्ययन करेंगे तो यह सत्य है कि उसकी महानता क छाप उन पर पड़े बिना नहीं रहेगी।”

राइट (Wright) के अनुसार, “अन्य महान् व्यक्तियों के समान स्पेन्सर ने भी गलतियाँ की थी जिनको बाद में आनेवाले निरीक्षकों ने ठीक किया। किन्तु इन त्रुटियों के कारण उसकी महानता और मौलिकता समाप्त नहीं हो जाती है। इतिहास में त्रुटियाँ तो प्लेटो और अरस्तू जैसे महान् दार्शनिकों से भी हुई हैं और लगभग प्रत्येक वैज्ञानिक ने भूल की है। यह सच है कि आज किसी भी सिद्धान्त पर स्पेन्सर की पूर्ण सत्ता अस्वीकार्य है, किन्तु फिर भी उसके प्रमुख दार्शनिक ग्रन्थों ‘First Principles’ तथा ‘Principles of Ethics’ दर्शन के महत्वपूर्ण ग्रन्थ माने जाते हैं। १७वीं और १८वीं शताब्दी के दार्शनिकों में उसका उच्च स्थान मले ही नहीं है, लेकिन इसमें कोई सन्देह नहीं कि विगत १०० वर्षों में कोई भी दार्शनिक उसकी कोटि का नहीं हुआ है। बाद की खोज सदा ही प्राचीन सिद्धान्त पर आघात करती आई है और स्पेन्सर का दर्शन भी इस आघात से मुक्त नहीं रह सका है। स्पेन्सर के रचनात्मक विचारों ने बाद के सिद्धान्तों को बड़ा सहयोग दिया है। २०वीं शताब्दी के किसी भी दार्शनिक ने स्पेन्सर के बराबर साहस दिखाने और नवीन रचनात्मक सिद्धान्तों को प्रतिपादन करने का साहस नहीं किया है।”

मानव-चरित्र को बदलने की निर्देयतापूर्ण अनाधिकार-चेष्टा से अधिक यातनापूर्ण कार्य कभी भी न सुने गये हैं और न देखे गये हैं। क्रियात्मक राजनीतिक क्षेत्र में भी स्पेन्सर के सिद्धान्त की दृढ़ता से कहीं अधिक उसका प्रभाव अधिक विशाल रहा है। उसने हस्तक्षेप के सिद्धान्त को वैज्ञानिक व्याख्या का आधार प्रदान किया था और तत्कालीन वैज्ञानिक पद्धति के अनुसार इसको सिद्ध कर दिया है। व्यापारिक संगठनों के युग में जब आधुनिक वर्ग बड़ी लगन से असीम और अबाध्य व्यक्तिवाद के समर्थन के लिये नवीनतम विचारधारा के निर्माण में लगा हुआ था तब स्पेन्सर की व्याख्या ने मानव समाज का महान् कल्याण किया। स्पेन्सर द्वारा बौद्धिक विकासवाद के विरोध में, जिसका केन्द्रीय विकास अहस्तक्षेप (Laissez Faire) का सिद्धान्त था, तत्कालीन कामटे द्वारा प्रतिपादित वैज्ञानिक अधिकारवाद के विरोध के लिये सम्पूर्ण साधन प्रदान किये थे। स्वतंत्र व्यवसाय पर विश्वास रखनेवाले निर्विवाद रूप से स्पेन्सर के झण्डे के नीचे इकट्ठे हो गये थे। वे इस विचार-धारा को आनेवाली पीढ़ियों की सहायता के लिये प्रदान कर गये हैं।”

बेजहाट, विलास, मैकडू गल (BAGEHOT, WAILAS, Mc DOUGAL)



ऐतिहासिक पृष्ठभूमि.—१९वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध भाग में यदि सामाजिक विज्ञान प्राणीशास्त्र में प्रभावित थे तो इस शताब्दी के उत्तरकालीन भाग में सामाजिक सिद्धान्तवादियों को प्राणीशास्त्र से मनोविज्ञान की ओर प्रवृत्त होते हुए देखा जा सकता है। वस्तुतः प्राणीशास्त्र और राजनीतिशास्त्र को सरलता से सापेक्ष नहीं जोड़ा जा सकता क्योंकि प्राकृतिक विश्व की प्रक्रिया (Natural world) और मानव समाज की नैतिक प्रक्रिया (Process of the Natural world and the Ethical Process of Human Society) में आधारभूत अंतर है। प्राकृतिक चुनाव (Natural Selection) के सिद्धान्त का मानवीय जगत पर समुचित रूप से लागू नहीं किया जा सकता। मनुष्य आखिरकार एक नैतिक प्राणी है अतः उसका शुभ भी स्वभावतया एक नैतिक शुभ (Moral Good) होना चाहिये। इसलिये मनुष्य के विकास का मापदण्ड उनके नैतिक गुणों का विकास होना चाहिये। प्राकृतिक चुनाव में न नैतिकता का स्थान होता है और न ही वहाँ किसी प्रकार का नैतिक स्तर या मानदण्ड ही होता है। बाकर ने शब्दों में 'प्रकृति न तो नैतिकताओं अथवा सदाचार को ही जानती है और न ही वह किसी नैतिक मानदण्ड से ही परिचित होती है। उसके 'योग्यतम का मानदण्ड कोई निरपेक्ष मूल्य नहीं है प्रत्युत पर्यावरण से अनुकूलीकरण का सापेक्षिक मानदण्ड है, और यदि मानव जीवन की स्थितियाँ निम्न कोटि की हैं तो प्रकृति के योग्यतम भी निम्न कोटि के ही होंगे चाहे मानव जीवन के मूल्यों के किसी भी मानदण्ड से उन्हें देखा जाय प्रकृति के कानून निर्माण तथ्यों के सरल कथन हैं उसके अधिकार पारमार्थिक शक्ति का मात्र है। इस क्षेत्र में स्वतन्त्रता अथवा समानता के नैतिक अधिकारों का प्रवेश अथवा अभाव निरर्थक है।'²

1 'Nature knows no morals and no moral standard, her 'fittest' are measured by no canon of absolute worth, but by the relative canon of adaptation to conditions, and nature's fittest will be low in human scale of values if the conditions prevalent are low conditions. Nature, again, knows no rights that ought to be her 'rights' are simply

उपरोक्त आधारभूत दोष के कारण आचारशास्त्र तथा राजनीतिशास्त्र के प्रति प्राणीशास्त्रीय दृष्टिकोण सफल नहीं हो सकता। स्पेन्सर के वाद के विचारकों ने इस तथ्य को समझा। परिणामस्वरूप राजनीति के प्रति प्राणीशास्त्रीय दृष्टिकोण में संशोधन किया गया और अन्त में उसका परित्याग कर दिया गया। २०वीं शताब्दी के सामाजिक सिद्धान्तवादी मनोविज्ञान की ओर प्रवृत्त हो गये और वे अन्तःप्रेरणा, 'प्रोत्साहन', 'विवेक' व 'इच्छा' (Instinct, Impulse, Reason and Will) पर बल देने लगे। आजकल रीति-रिवाजों, परम्पराओं, समुदायों के मनोविज्ञान और सार्वजनिक मन की प्रकृति (Custom, tradition, psychology of crowds and associations and the nature of public opinion) पर अधिक बल दिया जा रहा है। आधुनिक काल में सामाजिक समस्याओं के निराकरण के लिये मनोविज्ञान के प्रयोग के इस आन्दोलन का प्रणेता बॉल्टर वेजहॉट (Walter Bagehot) को कहा जा सकता है। बार्कर के अनुसार "जब वेजहॉट ने 'Physics and Politics' लिखा, तभी से राजनीतिक सिद्धान्तवादी सामाजिक मनोवैज्ञानिक बन गये हैं, वे इस धारणा के आधार पर समूह जीवन के तथ्यों पर पहुँचे हैं कि ये तथ्य समूह-चेतना के तथ्य हैं जिनकी व्याख्या करना उनकी समस्या है, और यह व्याख्या उसी तरीके से की जाती है जिसे एक प्राकृतिक विज्ञान पदार्थ के तथ्यों की व्याख्या करने के लिये प्रयुक्त करता है।"¹ मानव जीवन की समस्याओं के समाधान में मनोविज्ञान का प्रयोग आज का फैशन बन गया है। यह कहना उपयुक्त है कि यदि हमारे पिता और पितामह प्राणीशास्त्रीय दृष्टि से सोचते थे तो हमने मनोवैज्ञानिक दृष्टि से सोचना आरम्भ कर दिया है। यह मनोविज्ञान का युग है।

किन्तु इसका यह अभिप्राय: नहीं है कि राजनीति शास्त्र में मनो-विज्ञान का प्रयोग पूर्णतः एक नवीन दृष्टिकोण है। इसका प्रयोग पहले भी किसी न किसी रूप में हुआ है। यह सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ही दृष्टि से

the powers which each of her creatures actually uses for its assertion of itself in struggle; and nature simply recognizes by the grant of survival the power which is most powerful under her given conditions. Her 'laws' are simple statements of cruel facts; her rights are simple brutal powers. To import moral rights of freedom or equality into this sphere is meaningless."

—Barker : Political Thought in England, 1848 to 1914 (2nd Ed.) PP. 115-16

1. "Ever since Bagehot wrote Physics and Politics, political theorists have turned social psychologists; they have approached the facts of group-life on the assumption that these facts are facts of group-consciousness, which it is their problem to describe and explain by means of the method which a natural science uses in order to describe and explain the facts of matter."

—Barker : Op. cit., PP. 128-29

प्राचीन है। प्लेटो से पहले प्रोटैगुरस और आर्ज्याक ने इसका प्रयोग किया था। मनोविज्ञान की उसी परम्परा को राजदर्शन में प्रयोग करते हुए प्लेटो ने बताया था कि मनुष्य का मस्तिष्क विविधांगीय है जिसके तीन पक्ष हैं—विवेक, साहस तथा क्षुधा। इसी आधार पर प्लेटो ने नागरिकों को तीन वर्गों में रखा—दार्शनिक जो बुद्धि के प्रतीक हैं, सैनिक जो साहस के प्रतीक हैं और कारीगर जो क्षुधा के प्रतीक हैं। इसी भाँति अरस्तू ने भी अपने राजदर्शन का निरूपण मनोविज्ञान या मस्तिष्क के अध्ययन से आरम्भ किया किन्तु मस्तिष्क की विशेषता विविधांगीयता न बताकर एकांगीयता बतायी। प्लेटो और अरस्तू दोनों ने ही अपने राज्य सिद्धान्त की रचना, मनोवैज्ञानिक धारणा और मानव प्रकृति के विश्लेषण के आधार पर की। इनके बाद मध्यकाल तक मनो-वैज्ञानिक पद्धति का प्रायः सोप हो रहा। मैक्रियावेली ने इसका फिर पुनर्गठन किया। तत्पश्चात् हॉब्स, लॉक, फ्रूमे, बेन्थम और अनेक अन्य दार्शनिकों ने मनोवैज्ञानिक पद्धति का आश्रय लिया। आधुनिक समय में इंग्लैंड में कोल (Cole) और लास्की (Laski) ने भी राजदर्शन के अध्ययन को बड़ी सीमा तक मनोवैज्ञानिक पद्धति पर आधारित किया है। कोल का कहना है कि राज-दर्शन व मनोविज्ञान पूरक विषयाएँ हैं क्योंकि इन दोनों का ही सम्बन्ध मस्तिष्क की सक्रियता से है। लास्की का विचार है कि मनुष्य के व्यक्तित्व के अनेक पहलू इसलिये होते हैं क्योंकि मनुष्य का मस्तिष्क विभिन्न प्रकार की क्रियाओं की उत्पत्ति का केन्द्र है। अमेरिका में इस विधि का प्रयोग जी० समनल, रिडिंग्स, रॉस, सी० एच० कुला, मेबाइवर, लविस तथा जे० एल० वाल्डविस आदि ने किया है।

प्रस्तुत अध्याय में बेजहॉट, ग्राहम विसास तथा विलियम मेकडगल-इय तीन प्रमुख मनोवैज्ञानिक दार्शनिकों के चिन्तन पर विचार किया जायगा।

वॉल्टर बेजहॉट

(Walter Bagehot)

(1826-1877)

संक्षिप्त जीवन परिचय एवं रचनाएँ—वॉल्टर बेजहॉट एक मेधावी एड्वर्ड बेकर, प्रपञ्चास्त्री और सम्पादक था। वह लंदन विश्वविद्यालय की गौरवपूर्ण उपज था। उसने अधिकांश समय या तो एक मफल बेकर के रूप में प्रसिद्ध पत्रिका 'The London Economist' के सम्पादक के रूप में व्यतीत किया। यद्यपि वह लिबरल पार्टी के कन्जरवेटिव पक्ष से सम्बन्धित था और लिबरल पार्टी के सदस्य की हैसियत से उसने ससदोय चुनाव (जिसमें वह सफल नहीं हुआ) भी लड़ा था, किन्तु वह सदैव उदार-मस्तिष्क सहिष्णु और मार्क्सवादी प्रश्नों के प्रति दृष्टिकोण से व्यावहारिक था। इस अत्यन्त प्रतिभासम्पन्न व्यक्ति का देहावसान सन् १८७७ में हुआ।

बेजहॉट ने अनेक पुस्तकें लिखी और अपनी प्रतिभा के बल पर उसने अपने समकालीन विद्वानों पर पर्याप्त प्रभाव डाला। उसकी प्रसिद्ध पुस्तकें ये हैं—

1. Physics and Politics.
2. The English Constitution.
3. Lombard Street.

वेजहॉट का मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण (The Psychological Approach of Bagehot)—वेजहॉट ने राजनीतिक समस्याओं के अध्ययन के लिए मनोविज्ञान का खुलकर प्रयोग किया है। यद्यपि उसने अपनी पुस्तक का नाम 'Physics and Politics' रखा है तथापि पुस्तक की विषयवस्तु मानस ज्ञान है, न कि भौतिक विज्ञान। उसकी पुस्तक का मूल्यवान तत्व उसका दैदीप्यवान मनोवैज्ञानिक तत्व है। वेजहॉट के पहले भूतकाल में अनेक सामाजिक विचारकों ने मानव स्वभाव एवं मानवीय शक्तियों के बारे में कुछ मान्यताएं अपने समक्ष रखी थी। वेजहॉट की नवीनता इस बात में है कि उसने इन मान्यताओं को पृथक् करके उन्हें अपने अध्ययन और विश्लेषण का विषय बनाया है। उसने पूर्ववर्ती विचारकों की मान्यताओं को लेकर उनका नियम-बद्ध वर्णन व अध्ययन किया है। 'उसने उन मनोवैज्ञानिक तथ्यों को प्रकट करने की चेष्टा की है जिनके बिना प्राग-ऐतिहासिक काल से आरम्भिक काल और आरम्भिक काल से आधुनिक काल तक के समाज के विकास की समुचित व्याख्या नहीं की जा सकती।'

वेजहाट के सामने समस्या यह थी कि यदि हम प्राकृतिक चुनाव को मनुष्य के विषय में स्वीकार कर लें तो पाशविक स्तर से मानवीय स्तर में मनुष्य किस प्रकार आया? प्रो० हर्नशा ने इस समस्या को, जिसे वेजहाट हल करना चाहता था, इन शब्दों में व्यक्त किया है "यदि हम प्राकृतिक चुनाव को सत्य मान ले तो यह प्रश्न उठता है कि जीवन संघर्ष के पाशविक स्तर से सामाजिक मनोवैज्ञानिक परम्पराओं पर आधारित है।"

राजनीतिक विकास के बारे में वेजहॉट के विचार (Bagehot on Political Evolution)—आज जो समाज का रूप है उस तक पहुँचने के पूर्व मानव की जो अवस्थाएं थी वे वेजहॉट के अनुसार तीन हैं—समाज विहीन अवस्था (The stage of non polity), स्थिर समाज की अवस्था (The stage of fixed polity or the fighting age) एवं परिवर्तनशील समाज की अवस्था या वादविवाद का युग (The stage of flexible polity or the age of discussion)। समाजहीन प्रथम अवस्था में मनुष्य का जीवन या तो एकान्त व्यक्तियों की तरह (Isolated individuals) या ऐसे छोटे छोटे पारिवारिक समूहों में, जो कम सगठित थे (Small loosely knit-family groups), रहते थे। इस अवस्था में मानव-जीवन भावनाओं का जीवन था जिसमें न ज्ञान-विज्ञान को स्थान था न परम्परा को। मानव जीवन की इस अवस्था की तुलना हॉवम की प्राकृतिक अवस्था से की जा सकती है। वेजहॉट ने लिखा है "दूसरे विभागों में प्राकृतिक चुनाव के सिद्धान्त के विरुद्ध चाहे कुछ भी कहा जाय, किन्तु प्रारम्भिक मानव-इतिहास में इसकी प्रधानता के बारे में कोई संशय नहीं है। उस समय शक्ति-सम्पन्न कमजोरों को मारते थे।"¹

1. "Whatever may be said against the principle of natural selection in other departments there is no doubt of its predominance in the early human history. The strongest killed the weakest as they could."

—Bagehot : Physics and Politics, Works VIII, Page 16

प्रारम्भिक आदिम जीवन (Early primitive life) की मर्यादों से मनुष्य को एक अचतन शिक्षा मिली। इसके परिणामस्वरूप मानव स्वभाव में एक सजावन हुआ। अब रक्त के आधार पर मनुष्य में संगठित जीवन की एकमात्र आई और मनुष्य पारिवारिक संगठन का अनुभव करने लगे। उनमें यह चेतना जागृत हुई कि अस्तित्व के लिए सघन में वे ही व्यक्ति बचे रहते हैं जो रक्त और नेतृत्व के आधार पर एक संगठित समूह का निर्माण करने के लिये अन्य व्यक्तियों से सहयोग, संगठन तथा सहयोग के मानवीय स्तर तक यह महान् परिवर्तन किस प्रकार हुआ? बेजहॉट के लिये परिवर्तन की यह समस्या आधारभूत थी तथा मानवता के समस्त विकास को समझने की उनके लिये यह कुंजी भी थी।¹ बेजहॉट ने इस प्रश्न का उत्तर मनोवैज्ञानिक चिन्तन का आश्रय लेकर दिया है और यह बताया है कि मनुष्य के प्राणिक स्तर से मानवीय स्तर तक पहुँचने का एक बहुत बड़ा इतिहास है तथा मानव स्तर उसकी निरन्तर विकास की प्रवृत्ति का परिणाम है। मनुष्य का विकास इसलिये होता है कि 'उसका अस्तित्व एक अद्वितीय ढंग से हमारे स्नायुओं पर किया करता है और हमारे स्नायु उतने ही अद्वितीय ढंग से परिणामों को एकत्र कर लेते हैं और किसी प्रकार उसके परिणाम सामान्यतः हमारी आनेवाली पीढ़ियों में सञ्चित हो जाते हैं।'² अतिसार यह हुआ कि मनुष्य अनुभव द्वारा ज्ञान संचित कर विकास करता है और मनुष्य के विकास में समाज का विकास होता है। समाज और स्पर्श दोनों वशानुक्रमण विकास को स्वीकार करते हैं। बेजहॉट ने विकास के सिद्धांत को प्राणी शास्त्र से ही ग्रहण किया है जो उस समय विकास के क्षेत्र में बहुत प्रचलित था। बेजहॉट ने पाया कि विकास के परिणामस्वरूप पीढ़ियों में नये नये गुण आते जाते हैं अर्थात् प्रत्येक पीढ़ी अपनी पहली पीढ़ी से विरासत में कुछ प्राप्त करती है। पीढ़ियों में आनेवाले गुणों में कुछ प्राकृतिक होते हैं तो कुछ मनोवैज्ञानिक। मनोवैज्ञानिक भाग के अन्तर्गत प्रचलित परम्पराएँ और प्रथाएँ, जिनके बीच हमारा विकास होता है हमें बहुत प्रभावित करती हैं। बेजहॉट ने प्राकृतिक और मनोवैज्ञानिक गुणों अथवा भावों के पारस्परिक सम्बन्ध की व्याख्या करने और यह बताने का

1 Assuming the truth of the doctrine of natural selection how are we to account for the momentous transition from the brute level of the struggle for existence to the human level
thi
to

2 'Our mind in some strong way acts on our nerves and nerves in some equally strange way store up the consequences and some how the result, as a rule and commonly enough goes down to our descendants'

—Bagehot *Physics and Politics* (World's greatest literature, 1900) Vol II, Page 6

प्रयत्न किया कि मानव स्वयं अपने लिये किस भांति परम्परा का निर्माण करेगा। उसने यह भी देखा कि आधुनिक राज्यों का निर्माण प्रमुखतः करते हैं। यह अनुभव किया गया कि अस्तित्व के लिये संघर्ष में परिवारों का वह एक छोटा समूह भी, जो चाहे किसी एक ढीले नेतृत्व में ही संगठित क्यों न हो, उन अनेक परिवारों के समूहों से अधिक अच्छी स्थिति में रहेगा जो किसी एक नेता के आज्ञानुवर्ती नहीं होते बल्कि चारों ओर बिखरे हुए हैं और उसी तरह बिखरे हुए लड़ते हैं। इस स्थिति में तो होमर के साइक्लाप भी अत्यन्त कमजोर समूह के सामने शक्तिहीन प्रमाणित होंगे।¹

सामाजिक विकास की प्रक्रिया में द्वितीय अवस्था तब आयी जब समूहों में अस्तित्व के लिए संघर्ष प्रारम्भ होगया और परिणामस्वरूप केवल वे ही समूह बचे एव समृद्ध हुए जो सर्वाधिक संगठित थे, सर्वोत्तम रूप से अनुशासित थे और अपने चरित्र अथवा गुणों में सर्वाधिक मिलते-जुलते थे। इस अवस्था का आविर्भाव किस प्रकार हुआ, इस विषय में निश्चित रूप से कुछ भी कहना कठिन है, लेकिन वेजहॉट इसे प्राकृतिक चुनाव (Natural selection) की क्रिया का ही परिणाम मानता है। इस दूसरी अवस्था में परम्पराओं की प्रधानता थी। व्यक्तियों के जीवन को एक निश्चित ढांचे में ढालने के लिये उन पर परम्पराओं को लादा जाता था। इकाई समूह होते थे, व्यक्ति नहीं। इसी कारण वेजहॉट ने उसे स्थिर समाज की अवस्था (The stage of fixed polity) के नाम से पुकारा है। चूंकि यह अवस्था संघर्ष पूर्ण थी अतः इसे संघर्ष युग (The fighting age) के नाम से भी सम्बोधित किया जाता है। इस अवस्था के संगठित और अनुशासित जीवन से ही राजनैतिक जीवन का प्रारम्भ होता है। इस अवस्था में समूह के प्रत्येक सदस्य से समूह के प्रति पूर्ण आज्ञाकारिता की अपेक्षा की जाती थी और समूह से असहमति के लिये कोई स्यान न था। व्यक्ति के जीवन का सूक्ष्मतम आचरण भी समूहगत रिवाज या परम्परा से अनुशासित था। अनुकरण (Imitation) ही उस समय की मांग थी। यह समझ लिया गया था कि यदि समूह के व्यक्ति समूह की आज्ञापालन करते हैं तो समूह शक्तिशाली बना रहता है। वेजहॉट इस बात पर बल देता है कि संघर्ष में संगठित और अनुशासित समूह ही बचते हैं व प्रगति करते हैं। उसके स्वयं के शब्दों में, “यदि तुम में एक दृढ़ सहयोगी एकता सूत्र नहीं है तो एक ऐसा समाज, जिसमें कि ऐसा एकता सूत्र विद्यमान है, तुम्हारे समाज को जीत लेगा और मार डालेगा।”² यहां प्रश्न उठता है कि समूह के व्यक्ति समूह अथवा समूह के

1. “It was realised that in the struggle for existence, “an aggregate of families owing even a slippery allegiance to a single head would be sure to have the better of a set of families acknowledging no obedience to anyone, but scattering loose about the world fighting where they stood. Homer’s Cyclops would be powerless against the feeblest band”.

—Bagehot : Op. cit., Page 16

2. Unless “you can make a strong co-operative bond, your society will be conquered and killed by some other society which has such a bond.”

—Bagehot, Op. cit., Page 138

प्रमुख की भाँजा क्यों मानते हैं ? वेजहॉट का कहना है कि राजनीति शक्ति आवश्यक होते हुए भी अपर्याप्त है अतः उसके साथ धार्मिक शक्ति भी जोड़ी जानी चाहिये । प्रारम्भिक राजनीतिक समुदायों के प्रति व्यक्तियों में गहन भाँजा पालन का भाव इसीलिये था क्योंकि उस समय राज्य और धर्म का पृथक्करण नहीं था । स्थिरता के लिये दोनों की एकरूपता आवश्यक थी । समूह के परम्परा कानून (Customary Law) के प्रति लोगों में अचमत्कित बन रह, इसलिये उस परम्परा कानून को राजनैतिक और धार्मिक स्वीकृति प्राप्त होती थी । स्वयं वेजहॉट के शब्दों में, “उस भाँजाकारिता को प्राप्त करने की प्रथम शर्त यह है कि राज्य और धर्म में एकरूपता हो वहाँ सम्पूर्ण मानव जीवन को विनियमित करने के लिये एक ही शासन की आवश्यकता है । उस समय शक्ति विभाजन खतरे से खाली नहीं होना सम्भवतः वह विनाश का भी कारण बन सकता है । ऐसा नहीं होना चाहिये कि धर्म पुरोहित कुछ और शिक्षा दे तथा राजा कुछ और । राजा को धर्म पुरोहित होना चाहिये और धर्म पुरोहित को राजा । दोनों को एक ही बात कहनी चाहिये, क्योंकि वे हैं ही एक । आध्यात्मिक दण्ड और वैधानिक दण्ड के मध्य भेद अथवा अंतर के विचार को कभी नहीं उठाने देना चाहिये हम आज राजनैतिक दण्ड और धार्मिक निषेध तथा सामाजिक प्रतिबन्ध की चर्चा करते हैं किन्तु उस समय ये सब बातें एक रूप थी ।”¹

उपरोक्त वर्णन से स्पष्ट है कि सामाजिक विकास की दूसरी अवस्था स्थिरता की थी जिसमें प्रथा की प्रधानता थी और एक सामान्य जीवन पद्धति का लावा जाता था । इसके बाद विकास की तीसरी अवस्था (जिसमें कि हम आज रहते हैं) का सूत्रपात हुआ । यह अवस्था परिवर्तनशीलता की (The stage of flexible polity) थी जिसे बाद विवाद के युग (The age of discussion) के नाम से सम्बोधित किया गया है । इस युग का आगमन कैसे और कहाँ से हुआ इस विषय में वेजहॉट मौन है । वह यह स्पष्ट नहीं करता कि स्थिरता की पूर्व अवस्था से वर्तमान अवस्था की अत्यावश्यक परिवर्तनशीलता कहाँ से आ गई । उसने केवल इसका कारण एक मनोवैज्ञानिक भावना बताया है जो कि विवाद की भावना है । वह यह मान लेता है कि विकास की प्रक्रिया में किसी प्रकार का विवाद की भावना उत्पन्न

1. “To gain that obedience the primary condition is the identity—not the union but the sameness—of what we now call church and state what is there requisite is a single government... regulating the whole of human life No division of power is then endurable without danger—probably without destruction, the priest must not teach one thing and the king another, king must be priest and prophet king the two must say the same, because they are the same The idea of difference between spiritual penalties and legal penalties must never be awakened we now talk of political penalties and ecclesiastical prohibition, and the social censure, but they were one then”

हो गई। उसका मत है कि जब संगठन की समस्या का अन्त हो जाता है तो यह सन्देह उत्पन्न होता है कि कहे प्रचलित परम्परा समाज की गति को ही न रोक दे और गतिहीन होकर समाज की प्रगति ही न रुक जाय। इस विचार से समाज परम्परा को तोड़ना चाहता है, यद्यपि ऐसा करने में उसे बड़ी कठिनाई का सामना करना पड़ता है। परन्तु परम्परा तोड़ने के साथ विवाद की प्रधानता होती है और प्रचलित प्रथाओं के समन्वय में विचारों के साथ विवाद भावना का जन्म होता है। वाद-विवाद मानव-बुद्धि को रचनात्मक कार्य करने का अवसर देता है। यहां पर परिवर्तनशील व अचेतन अनुकरण द्वारा उत्पन्न प्रथा में समन्वय स्थापित हो जाता है। दूसरे शब्दों में प्रथा में परिवर्तन होकर समाज को नया रूप प्राप्त होता है। यह नवीन विचारों को जन्म देता है और बुद्धि को कार्यान्वित होने का अवसर प्रदान करता है। वाद-विवाद का आभास मनुष्य में मोचने की आदत डालता है और मनुष्य कोई कार्य करने से पूर्व उस पर विचार करने का अभ्यस्त हो जाता है।

वेजहार्ट का कहना है कि विकास की गति में वे व्यक्ति और राष्ट्र सदा पिछड़ जाते हैं जो परम्पराओं और प्रथाओं के बन्धे रहते हैं। साम्यवादी क्रान्ति से पहले का चीन और १९ वीं शताब्दी के मध्य का भारत इसके प्रमाण हैं। ये दोनों राष्ट्र स्वयं को अपनी प्रथाओं या रीति-रिवाजों (Customs) से मुक्त नहीं कर सके और इसीलिए इन्होंने अति अल्प उन्नति की। इतिहास बताता है कि वे ही राष्ट्र अधिक प्रगतिशील रहे हैं जिन्होंने अपने व्यक्तियों को स्वतन्त्र रूप से चिन्तन करने का अवसर प्रदान किया है। वेजहार्ट की मान्यता है कि एक बार वाद-विवाद की प्रक्रिया आरम्भ हो जाने पर विश्व-व्यापक चर्चे तथा उपनिवेशीकरण के द्वारा इसका उत्तरोत्तर विकास होता रहा है।

वेजहार्ट अपने सिद्धान्तों द्वारा यह परिणाम निकालता है कि वाद-विवाद की प्रक्रिया के फलस्वरूप निरकुश और रूढ़िवादी शासन के स्थान पर स्वतन्त्र विचार-विमर्श द्वारा शासन (Government by discussion) की स्थापना होती है। इस प्रकार के शासन के अन्तर्गत सभी व्यक्तियों को वाद-विवाद की स्वतन्त्रता रहती है। स्पष्ट है कि वेजहार्ट के इस शासन में प्रजातन्त्र का प्रमुख तत्व आ गया है। इस नवीन शासन में व्यक्ति राजकीय मामलों पर विवाद भी कर सकते हैं और साथ ही उन पर नियन्त्रण भी रख सकते हैं। इस प्रकार वेजहार्ट के राजनीतिक सिद्धान्त में उदारवादी तत्व का भी समावेश है। लेकिन चूंकि यह उदारवाद केवल उन्हीं जातियों के लिए सम्भव है जो कि पूर्ण अनुशासित हों, अन्य के लिए नहीं, अतः उसका राजनीतिक सिद्धान्त रूढ़िवाद से भी मुक्त नहीं है। सार रूप में यह कहना उपयुक्त है कि वेजहार्ट में उदारवादी और रूढ़िवादी तत्वों का सम्मिश्रण (Blending of liberalism and conservatism) है।

वेजहार्ट का विचार है कि वाद-विवाद की भावना मानव-प्रकृति में परिवर्तन ला देगी। यह मनुष्य को जल्दबाजी में कोई काम करने से रोकने में सहायक होगी और समस्याओं के समाधान के लिए संघर्ष की अपेक्षा विचार-विमर्श को प्रोत्साहन देगी। संयुक्त राष्ट्र सब एक ऐसा ही साधन है

जिसके रगमच पर राष्ट्रों के जल्दबाजी के कार्यों को प्रवर्तित किया जाता है, अन्तराष्ट्रीय समस्याओं को तलवारों से हल करने के अनिश्चित विचार-विमर्श की सराजु में तोला जाता है। मनोवैज्ञानिक ढंग से बेजहॉट के इस विचार में निश्चिन्त रूप में मचाई है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि वाद विवाद की आदत का मानव-जीवन पर गहरा प्रभाव पड़ता है। मानव-संस्थाएँ इससे अप्रभावित नहीं रहती।

बेजहॉट यह भी मानता है कि मनुष्य जितना बौद्धिक एवं तकपूर्ण जीवन व्यतीत करेगा उतनी ही उसकी काम भावना में कमी आएगी। काम शक्ति अथवा काम भावना में ह्रास का अनिवार्य परिणाम यह होगा कि मनुष्य भविष्य में मात्र जैसी द्रुतगति से सृष्टि रचना नहीं करेंगे। बेजहॉट का यह तर्क कहा तक सत्य है, इसकी समीक्षा करने की यहाँ कोई आवश्यकता नहीं है। हाँ, यह अवश्य ठीक है कि वाद विवाद से नवीन विचारों का उदय होगा, व्यक्ति के प्राचीन अस्वस्थ विश्वास मिटने लगेंगे और मानव-प्रगति का मार्ग प्रशस्त होन में सहायता मिलेगी।

बेजहॉट का 'अंग्रेजी संविधान' (Bagehot on English Constitution) — बेजहॉट की एक अत्यंत महत्वपूर्ण रचना 'The English Constitution' है जो सन् १८६९ ई० में प्रकाशित हुई थी और जिसमें उसके कुछ महत्वपूर्ण राजनैतिक विचार निहित हैं। अथवा इस ग्रन्थ में बेजहॉट ने संविधानों की व्याख्या की है और एक नवीन पद्धति का सूत्रपात किया है। इस ग्रन्थ-रचना से पूर्व के राजनैतिक विचारक संविधान को केवल एक कानूनी ढाँचा समझते थे। वे संविधान का अध्ययन विश्वपर्याप्तक दृष्टिकोण से किया करते थे। किन्तु बेजहॉट ने संविधान को जीवन से सम्बन्धित करके उसकी जीवित वस्तु की भाँति अध्ययन किये जाने पर बल दिया। उसने न केवल अंग्रेजी संविधान का कानूनी अध्ययन ही किया बल्कि उसकी वास्तविक कार्य-पद्धति का भी मनन किया। साथ ही इंग्लैण्ड के महत्वपूर्ण राजनीतिज्ञों के निकट सम्पर्क में रहने का और उनके विचार जानने का सुयोग भी उसे निरन्तर मिलता रहा। इस सबके परिणामस्वरूप संविधान के बारे में उसके विचारों में एक परिपक्वता और गम्भीरता आ गयी तथा उसने जो कुछ लिखा उसमें यथायथादिता एक बड़ी सीमा तक प्रकट हुई। उसके विचारों में उस समय के संविधान विषयक विचारकों में भी पर्याप्त वास्तविकता आई। बेजहॉट ने यद्वा भी अपनी मनोवैज्ञानिक पद्धति का परित्याग नहीं किया। उसने 'अंग्रेजी संविधान' (The English Constitution) में भी मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को प्रधानता दी, यद्यपि प्राकृतिक चुनाव के सिद्धान्त को उसने अपन। इस ग्रन्थ में यज्ञ तन्त्र वैज्ञानिक ढंग से ही प्रस्तुत किया। बेजहॉट ने शासन के संसदीय और अध्यक्षतात्मक रूपों (The parliamentary and presidential forms of Government) का इतना सुन्दर तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया कि यह राजनैतिक विश्लेषण (Political analysis) का एक अनूपा नमूना है जिसने इस विषय पर अग्रिम राजनैतिक विचारों का प्रेरण दी। बेजहॉट का 'English Constitution' में उसके अपने समय के राजनैतिक विचारों की सुन्दर भूमिका मिलती है।

वेजहाट का मल्यांकन (An Estimate of Bagehot)—वेजहाट के राजनीतिक विचारों को पढ़ने से पता चलता है कि वह वस्तुतः एक पथ-प्रदर्शक (Suggestive) लेखक था। उसका महत्वपूर्ण ग्रंथ 'Physics and Politics', एक पूर्ण दर्शन प्रणाली न होकर भावी पीढ़ियों के लिए एक 'Research Prospectus' के रूप में अधिक मफन है। वेजहाट का वास्तविक महत्व इस बात में निहित है कि राजनीतिक समस्याओं पर मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से विचार करने की प्रणाली का वह सच्चे अर्थों में अग्रदूत था। वही ऐसा प्रथम विचारक था जिसने समाज के विकास में प्रथा और अनुकरण (Custom and imitation) द्वारा अज्ञात की जानेवाली भूमिका के महत्व को इंगित किया। उसने समाज के विकास की जिन तीन सीढ़ियों का विश्लेषण किया वह हमारे लिए पथ-प्रदर्शक का काम करती है। वेजहाट के मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण ने अपने बाद के अनेक राजनैतिक विचारकों के विचारों को आधारभूमि प्रदान की। उनके विचारों के आन्तर पर ही ग्राहम विलास, मैकडूगल, हॉव्हाउस, लॉयड मॉर्गन आदि ने सामाजिक मनो-विज्ञान के क्षेत्र में ठोस कार्य किया। वेजहाट का महत्व इस दृष्टि से भी है कि उसने ससदीय एवं अध्यक्षात्मक शासन प्रणालियों के मध्य अत्यन्त सुन्दर तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया और साथ ही राजनीतिक व्यवहार में एक निर्धारक शक्ति के रूप में प्रतीकवाद के महत्व को समझा। वेजहाट के ग्रन्थों ने पर्याप्त ख्याति अर्जित की है। उसकी पुस्तक 'The English Constitution' की सराहना करते हुए डायसी (Dicey) ने लिखा है, "इंग्लैण्ड की राजनीति के सिद्धान्त और व्यवहार को स्पष्ट करने के लिए वेजहाट ने बर्क के पश्चात् अन्य किसी भी व्यक्ति की अपेक्षा अधिक मौलिकता का परिचय दिया है।"¹ उसके ग्रन्थ 'Physics and Politics' के विषय में मेन (Maine) ने कहा है कि "मुझ पर इस पुस्तक से अधिक अन्य किसी पुस्तक का प्रभाव नहीं पड़ा।" ब्राइस (Bryce) का कथन है कि यदि वेजहाट अपनी पद्धति को क्रियान्वित करने हेतु जीवित रहता और उसे अपने विचारों को रचनात्मक रूप में प्रस्तुत करने का अवसर मिला होता तो उसका भी उतना ही महान् प्रभाव पड़ सकता था जितना माण्टे-स्क्यू (Montesquieu) और टाकविले (Tocqueville) का पड़ा था।

ग्राहम विलास
(Graham Wallas)
(1858-1932)

संक्षिप्त जीवन परिचय और रचनाएं—ग्राहम विलास का जन्म सन् १८५८ में एक अंग्रेज पादरी परिवार में हुआ था। उसकी शिक्षा 'Shrewbury School' और 'Corpu Christi College, Oxford' में हुई थी।

1. "Bagehot has brought more knowledge of life and originality of mind to elucidation of the theory and practice of English politics than any other man since Burke."

—Dicey

प्रारम्भ में वह एक सामान्य अध्यापक था किन्तु कालान्तर में विश्व ने उसे एक महान् विद्वान के रूप में देखा। उसने London School of Economics की स्थापना में सहयोग दिया और बाद में इसी संस्था में उसने लगभग ३० वर्ष तक अध्यापन किया। वह लगभग २० वर्ष तक लंदन विश्वविद्यालय की सीनेट (Senate) का सदस्य रहा। इस हैसियत से उसने विश्वविद्यालय में प्रशासनीय सुधार करने के सतत प्रयत्न किये। उसने लंदन स्कूल बोर्ड, लंदन काउन्टी कोन्सिल तथा रायल कमिशन ऑन सिविल सर्विस के सदस्य के रूप में इन वैधानिक संस्थाओं की नीति निर्माण में भी पर्याप्त योग दिया।

शहम बेसास फैबियन सोसाइटी (Fabian Society) का एक प्रभावशाली सक्रिय सदस्य भी रहा। उसने इस विषय में एक प्रतिष्ठित लेख 'Essays in Fabian Socialism (1889)' भी लिखा। वास्तव में बेसास की लेखन शक्ति बड़ी विशाल थी और उसने अनेक महत्वपूर्ण प्रयोगों की रचना की जिनमें निम्न प्रमुख हैं—

1. Life of Francis Place (1898)
2. Human Nature in Politics (1908)
3. The Great Society (1914)
4. Our Social Heritage (1921)
5. Law of Thought (1926)

बेसास की पद्धति (His Method)—शहम बेसास का दृष्टिकोण निश्चित रूप से बुद्धि विरोधी (Anti-Intellectual) है। राजनीतिक घटनाओं की उसने मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है। उसके मतानुसार भावना, भावतत्त्व संचित एवं अनुकरण की संचलन प्रक्रियाएँ ही राजनीति को निर्धारित करती हैं, बुद्धि नहीं।¹ वह विचार एवं इच्छाओं के समन्वय की विवेचना करके राजनीतिक मनोविज्ञान के बौद्धिक तत्व पर बल देता है। उसने अनुमानात्मक शैली (Inductive method) का अनुसरण किया है और तर्क की गुणात्मक शैली की अपेक्षा संख्यात्मक तर्क शैली का अनुसरण किया है (He has shifted from the qualitative to the quantitative method of argument)। यद्यपि मनोविज्ञान के प्रयोगों का उसके विचारों पर प्रभाव है, किन्तु उसके निष्कर्ष उसके प्रशासक तथा राजनीतिज्ञ के रूप में प्राप्त अनुभवों पर आधारित हैं। उसने स्वयं ने कहा है, मेरे ४० वर्षों से अधिक अध्यापक तथा प्रशासक रहने के कारण प्राप्त अनुभव से, कवियों द्वारा या विद्वानों द्वारा, जो अपने को वैज्ञानिक नहीं मानते थे, मन के विचारों की प्रक्रिया के विषय में जो वर्णन किया गया है, उससे कुछ मेरे विद्यार्थियों से तथा इंग्लैंड और अमेरिका में जो मेरे मित्र हैं, उन सब से मुझे मेरे विचारों को मुख्य सामग्री मिली है।² शहम ने समुच्च समाजवाद यह भी कि प्राधुनिक

1. Politics is largely "a matter of sub-conscious processes of habit and instinct, suggestion and limitation"

—Graham Wallas

2. "My main material has been derived from my experience, during more than forty years as a teacher & administrator, and from the accounts of their thought processes given by poets

मनोविज्ञान द्वारा संचित ज्ञान को, एक व्यवसायी विद्वान के विचारों की प्रक्रिया के परिमार्जन में, किस प्रकार प्रयोग में लाया जाय ।”

ग्राहम वैलास ने लोगों को दैनिक जीवन की कठिनाईयों और निराशाओं से बचाने के लिये राजनीति में संख्यात्मक पद्धति (The quantitative method) अपनाने की आवश्यकता पर बल दिया । उसके अनुसार तथ्यों का सकलन किया जाना चाहिये, उनका विश्लेषण किया जाना चाहिये और तब निष्कर्ष निकाले जाने चाहिये । वह सांख्यिकीय अध्ययन (Statistical Study) पर जोर देता था । उसका कहना था कि राजनीति के एक छात्र को काल्पनिक व्यक्ति (An abstract man) का अध्ययन नहीं करना चाहिये, बल्कि एक ऐसे पूर्ण मनुष्य का अध्ययन करना चाहिये जो भावनाओं (Emotions), उत्तेजनाओं (Impulses) और अन्तःप्रेरणाओं (Instincts) तथा प्राकृतिक इच्छाओं से भरपूर हो । उसका आग्रह इस बात पर था कि लोगों को मनुष्य की बौद्धिकता को अनावश्यक महत्व देने का अभ्यस्त नहीं बनना चाहिये और ऐसी आदत का परित्याग कर देना चाहिये ।

रोकको (Rocokow) ने सही ही कहा है कि “यदि प्रो० मैकडूगल एक प्लेटोवादी है तो प्रो० ग्राहम स्पण्टया एक अरस्तूवादी है । उसका दृष्टिकोण समन्वयात्मक और अनुगमनात्मक (Synthetic and Inductive) दोनों है ।”¹ एक अच्छे डॉक्टर की भांति वैलास ऐसा चतुर निदानकर्त्ता (Diagnostician) था जो एक निश्चित मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से किसी राजनीतिक बीमारी का निदान कर सकता था । उसने अपने मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त और इसकी पद्धतियों को राजनीतिक सिद्धान्त व शासन दोनों में ही लागू किया । उसने अपने निष्कर्षों को उन तथ्यों पर आधारित किया जो वर्तमान में हैं, न कि उन पर जो होने चाहिये । अतः उसे अरस्तूवादी (Aristotelian) कहना उचित ही है ।

मानव क्रियाओं के आधार अथवा प्रेरणा स्रोत (Basis of Human Action) — वैलास ने अपने तीनों ग्रंथों ‘Human Nature and Politics’, ‘The Great Society’ तथा ‘Our Social Heritage’ में राजनीतिक घटना-चक्र की मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है और मानव-कार्य के आधार अथवा प्रेरणा स्रोतों पर मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से विचार प्रस्तुत किये हैं । अपने ग्रंथ ‘Human Nature and Politics’ का समाारम्भ वैलास ने इन शब्दों से किया है—

“राजनीति का अध्ययन अभी विलक्षण रूप से असन्तोषजनक अवस्था में है ।” असन्तोष का कारण उसकी दृष्टि में यह था कि विचारकों की

and others who were not professed psychologists, by some of my students and by friends in England and America”.

—Graham Wallas

1. “While Professor Mc Dougall is a Platonist, Professor Graham Wallas is obviously an Aristotelian. His approach is both synthetic and inductive.”

—Rockow : Contemporary Political Thought
in England, Typed Script, P. 31

सोकतत्र मे आशाए निष्कन हों चुकी थी और वे यह मानने से कि हम निष्कनता का कारण राजनीतिक समस्याओं के दोषपूर्ण होने, सीमित मताधिकार की प्रथा और अज्ञानता में निहित था। लेकिन बैलास का विश्वास था कि वास्तविक कारण कुछ और ही है। उसके विचार में विद्वानों ने मानव स्वभाव की उपेक्षा ग्रथवा भ्रवहेलना करके राजनीति की प्रणाली को दोषपूर्ण बना दिया था। वह यह मानता था कि राजनीतिज्ञ को भावना, भावों तथा बुद्धि में संगठित प्रणाली की विवेचना करनी चाहिये अमूर्त मनुष्य की नहीं।

बैलास के पूर्व के राजनीतिज्ञ मानव को पूर्णतया विवेकशील मानते थे। किन्तु इसके विपरीत बैलास का विश्वास था कि यदि मानवीय कार्यों का लेखा तैयार किया जाय तो यह प्रमाणित हो जायगा कि बहुत कम मानव-काय बुद्धि में प्रभावित तथा संचालित होते हैं। उसके कार्य अधिकशत या तो प्रादत के रूप में होने या वे भावनात्मक होंगे जहाँ वैय्यम के अनुसार मनुष्य के कार्य परिणामों की बौद्धिक गणना से प्रभावित होते हैं (Man's actions are governed by a rational calculation of the consequences) और मेकडुगल के अनुसार "मानव की जीवनचर्या की उसकी नैसर्गिक वृत्तियाँ (Instinctive impulses) चलाती हैं और विवेक (Reason) का महत्व जीवन में गौण है" वहाँ बैलास ने, इन दोनों विद्वानों में से किसी का भी अनुसरण करते हुए मध्य मार्ग (Middle Course) अपनाया है।

उसके मतानुसार मानव-प्रकृति उसकी वंशानुगत योग्यताओं या वित्त-वृत्तियों (Inherited dispositions) का योग है। वंशानुगत चित्त वृत्तियों को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—नैसर्गिक वृत्ति (Instincts) और विवेक या बुद्धिमत्ता (Intelligence)। इन दोनों को पृथक् करनेवाली कोई स्पष्ट रेखा नहीं है। जिज्ञासा (Curiosity), प्रयत्न और भूल या गल्ती (Trial and error), विचार और भाषा (Thought and language) प्रमुख रूप से बुद्धिपूर्ण चित्तवृत्तियाँ (Intelligent disposition) हैं और मनुष्य के लिए उसी तरह स्वाभाविक हैं जैसे कि उसकी अधिक शक्तिशाली नैसर्गिक चित्तवृत्तियाँ (Natural to man as his more instinctive dispositions)। मनुष्य सम्पुर्ण दिशामें म (Under appropriate conditions) साधने की प्रवृत्ति उसी तरह प्राप्ति करता है (Inherits the tendency to think) त्रिम तरह कि भय की वृत्ति (Tendency of fear) साधना मनुष्य के लिए स्वाभाविक है। बैलास के अनुसार यह सम्मता का कर्तव्य है कि वह मनुष्य के स्वभाव और उसके पर्यावरण में मेल अर्थात् सामन्त्रत्य उत्पन्न करे (The task of civilization is to create harmony between man's nature and his environment)। प्रेम और घृणा दोनों प्राकृतिक चित्तवृत्तियाँ (Natural dispositions) हैं किन्तु यह सामाजिक आवश्यकता है कि प्रेम अधिक और घृणा कम हो। एक राजनीतिज्ञ के लिए मानव की अधिक महत्वपूर्ण भावनाएँ ही आवश्यक हैं, सम्पूर्ण भावनाओं से राजनीतिज्ञ को कोई प्रयोजन नहीं। महत्वपूर्ण भावों में प्रेम का प्रथम स्थान है, भय का द्वितीय तथा सम्पत्ति का इच्छा का तृतीय। इसके अतिरिक्त सहकारिता सदेह, कौतुहल या जिज्ञासा तथा यश निप्सा के भाव भी महत्वपूर्ण हैं। राजनीतिज्ञ सिद्धान्तों तथा मण्डलों की पुनर्रचना के लिए

बुद्धि और सुख की कामना पर विशेष ध्यान देना चाहिये क्योंकि मानव-जीवन के निर्माण में ये मौलिक शक्तियाँ हैं और इसमें ये महत्वपूर्ण योग देती हैं।

यह स्मरणीय है कि वैलास ने विवेक को राजनीतिक क्षेत्र से पूर्णतः बाहर नहीं किया है अथवा दूसरे शब्दों में राजनीति को विवेक से एकदम मुक्त नहीं ठहराया है, प्रत्युत इस बात पर बल दिया है कि राजनैतिक जीवन में उपचेतन चित्तवृत्तियाँ (Sub-conscious) का राजनैतिक जीवन में महत्वपूर्ण भाग है। व्यावहारिक सफलता तभी प्राप्त हो सकती है जब इन उपचित्तवृत्तियों एवं बुद्धिहीन भावनाओं को जागृत करके लोकमत का निर्माण किया जाय। अपने वाद के लेखों में, जबकि वह विचार और इच्छा के संगठन की विवेचना करता है, वैलास राजनीति के मनोविज्ञान में बुद्धि अथवा विवेक तत्व पर अधिक ध्यान देता है। मनुष्य का विवेकहीन स्वभाव अस्थिर होता है जो सामाजिक उन्नति के लिए सुविधाजनक नहीं है। मानव समाज के लिए मानव-विवेक की विजय ही एक मात्र आशा है। विचार-पूर्णता को उपयुक्त प्रोत्साहन और उसकी प्रगति को प्रयत्नपूर्वक पूर्ण सहायता देने के परिणामस्वरूप ही सभ्य समाज का निर्माण सम्भव हो सका है। “विचार पूर्णता की कला की उन्नति होने पर ही हमारे उलझनपूर्ण समाज की बुराईयाँ दूर करने में मनुष्य की आविष्कारक बुद्धि में प्रोत्साहन मिलता है।”

वैलास की यह मान्यता है कि राजनैतिक व्यवहार में मनोवैज्ञानिक तत्वों के अतिरिक्त परिस्थितियों व पर्यावरण का भी काफी प्रभाव पड़ता है। यह पर्यावरण (Environment) परिवर्तनशील होता है और प्रत्येक नया पर्यावरण मानव के राजनीतिक व्यवहार को प्रभावित करता है। नवीन राजनीतिक व्यवस्थाएँ, आदतें और भावनाएँ परिवर्तनशील राजनीतिक वातावरण की द्योतक होती हैं। राष्ट्रीय ध्वज, राष्ट्रीय गान और राजनीतिक दल वे प्रमुख राजनैतिक स्थितियाँ हैं जो विचारों और भावनाओं के विकास में सहयोग देती हैं। इनका मूलरूप त्रैदिक होता है, किन्तु जनसाधारण के लिए ये भावना युक्त होती हैं और इन भावनाओं को अपील करके ही राजनीतिज्ञ लाम उठा सकते हैं। राजनीतिज्ञ की कला इसी बात में है कि वह उनके साथ (सर्वसाधारण के साथ) कुछ भावनाओं को सम्बद्ध करे और तब उन भावनाओं से लाम उठावे। निर्वाचन के समय सभी राजनैतिक दल प्रभावशाली नारे लगाते हैं और जनता की भावना को अपने पक्ष में करने का प्रयत्न करते हैं। निर्वाचन एक प्रकार का मनोवैज्ञानिक युद्ध (Psychological orgies) और वशीकरण (Spell binding) करने का प्रयास बन जाता है। वाकर के सुन्दर शब्दों में “दल के नाम तथा प्रतीक, दल की ध्वजाएँ, नारे तथा गाने निर्वाचक मण्डल की संकेत ग्राहकता पर आक्रमण करने के लिये छोड़ दिये जाते हैं।”¹

1. “The party names and symbols, the party colours, playcards and songs are all let loose on the suggestibility of the electorate.”

स्पष्ट है कि अपने उपरोक्त विचारों द्वारा बेंसास राजनीतिक जीवन की इस प्रचलित धारणा का खण्डन करता है कि मनुष्य अपने पूर्वं निश्चित उद्देश्यों को पूरा करने के लिये श्रेष्ठतम साधनों की ध्यान में रखकर कार्य करने की प्रवृत्ति रखते हैं। बेंसास की धारणा तो यह है कि मनुष्य में प्रेम और भावना की प्रवृत्तियाँ पायी जाती हैं, जिनके कारण वह अधिकतर सचेतन पर्यवेक्षण तथा विश्लेषण के द्वारा जानने योग्य तथ्यों से मित्र राजनीतिक चिन्हों की ओर मुड़ जाते हैं।¹ मनुष्य द्वारा अपने कार्यों के परिणामों के सम्बन्ध में बनाई जानेवाली धारणायें किसी बौद्धिक प्रक्रिया का फल नहीं होती बल्कि उनका यह कार्य तो एक बुद्धिगुण्य प्रक्रिया होता है। स्वयं बेंसास के शब्दों में 'उनके मस्तिष्क एक बीणा की भाँति कार्य करते हैं जिसके सम्स्त तार एक ही साथ फटकने हैं, अतः भावना, अन्तःप्रेरणा आदि प्रायः साथ-साथ चलते हैं और एक ही बौद्धिक अनुभव के एक दूसरे से मिले हुए पहलू होते हैं।'² कहने का तात्पर्य यह है कि जब उत्तेजना आदि के बारीभूत होकर व्यक्ति भीड़ के अंग के रूप में कार्य करता है तो उसकी मानसिक प्रक्रिया का बुद्धिहीन आचरण स्पष्ट हो जाता है। मानसिक और बौद्धिक जीवन के क्षेत्र में मनुष्य अधिकतर एक भीड़ की स्थिति में रहते हैं और बौद्धिक के स्थान में अवबोध की प्रस्थापना करते हैं (*Substitute non rational inference for rational*)। नागरिकरण (*Urbanisation*) के द्वारा यह प्रवृत्ति और भी अधिक बढ़ गई है। अब यह आवश्यक नहीं है कि सङ्केत (*Suggestion*) का प्रभाव ग्रहण करने के लिए एक स्थान पर एकत्रित हुआ जाय। प्रेस, रेडियो, सिनेमा आदि की उपस्थिति में भावनाओं से संचालित होने के लिये किसी एक स्थान पर एकत्र होना आवश्यक है।

प्रजातन्त्र पर बेंसास के विचार (*Wallas on Democracy*)— बेंसास के मतानुसार जब हम प्रजातांत्रिक सत्त्वामो पर दृष्टिमान करते हैं तो हम पाते हैं कि "१८वीं और १९वीं शताब्दी के प्रजातन्त्रवादी दार्शनिकों के द्वारा प्रतिपादित प्रजातन्त्र और वास्तविक प्रजातन्त्र में बड़ा अन्तर है।" जनसाधारण की असिद्धता आवश्यक है और दार्शनिक प्रजातन्त्रवादियों ने जिस प्रजातन्त्र की खोज की है वह केवल मानवों पर कुप्रचार द्वारा विजय प्राप्त करना मात्र है। मस्तिष्क की उपचेतन मन स्थिति (*Sub-conscious mental life*) से अनुचित लाभ उठाकर बहुमत प्राप्त कर लिया जाता है।

1. In politics men act under the 'immediate stimulus of affection and instinct, and that affection and interest may be directed towards political entities which are very different from those facts in the world around us which we can discover by deliberate observation and analysis.'

Graham Wallas Human Nature in Politics, Page 98

मतदाताओं को बिना समझे वुझे किसी विशेष समस्या पर मतदान करने के लिए उकसाया जाता है। यदि व्यक्ति किसी दल को मत देता है तो इसका आशय यह नहीं है कि उसने बड़े सोच विचार के बाद ऐसा किया है, बल्कि वास्तविकता तो यह होती है कि दल विशेष अपनी धूर्तता और चालबाजियों से उस व्यक्ति की भावना को अपने पक्ष में कर लेता है। "मतदाताओं को समाचार पत्रों द्वारा सम्मोहित, विज्ञापनों द्वारा नष्ट में और व्यावसायिक प्रत्याशियों को खड़ा करके बहारा बना दिया जाता है।" मतदाताओं को जनमत पर नियंत्रण करनेवाले सभी साधनों के माध्यम से प्रभावित किया जाता है। उन्हें धृष्टता तथा उत्तेजना को सहन करने व प्रोत्साहन देने के लिए विवश बना दिया जाता है। शक्तिशाली पूंजीपतियों के गुट जनमत पर अपने शक्तिसम्पन्न साधनों द्वारा अनुचित प्रभाव डालते हैं। राजनीतिज्ञ जनता के मतों को प्राप्त करने के लिए नामों, चित्रों, चिन्हों आदि का प्रयोग करते हैं। भारत जैसे देश में, जहाँ कि अधिकांश जनता अशिक्षित है, चिन्हों का बड़ा अनुचित लाभ उठाया जाता है। जब किसी विशेष दल को मत दिया जाता है तो बहुधा ग्रामीण व्यक्ति का निर्णय विवेक अथवा निष्पक्ष तथ्य पर आधारित नहीं होता बल्कि इस बात पर आधारित होता है कि उस दल का नाम कितनी भावात्मकता लिए हुए है अथवा कोई चलाकी से मरा चित्र उसे कितना भावुक बना देता है। भारत में केवल भावना में आकर अधिकांश व्यक्ति किसी दल के लिये अपना मत प्रदान करते हैं। जो दल जितने अधिक मनोवैज्ञानिक साधनों का प्रयोग करता है, उतनी ही अधिक मात्रा में उसे सफलता वरण करती है।

वैलास के अनुसार इन सब बुराईयों का एक ही इलाज है और वह यह है कि विवेक के प्रयोग के दायरे को बढ़ाया जाय, सार्वजनिक क्षेत्र में विवेक का अधिकाधिक प्रयोग किया जाय। हमारा आदर्श यह होना चाहिए कि मतदान की क्रिया, न्यायालय में पंचों के द्वारा स्वार्थ-शून्य और तथ्यों के वैज्ञानिक विश्लेषण की भांति हो। शिक्षा प्रसार के द्वारा यह सम्भव है कि राजनैतिक दलों की बाग-डोर 'नागरिकता के कर्तव्यों के प्रति व्यक्तियों' के हाथ में रहे। वैलास की मान्यता है कि हमें राजनीति के मनोविज्ञान में परिवर्तन करना चाहिये, हमें मानव-प्रकृति की जटिलता को समझना चाहिये और समस्त मनुष्यों को एक समान समझने की बात भूल जाना चाहिये। हमें व्यक्ति तथा वर्ग-भेदों को ध्यान में रखना चाहिये। तत्त्वों का मात्रात्मक वर्गीकरण (Quantitative classification) करके ही हम किसी निश्चित परिणाम पर पहुँच सकते हैं। हमारी विवेक बुद्धि का आवार अंकशास्त्र तथा सिद्ध किये जा सकने योग्य तथ्य होने चाहिये।

शासन यंत्र और सरकारी अधिकारियों के बारे में वैलास के विचार (Wallas on Governmental Machinery and Public Officials)—वैलास के मतानुसार शासन की मशीन और शासन के कर्तव्यों में बड़ा अन्तर है। "मानव-बुद्धि सहकारी विचारधारा की प्रगति को आधुनिक सामाजिक जीवन की जटिलताओं के अनुसार ढालने में असमर्थ रही है।" विचार-संगठन (Thought Organisation) के वर्तमान रूप (Present forms) एक अधिक सरल समाज (a simpler society) के अवशेष (Vestiges) हैं।

हमारी समितियाँ, नगरपालिकाएँ, ससद आदि संस्थाएँ सामूहिक विचार-विमर्श के उद्देश्य के प्रति सत्य धारण नहीं करती, मिल-जुल कर विचार करने के अपने उद्देश्य में वे असफल रही हैं। यदि विचार-विमर्श होता भी है तो दलीय नेताओं के छोटे छोटे वर्गों, व्यक्तिगत सदस्यों और पदाधिकारियों की बैठों में होता है अथवा पत्र-व्यवहार में होता है। ब्रैलास की मान्यता है कि प्रभावशाली वाद-विवाद (Effective discussion) अभी तक केवल कैबिनेट के अन्तर्गत ही सम्भव हो सका है। ऐसा इसीलिये सम्भव हो पाया है क्योंकि कैबिनेट में चुने हुए व्यक्ति (Selected personnel) होते हैं और दलीय अनुशासन अथवा ठोसता (Party solidity) उसकी एक विशेषता होती है। उपरोक्त संस्थाओं में प्रभावशाली सम्पर्क के सम्बन्ध में कोई सुधार करने समय विधान सभा की जटिलताओं, निष्पक्ष विचार-विमर्श की आवश्यकता तथा व्यक्तिगत और वर्गीय मनोवैज्ञानिक भेदों को ध्यान में रखना चाहिए। समाज के प्राज के जटिल ढाँचे में ग्रुप विचार की आवश्यकता है। नगरपालिका या केन्द्रीय ससद में यदि सही तरीके से कार्य होता है तो ग्रुप-विचार विमर्श पर बल देना ही पड़ेगा। ब्रैलास यह मान करता है कि ससद के प्रथम सदन (House of Commons) की सदस्य-संख्या कम कर दी जानी चाहिए। उसे अपनी समितियों (Committees) का अधिक उपयोग करना चाहिये, और सम्पूर्ण सदन की समिति (The committee of the White House) का अन्त कर देना चाहिए। यह सर्वथा उपयुक्त है कि मन्त्रिमण्डल समितियों की राय से ही कार्य करें और स्थानीय मण्डलों व संस्थाओं के आकार को घटा दिया जाए। ब्रैलास के अनुसार लार्ड सभा (The House of Lords) को, जिसका कार्य केवल दोहराना (Revisory) है, एक शाही आयोग (Royal Commission) का उत्तरदायित्व सभासत् बना चाहिए।

ब्रैलास के अनुसार प्रशासनिक सेवा में इस दृष्टिकोण से परिवर्तन अपेक्षित है कि वे प्रशासनिक पदाधिकारी रचनात्मक विचारधारा एवं कार्यों की ओर दृष्टिपूर्वक हों। उन्हें अपने पदों की सकीर्णता में लिप्त रहने से बचना चाहिए और अपने विचारों में मौलिकता लाना चाहिए। वर्तमान वातावरण पदाधिकारियों में मौलिकता की उत्पत्ति में बाधक है और इसमें सकीर्णता की भावना की प्रधानता विद्यमान है। यही कारण है कि सामान्य बातों के प्रबन्ध में तो अवश्य दक्षता दिखाई पड़ जाती है लेकिन शासन के मौलिक सिद्धान्तों के आविष्कार में शून्यता ही परिलक्षित होती है। प्रशासन नवोन्नत सिद्धान्तों के आविष्कारों से वंचित हो जाता है।

अन्त में ब्रैलास का यह विचार भी उल्लेखनीय है जिसमें राज्य की इच्छा को संगठित करने (To organise will of state) की विधि बताता है। उसने अनुसार राज्य की इच्छा का निर्माण व्यक्तिवादी, समाजवादी व अम-संघवादी (Individualism, socialism and syndicalism) सिद्धान्तों का संश्लेषण करके (By a synthesis) किया जा सकता है, केवल एक या दो सिद्धान्तों को स्वीकार करके ही काम पूरा नहीं हो जाएगा। समस्त लोगों के कल्याण को ध्यान में रख कर ही कार्य हो सकता है। ब्रैलास का मत था कि लार्ड-सभा व व्यावसायिक प्रतिनिधित्व होना चाहिए।

वैलास की आलोचना और उसका मूल्यांकन (Criticism and Estimate of Wallas) —वैलास का दर्शन आलोचनाओं से मुक्त नहीं है। वह राजनीतिक जीवन का अत्यधिक अनुद्धिकरण कर देता है। समाज के निर्माण में चेतन अथवा अचेतन रूप में मानव-बुद्धि अवश्य योग देती है। अचेतन रूप से कार्य करने का यह अर्थ मान लेना एक भूल है कि बुद्धि कोई कार्य ही नहीं करती। मानव का अस्तित्व अनुभूति के निरर्थक प्रभावों पर ही आधारित नहीं है और न ही जीवन केवल आविर्भावों का पुंज है। हर अनुभूति अर्थमय होती है। मनुष्य का संसार अस्पष्ट उद्देश्यों की माला नहीं है बल्कि स्पष्ट उद्देश्यों की तुलना है। विवेक अथवा बुद्धि का ही यह कार्य होता है कि वह प्रत्यक्ष में मौलिक तत्वों का चयन करे और उन्हें पहिचाने। विवेक के अभाव में व्यवस्थित सामाजिक जीवन की कल्पना करना ही कठिन है। यद्यपि व्यक्ति झूठे प्रचार से पथ-भ्रष्ट हो सकता है किन्तु उम्र समय भी उसमें यह धारणा मौजूद रहती है कि वह ठीक कार्य कर रहा है।

अन्य मनोवैज्ञानिक विचारों की भांति वैलास भी निरन्तर से उच्चतर का तथा ऐतिहासिक काल से सम्य जीवन की विवेचना करता है। वह मनुष्य और सृष्टि जगत के अन्य प्राणियों में कोई अन्तर नहीं पाता। वह यह मानता है कि मनुष्य और पशु एक ही श्रेणी के जीवधारी हैं। इस तरह वैलास भी वही गलती करता है जो उसके पहले के मनोवैज्ञानिक दार्शनिकों ने की थी। आलोचक वैलास की शैली को भी त्रुटिपूर्ण बताते हैं। वैलास का विश्वास था कि प्रत्येक समस्या में कुछ बुराई और कुछ अच्छाई होनी है। किन्तु इस प्रकार की विचारधारा के अधिक प्रशंसक नहीं हुआ करते। वैलास का कहना है कि "हृत्तत्साहित मनोवृत्ति से असंस्कृत मनोवृत्ति के तनाव की उत्पत्ति होती है (An unstimulated disposition gives rise to the strain of a baulked disposition)। यह धारणा गलत विचार पर आधारित है। "यदि मनुष्य ने चिरकाल से कुछ इच्छाओं को उत्तराधिकार में प्राप्त किया है तो इसका यह अर्थ नहीं कि वह इन इच्छाओं की पूर्ति वर्तमान समाज में ही करे। कभी-कभी यह आवश्यक है कि हमारी कुछ चित्तवृत्तियों का दमन किया जाये। यदि हमें आधुनिक जटिल समाज में जीना है तो हमें अपनी इच्छाओं का परित्याग करना होगा। हमारी आदिकालीन इच्छाओं की पूर्ति को कोई महत्व नहीं दिया जा सकता। इन इच्छाओं की हमें शिष्ट रूप से पूर्ति करनी होगी। नीच वृत्तियों का श्रेष्ठ वृत्तियों के लिए बलिदान करना होगा।"

अनेक त्रुटियों के होते हुए भी वैलास के दर्शन का काफी महत्व है। उसने राजनीतिक दर्शन को एक नया मोड़ देकर प्रगतिशील बनाया है। रोकवो (Rockow) के अनुसार, "ग्राहम वैलास ने राजनीति विज्ञान की बड़ी सेवा की है। उसने मानव-प्रकृति और मानव-कार्य में उपचेतना के महत्व को प्रदर्शित किया है। वैलास का महत्व इस बात में भी है कि वह अपने समकालीन मनोविज्ञान के ज्ञान की प्रजातंत्र प्रणाली के प्रति प्रयोग करने के क्षेत्र में सर्वप्रथम अग्रणी था। वैलास ने राजनीति के अध्ययन में अनुमानात्मक शैली का, प्रजातंत्र में विशाल सामाजिक अनुभव और विपुल मनोविज्ञान का, वैयक्तिक अनुयायियों से कहीं अधिक समावेश किया।

वास्तविक परिणामों पर अपने वैज्ञानिक विश्लेषण को लागू करने में उसने यह पाया कि वास्तविक राजनीति और शिक्षालयों में पढ़ाई जानेवाली राजनीति में बड़ा अन्तर है और हमारे राजनीतिज्ञ वैधर्मवादी नहीं हैं, क्योंकि हमारे भूतकालीन दार्शनिकों की अपेक्षा वे मानव-प्रकृति के अधिक श्रेष्ठ अध्येता हैं। वॉलास ने सिद्धान्त और तथ्य के भेद पर पर्याप्त बल दिया है और यह चाहा है कि अन्य लोग भी इस भेद को ध्यान में रखें। वॉलास की तीनों पुस्तकों ने राजनीति-साहित्य में उसके नाम को अपरिहार्य बना दिया है। उसकी मनोवैज्ञानिक अन्तर्दृष्टि एक ऐसे भावपूर्ण क्षेत्र को खोल देती है जिसमें निश्चित रूप से नई खोजें की जाएंगी। राजनीतिक समस्याओं के प्रति उसका सख्यात्मक दृष्टिकोण (*Quantitative approach*) अवश्य ही भविष्य में श्रेष्ठतर परिणाम लायेगा।¹ वॉलास ने इस बात पर बल दिया कि वास्तविक तथ्यों के आधार पर किसी भी समस्या का शालोचन-नात्मक विचार करने से ही किसी भी प्रणाली में सुधार किया जा सकता है, व्यर्थ की परिपाटियों को रटते रहने से नहीं।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि राज-दर्शन के जगत में वॉलास का स्थान अनुपेक्षणीय है। राजनीति के बहुत कम ऐसे ग्रन्थ होंगे जिनमें वॉलास की चर्चा नहीं की गई हो। उसकी प्रातिपादित अकशास्त्र प्रणाली का आजकल सारे ससार में प्रयोग किया जा रहा है।

1. "Professor Wallas has made an eminent contribution to politics. . Yet in the detailed application of contemporary psychological knowledge to the concrete institutions of the democratic state Professor Wallas is a pioneer. The Benthamites assumed a few deductive principles about human nature, on this foundation they built a political theory. Professor Wallas, on the other hand, has brought to bear on politics an inductive method, the wider social experience of realized democracy, and a truer psychology than that of the Benthamites. In applying his scientific

of politics... this pioneering...
 nating field in which further explorations will no doubt
 make additional discoveries His appeal for a quantitative
 approach to political phenomena must surely bear greater
 results in the future if our path to a better society is to be
 less obscure than at present".

—*Mc Govern* : From Luther to Hitler, Page 416

विलियम मैकडूगल
(William Mc Dougall)
(1871-1938)

संक्षिप्त जीवन-परिचय एवं रचनाएं—प्रसिद्ध मनोविज्ञानवेत्ता विलियम मैकडूगल का जन्म सन् १८७१ में हुआ था। वह ग्राहम विलास का समकालीन था और उसने विलास के समान ही राजनीति को अपने मनो-वैज्ञानिक अनुदाय द्वारा समृद्ध किया। वह महान् विद्वान् था और उसने केम्ब्रिज, लंदन, ऑक्सफोर्ड, हॉवर्ड और ड्यूक आदि विभिन्न विश्वविद्यालयों में सेवा की। इस ऑगल-ग्रमरीकन विद्वान ने अनेक पुस्तकें लिखी जिन्हें राजनीति के विद्यार्थियों द्वारा सदैव बड़ी रुचि से पढ़ा जायगा और वे उनसे लाभान्वित होंगे। मैकडूगल की महत्वपूर्ण रचनाएं निम्नलिखित हैं—

1. Introduction of Social Psychology (1908)
2. The Group Mind (1920)
3. Social Psychology.
4. Outline of Psychology (1923)
5. World Chaos (1931)

इस प्रतिभाशाली मनोवैज्ञानिक राजदर्शनशास्त्री का देहान्त सन् १९३८ में हुआ।

मैकडूगल का मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त (His Psychological Theory)—मैकडूगल ने अपने सम्मानित ग्रंथ 'मनोविज्ञान की भूमिका' (Introduction to Social Psychology) में बताया है कि मनोविज्ञान व्यवहार एवं आचरण का सामाजिक विज्ञान है जिसकी सहायता प्राप्त करके राजनीति विज्ञान उपयोगी एवं यथार्थवादी बन सकता है। मनोविज्ञान की खोजों से राजनीति को निश्चय ही लाभान्वित होना चाहिये। मनुष्य भावनाओं का पुंज है, भावनाओं की गठरी है और राजनीतिशास्त्र को उपयोगी बनाने की दृष्टि से मानवीय भावनाओं, कीर्तनाओं और विचारों का ध्यान रखना चाहिये। मानवीय बुद्धि भावनाओं की तृप्ति के लिये उद्यत रहती है। मूल प्रवृत्तियों का मानव-व्यवहार में महत्वपूर्ण हाथ रहता है। इनके महत्व को बतलाते हुए मैकडूगल ने लिखा है कि—“यदि मनुष्य में से इन शक्तिशाली वृत्तियोंवाली भावनाओं को निकाल दिया जाय, तो वह किसी प्रकार की क्रिया के लिये समर्थ न हो सकेगा, वह उस घड़ी के समान निश्चित तथा गति रहित हो जायगा, जिसकी कमानियां निकाल दी गई हों, अथवा उस भाप के इजन के समान होगा, जिसकी आग बुझा दी गई हो। ये भावनाएं वे मानसिक शक्तियां हैं जो व्यक्तियों एवं मनुष्यों के जीवन को स्थित रखते हैं और उसके रूप का निर्धारण करती हैं तथा उनमें हम जीवन, मृत्यु एवं इच्छा का प्रमुख रहस्य पाते हैं।”

1. “Take away these instinctive dispositions with their powerful impulses and the organism would become incapable of activity of any kind; it would be inert and motionless, like a

मैकडूगल ने मूल प्रवृत्तियों अथवा नैसर्गिक वृत्तियों (Instincts) को मानव व्यवहार की संचालिका शक्ति माना है। मूल प्रवृत्ति या नैसर्गिक वृत्ति जीवन का प्रथम उद्देश्य और सब क्रियाओं का मूल स्रोत है, यह केवल उत्तेजना और किसी क्रिया के मध्य की अज्ञात कड़ी ही नहीं है। अपने ग्रंथ 'Outlines of Psychology' में मैकडूगल ने मूल प्रवृत्तियों की सूची दी है। उसके अनुसार १४ मुख्य अथवा मूल प्रवृत्तियाँ होती हैं जिनमें प्रत्येक के साथ एक भावना होती है जो उस भाव से प्रेरित मनुष्यों को विशेष रूप से कार्य करने के लिये बाध्य करती है। इस भावना को हम सम्बद्ध सवेग (Emotion) कह सकते हैं। उदाहरणार्थ, यदि मूल वृद्धि (Instinct) 'पलायन' (Escape) की है तो उसके साथ सम्बद्ध सवेग या भावना (Emotion) 'भय' (Fear) की वर्तमान रहती है। मैकडूगल ने 'सम्बद्ध-सवेगों सहित मूल वृत्तियों' की निम्नलिखित सूची प्रस्तुत की है—

मूल वृत्तियाँ (Instincts)

सम्बद्ध सवेग (Emotions)

- | | |
|------------------------------------|--|
| १ पलायन (Escape) | १. भय (Fear) |
| २ युगुता (Pugnacity) | २. क्रोध (Anger) |
| ३ निवृत्ति (Repulsion) | ३. घृणा (Disgust) |
| ४ पुत्र कामना (Parental instincts) | ४. वासन्त्य (Tender emotion) |
| ५ शरणागति (Appeal) | ५. कष्टता (Distress) |
| ६. काम (Mating) | ६. कामुकता (Lust) |
| ७ जिज्ञासा (Curiosity) | ७. आश्चर्य (Wonder) |
| ८ दीनता (Submission) | ८ आत्महीनता (Negative Self-feeling) |
| ९ आत्मप्रकाशन (Self-assertion) | ९. आत्मनिष्ठता (Positive self-feeling) |
| १० सामूहिकता (Gregariousness) | १० एकाकीपन (Loneliness) |
| ११. भोजन की खोज (Food-seeking) | ११. भूख (Appetite) |
| १२. संप्रद्व (Acquisition) | १२. स्वत्व (Ownership) |
| १३. रचना (Constructiveness) | १३ रचनात्मक मानस (Feeling of creativeness) |
| १४ हस (Laughter) | १४. प्रसन्नता (Amusement) |

wonderful clock-work whose mainsprings have been removed or a steam engine whose fire has been drawn. These im-

— and shape all the

..
..
..

उपरोक्त मूल वृत्तियों के अतिरिक्त अन्य निम्न श्रेणी की वृत्तियाँ भी हैं यथा छीकना, खांसना, मलमूत्र त्याग करना आदि । इनका यद्यपि कोई सामाजिक महत्व नहीं है तथापि इनका क्षणिक वेग बहुत प्रबल होता है । मैकडूगल ने उपरोक्त १४ मूल वृत्तियों के अतिरिक्त ४ सामान्य प्रवृत्तियाँ (Natural tendencies) भी बतायी है—

१. निर्देश (Suggestion)
२. सहानुभूति (Sympathy)
३. अनुकरण (Imitation)
४. खेल (Play)

सामान्य प्रवृत्तियों के साथ कोई सम्बद्ध संवेग (Emotion) नहीं होता । मैकडूगल के अनुसार प्रमुख मूल प्रवृत्तियाँ मानव व्यवहार की संचालक हैं । ये परिवार, सामाजिक वर्ग-व्यवस्था, युद्ध, धर्म तथा अन्य सामाजिक क्रियाओं के लिए आवश्यक उद्देश्य प्रदान करती हैं । मैकडूगल का कहना है कि ये वृत्तियाँ व्यक्ति द्वारा स्वयं प्राप्त नहीं की जाती बल्कि ये तो उसे विरासत के रूप में मिलती हैं । ये आदि-मानव की प्रथम क्रियायें थी । इनके बिना मानसिक और शारीरिक यन्त्र स्पन्दनहीन हो जाता है ।

आचरण पर मैकडूगल के विचार (Mc Dougall on Behaviour)—मैकडूगल के अनुसार आचरण प्रतिक्षेपों (Reflexes) का समूह नहीं है । सामान्य रूप से आचरण कही जानेवाली क्रियाएँ, प्रतिक्षेप क्रियाओं से भिन्न होती हैं । आचरण के स्वयं के कुछ लक्षण होते हैं । आचरण कुछ अंशों में स्वतः जात और वातावरण अथवा पर्यावरण से मुक्ति या आत्मनिर्भरता प्रदर्शित करता है (Shows some degree of spontaneity and independence of environments) किन्तु यह एक सीमा तक पर्यावरण से प्रभावित भी होता है । क्षणिक आवेग (Momentary stimulus) से प्रेरित होने के बाद आचरण की क्रियाएँ विशेष दिशा में सतत रूप से आवेग के समाप्त हो जाने पर भी संचालित रहती हैं । आचरण की क्रियाओं में बाधा प्रस्तुत होने पर भी उन बाधाओं को पार करके लक्ष्य तक पहुँचा जाता है मानों कि उसके मार्ग में कोई बाधा आई ही न थी । विविध प्रकार के प्रयत्न इच्छित परिणाम प्राप्त कर लेने के बाद समाप्त हो जाते हैं । बहुधा आचरण की क्रियाओं का प्रथम चरण उन मानसिक क्रियाओं का समूह होता है जो द्वितीय चरण के आगमन के लिए प्रवन्ध करने में सहायक होते हैं और यदि आचरण को उत्पन्न करनेवाली स्थिति की पुनरावृत्ति बार-बार होती है तो विविध प्रकार का आचरण (The varied behaviour) एक अविक निश्चित आकार ग्रहण कर लेता है ।

मानव प्रकृति पर मैकडूगल के विचार (Mc Dougall on Human Nature)—मैकडूगल वैथम की इस धारणा से असहमत है कि सभी मानव-कार्य स्वार्थ प्रेरित होते हैं । उसके मतानुसार मानव-स्वभाव का कतिपय वृत्तियों का समूह है और ये वृत्तियाँ निःस्वार्थ-भावना से प्रेरणा ग्रहण करती हैं । इन वृत्तियों में माता का प्रेम सर्वाधिक महत्वपूर्ण है और इसी से उदात्ता एवं विशाल हृदयता के नाना रूपों का जन्म होता है । न केवल परिवार

बल्कि सम्पूर्ण सामाजिक जीवन प्रेम-भावनाओं (*Sentiments of love*) पर आश्रित है। रोकको (*Rockow*) के अनुसार, "दामना की समाप्ति में, युद्ध के भयों को कम करने के प्रयत्नों में, और वृद्धों तथा असहायों के लिए सामूहिक उत्तरदायित्व के हान ही में विकसित विचार के मूल में यही (मातृ-प्रेम) क्रियात्मक कारण है।"¹

मैकडूगल ने बेंचम की इस धारणा का खण्डन किया है कि मनुष्य के सभी कार्य सुख की प्राप्ति और दुःख में बचने की भावना से प्रेरित होते हैं। उसका विचार है कि मानव प्रकृति आवश्यक रूप से बहुवादी (*Pluralistic*) है न कि एकांगी (*Monouistic*)। मानव कार्य किसी एक ही इच्छा से प्रेरित न होकर अनेक और परस्पर सम्बन्धित प्रवृत्तियों द्वारा प्रेरित होते हैं। जब कोई महिला अपने बच्चे को बचाने के लिए स्वयं के जीवन को खतरे में डालती है तो उसका यह कार्य सुखवादी मापक यन्त्र (*Hedonistic calculations*) से निर्धारित नहीं होना बल्कि यह तो उसके मातृ-प्रेम की प्रतिक्रिया होगी है। उसके इस कार्य में स्व-सुख प्राप्ति की कोई स्वार्थपूर्ण इच्छा निहित नहीं होती। इसी तरह जब मनुष्य अपने स-कार्यों का साहचर्य प्राप्त करने की इच्छा करता है तो वह सुख प्राप्त करने के उद्देश्य से नहीं, प्रत्युत साहचर्य की भावना से प्रेरित होता है। मैकडूगल के अनुसार सुख और दुःख स्वयमेव कार्यों का मूल स्रोत नहीं है। इनके द्वारा किसी विनिष्ट क्रिया की अवधि निर्धारित होती है। सुख (*Pleasure*) भानन्द (*Happiness*) नहीं होता। सुख तो क्षणिक होता है जबकि भानन्द (*Happiness*) उन सब भावनाओं की उत्पत्ति है जो मानव व्यक्तित्व का निर्माण करता है।

सामूहिक विचारधारा पर मैकडूगल के विचार (*Mc Dougall on Group Mind*)—अपने ग्रन्थ '*Group Mind*' में मैकडूगल ने मानवीय आचरण से सम्बन्धित मौलिक सिद्धान्तों के आधार पर विभिन्न समूहों के आचरण का विवेचन किया है। जनश्रुति है कि मैकडूगल का '*Group Mind*' प्लेटों के '*Republic*' का पुनर्जन्म है। उसके मतानुसार भाव एवं भावनाएँ सामूहिक आचरणों की भी व्यक्तिगत आचरणों की भांति निर्धारित करती हैं। वह सामूहिक चेतना की समीक्षा उसी पद्धति से करता है जिस पद्धति में एक प्राकृतिक वैज्ञानिक प्राकृतिक जगत की विवेचना करता है। इस विषय में उसने प्राणीशास्त्र, इतिहास और सामाजिक शास्त्र से प्रेरणा ग्रहण की है। वह कहता है कि सुअवस्थित समाज एक सजीव इकाई है जिसका अपना अस्तित्व और व्यक्तित्व है। प्रत्येक समूह की मानसिक व्यवस्था होती है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का मन उस समूह की इकाई है। सामूहिक

मस्तिष्क सोचता और सजीव प्राणी की तरह कार्य करता है। इसके अपने नियम हैं जिन पर इसका अस्तित्व है। अपने इन नियमों के अनुसार ही प्रगति करता है। समूह से पृथक हो जाने पर व्यक्ति के कार्य, समूह के कार्यों से भिन्न हो जाते हैं। मैकडूगल का विश्वास है कि "सामाजिक व्यवस्था और ढांचे के प्राण हर तरह से उतने ही मानसिक और मनोवैज्ञानिक हैं जिस तरह व्यक्ति के मस्तिष्क की बनावट और कार्य-प्रणाली होती है।" राज्य के अन्तर्गत अनेक छोटे-छोटे समुदाय होते हैं जिनके द्वारा मनुष्य सामूहिक मस्तिष्क के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है।

मैकडूगल जनमत का बड़ा गुणगान करता है और उसे एक बुद्धिमान एवं मान्य पथ प्रदर्शन समझता है। उसके अनुसार जनमत की सर्वोत्तम व्याख्या समाज के सर्वोत्तम मस्तिष्कों के द्वारा ही की जा सकती है। इन्हीं विचारों के कारण मैकडूगल को रोबको ने प्लेटोवादी (Platonist) बतलाया है। किन्तु यथार्थता यह है कि मैकडूगल और प्लेटो में बहुत कम साम्य है। अतः ऐसे भ्रान्तिपूर्ण विशेषणों का प्रयोग न करना ही उत्तम है।

राष्ट्र के विषय में मैकडूगल के विचार (Mc Dougall on the Idea of the Nation) — मैकडूगल के मतानुसार "राष्ट्र एक जाति अथवा जन-संख्या है जिसे किन्हीं अंशों में राजनैतिक स्वतन्त्रता प्राप्त है और जिसका अपना विशिष्ट राष्ट्रीय मन अथवा चरित्र है। यह राष्ट्रीय संविमर्श तथा इच्छा शक्ति के योग्य है। इसका मूल तत्व मनोवैज्ञानिक है और इसकी मानसिक व्यवस्था इसे सामूहिक जीवन प्रदान करती है।" राष्ट्रीय मस्तिष्क अर्थात् विचारधारा एक व्यक्ति के मस्तिष्क अथवा विचारधारा के समान है जिसमें केवल मानसिक चेतना ही नहीं होती वरन् भावना एवं क्रिया-शीलता की प्रवृत्ति भी पाई जाती है। राष्ट्रीय विचारधारा एक निश्चित विचारधारा होती है जो किसी एक व्यक्ति अथवा समस्त व्यक्तियों की विचारधाराओं के योग से भिन्न होती है। इस प्रकार की राष्ट्रीय भावना अथवा राष्ट्रीय मस्तिष्क का उदय तभी होता है जब राष्ट्र की सम्पूर्ण इकाईयों में एकरसता (Homogeneity) हो। एकरसता अथवा एकता की यह भावना निम्नलिखित तत्वों से मिलकर निमित्त होती है—

- (१) सामान्य नसल (*A common race*)
- (२) सदस्यों के बीच विचारों के आदान-प्रदान की स्वतन्त्रता (*Freedom of communication among members*)
- (३) योग्य नेता (*Eminent leaders*)
- (४) एक स्पष्ट तथा निश्चित सामान्य उद्देश्य, विशेषकर राष्ट्रीय सकट के अवसर पर।
- (५) अस्तित्व की लम्बी अवधि (*Long continuity of existence*)
- (६) राष्ट्रीय विचारधारा का संगठन (*Organisation of National Mind*)
- (७) राष्ट्रीय आत्म-चेतना (*National Self-consciousness*)
- (८) अन्य राष्ट्रों से प्रतिद्वन्द्विता (*Emulation with other Nations*)

मैकडूगल के अनुसार राष्ट्रियता की भावना वह शक्तिरूपी माला है जो मनुष्यों की एकता के सूत्र में बाधती है। यह केवल भावना तक ही सीमित नहीं है। यह एक वह मनोवृत्ति है जिसके भावनात्मक और प्रमाणात्मक दोनों पहलू होते हैं। एक राष्ट्र के व्यक्ति न केवल राष्ट्रहित के लिए सदैव क्रियाशील रहते हैं बल्कि राष्ट्र के लाभ के लिए धनको बलिदान भी करते हैं। मैकडूगल का कहना है किसी भी राष्ट्र का कोई एक कार्य, सुनिश्चित पारंपाटी के अनुसार सामूहिक रूप से भली प्रकार सोच विचार किया हुआ, सबके हित के लिए सबके द्वारा किया गया कार्य होता है। राष्ट्र का जीवन प्रवृत्ति बड़ी नम्र होती है और इसमें एक दीर्घ भूतकाल तथा दीर्घ अवधि सम्मिलित होता है।

मैकडूगल के दर्शन की आलोचना और महत्व (Criticism and Importance of Mc Dugall's Philosophy) — मैकडूगल के सिद्धांतों के प्रति गम्भीर आपत्तिवा प्रस्तुत की गई है जो इस प्रकार हैं—

(१) मैकडूगल का मत है कि भावों का वैयक्तिक और सामाजिक क्षेत्रों में पर्याप्त महत्वपूर्ण स्थान है। किन्तु भावों की अभिव्यक्ति एक निश्चित सामाजिक स्थिति में होती है और इसी स्थिति के द्वारा उनकी रूपरेखा निश्चित होती है। वे कभी शून्य में कार्य नहीं करतीं। 'सामाजिक जीवन की रूपरेखा को निश्चित करनेवाला मूल और व्यास काम और प्रेम नहीं है, बल्कि वे ठोस और निश्चित क्रियाएँ हैं, जिनके द्वारा वे सतुष्ट होते हैं और जो कि मनुष्य के अनुभव और विचार की उत्पत्ति करते हैं।' बाकर का यह कहना सही है कि 'मैकडूगल भावों का पूर्ण विवरण प्रस्तुत करता है, लेकिन उसने यह बतलाने का कोशिश नहीं की कि समाज में वे भाव किम प्रकार प्रवर्तित होते हैं। इस प्रकार मैकडूगल एक ऐसे यात्री की भांति है जो तैयारियाँ करके ही रह जाता है, वास्तविक यात्रा का आरम्भ कभी नहीं करता। बुद्धिवादी काफी तैयारी चाहे न करता हो, लेकिन वह राज्य में यात्रा और उसकी खोज अवश्य करता है।'

(२) मैकडूगल की आलोचना में कहा जाता है कि उसकी विवेचना का तरीका अरिष्ट और वातावरण में तथा प्रकृति और वृत्तियों में अनावश्यक भेद करता है। सम्पत्ति की भावना पर आधारित परिवार को सगठित करना व्यर्थ है। वास्तविक महत्व तो इस बात में है कि इस प्रकार की नैसर्गिक वृत्तियों (Instincts) का सामाजिक व्यवस्था में क्या स्थान है। उचित यही है कि व्यक्ति को वातावरण की आधारभूमि में परखा जाय।

(३) मैकडूगल न नैसर्गिक वृत्तियों को बहुत अधिक महत्व दिया। साथही नैसर्गिक आवेगों और बुद्धिपूर्ण आवेगों (Instinctive impulses and intelligent impulses) के बीच भी कोई स्पष्ट रेखा नहीं खींची गई है। बलात् और हावहाउस के कथनानुसार केवल हमारी नैसर्गिक वृत्तियाँ (Instincts) ही नहीं अपितु हमारी बुद्धिमत्ता भी वंशानुगत (Hereditary) होती है। इस दिशा में हावहाउस के ये शब्द उल्लेखनीय हैं— हमें अपने माता पिता से केवल अनुभूति और आवेग ही नहीं अपितु इनके मज्ज बुरे की पहिचान, विप्लेषण और सगठित करने की बुद्धि भी प्राप्त होती है। हमने बुद्धिमत्ता का ध्येय को उपज मानकर विरोध किया है और नैसर्गिक वृत्ति को पत्रिक माना है किन्तु

योग्यता के रूप में बुद्धिमता भी पैत्रिक या वंशानुगत है। उत्सुकता तथा खोज में विश्लेषण और तुलना के तरीकों आदि सब में वंशानुगत ढांचे का मूल आधार निहित होता है।”¹

बुद्धि प्रत्येक कार्य में रुढ़िवादिता को घटानी है और विणिष्ट स्थितियों में परिवर्तित करती है। यह (बुद्धि) न तो नैर्गमिक वृत्तियों से पृथक् होती है और न ही उनके अधीन। यह तां इनमे सहयोग करती हैं, इनका परि-मार्जन करती है और अन्त में हमारी विविध वृत्तियों का एकीकरण करके एक ठोस इकाई बनाती है।

(४) एक वर्ग या संगठित समूह अलग-अलग व्यक्तियों के समूह से कुछ अधिक महत्वपूर्ण हो सकता है और विशेष व्यक्तियों के परिवर्तन के पश्चात् भी जीवित रह सकता है। परन्तु इसका यह आशय नहीं है कि मानसिक शक्ति से ऊँची भी कोई शक्ति है। समाज सवेदनशील अथवा मनोवैज्ञानिक इसी दृष्टिकोण से है कि वह केवल व्यक्तियों के विचार में ही रहता है। समाज बहुत दिनों तक जीवित रह सकता है किन्तु उसके समस्त कार्यों का संचालन व्यक्तियों के द्वारा ही होगा। इसकी परिपाटियों को व्यक्ति ही पूर्ण कर सकते हैं।

(५) मैकडूगल ने राष्ट्रीय-आत्मा और राष्ट्रीय-मन या मस्तिष्क (*National soul or national mind*) का जो सिद्धान्त प्रतिपादित किया है, वह मान्य नहीं हो सकता। हमारे पास ऐसी कोई कमीटी नहीं है जिसके द्वारा राष्ट्र के उद्देश्यों की एकता तथा ठोसता को मालूम किया जा सके। केवल एक दक्ष सेना में ही आदर्श एकता विद्यमान हो सकती है।

(६) राष्ट्रीय समूह की व्याख्या करते समय मैकडूगल राष्ट्र और राज्य (*Nation and State*) के अन्तर को भूल गया प्रतीत होता है। राष्ट्र एक परिपाटी, सम्भ्यता तथा भावना है। राज्य एक व्यवस्था तथा संगठन है। राज्य इतना पुराना है जितनी सम्भ्यता। परन्तु राष्ट्र का विकास थोड़े समय से ही हुआ है। मैकडूगल के मतानुसार, ब्रिटेन के निवासी राष्ट्रीय संगठन का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण है, किन्तु यह वारणा ठीक नहीं है क्योंकि ब्रिटिश जनता तीन विभिन्न शब्दों—अंग्रेजी (*The English*), स्कॉच (*Scotch*) तथा वेल्श (*Welsh*) राष्ट्रियताओं का समूह है।

यद्यपि मैकडूगल का दर्शन अनेक गम्भीर आलोचनाओं का शिकार है, तथापि इसमें कोई सदेह नहीं कि उसके दर्शन ने मनोवैज्ञानिक योगदान द्वारा राजनीति-शास्त्र को अधिक सम्पन्न बना दिया है। मैकडूगल ने, मानवीय आचरण के कतिपय अंगों पर जिनके विषय में पहले ज्ञान नहीं था, पर्याप्त वल दिया है। उसका ‘सामूहिक’ (*Group mind*) का सिद्धान्त वस्तुतः एक श्रमूल्य देन है, यद्यपि यह अवश्य है कि इस सिद्धान्त में समूहों की एकता और संगठन को इतना महत्व दे दिया गया है कि इनमें मनुष्य की ईकाई का व्यक्तित्व गौण हो गया है। मैकडूगल के सिद्धान्तों का महत्व इस बात में है कि उनकी पृष्ठभूमि में किसी राजनैतिक प्रक्रिया को अधिक सुन्दरता से समझा जा सकता है।

QUESTIONS

Q 1 Explain Spencer's Theory of Evolution and state how does he apply it to the State.

स्पेसर के विकासवादी सिद्धांत की व्याख्या कीजिये और बताइये कि यह राज्य पर किस प्रकार लागू होता है ?

Q 2 Though accepting and indeed originating the doctrine of natural selection he did not agree with Darwin that selection takes place through accidental variation but held that variation and adaptation were manifestation of purpose"—Maxey

‘डार्विन की भांति वह नेचरल सेलेक्शन में विश्वास रखता है लेकिन वह डार्विन की भांति यह नहीं मानता कि सेलेक्शन किसी आकारात्मक परिवर्तन के द्वारा होता है। उसका कहना है कि परिवर्तन और अनुकूलन उद्देश्य सहित होते हैं।’ (मक्सी)

Q 3 Herbert Spencer attempted to combine in his social philosophy an extreme form of collectivism with an extreme faith in laissez faire. How Spencer failed in his attempt ?

“हबर्ट स्पेसर ने अपने सामाजिक दर्शन में समष्टिवाद या केंद्रवाद की प्रतिरूप और औद्योगिक महत्त्वों में अपने प्रति विश्वास को मेलित करने का प्रयत्न किया।” स्पेसर अपने इस प्रयत्न में कस असफल हुआ ?

Q 4 What biological ideas did Herbert Spencer apply to his political thought and with what results ?

हबर्ट स्पेसर ने अपने राजनैतिक चिंतन को किन जीवशास्त्रीय विचारों से सम्बद्ध किया और इसके क्या परिणाम निकले ?

Q 5 Explain and discuss Spencer's views on the nature and function of the state

राज्य की प्रकृति एवं उसके कार्यों के बारे में स्पेसर के विचार की व्याख्या व विवेचना कीजिए।

Q 6 Compare the individualism of J. S. Mill and Herbert Spencer

हबर्ट स्पेसर तथा जे एस मिल के व्यक्तिवाद की तुलना कीजिये।

Q 7 Spencer brought social theories in relation to biological evolution but he left the practical conclusions almost where they had been left —(Sabine)

Comment on the above showing (a) How Spencer brought social theories into relation to biologic evolution and (b) How he left the practical conclusions almost where they had been.

स्पेसर ने सामाजिक सिद्धांतों को जीवशास्त्रीय विकास से सम्बद्धित किया किन्तु उसने व्यावहारिक तथ्यों को वहीं पर छोड़ दिया जहां पर वे पहले थे। —(सेबाइन)

उपरोक्त कथन की विवेचना कीजिए और बताइये कि—(अ) स्पेन्सर ने सामाजिक सिद्धान्तों को जीवशास्त्रीय विकास से किस तरह सम्बन्धित किया ? और (ब) किस भांति उसने व्यावहारिक तथ्यों को वहीं पर छोड़ दिया जहाँ पर वे पहले थे ?

Q. 8. How did Herbert Spencer reconcile his individualism with the belief in the doctrine of organism ?

हर्वर्ट स्पेन्सर ने अपने व्यक्तिवाद का सावयव सिद्धान्त में विश्वास के साथ कैसे समन्वय किया ?

Q. 9. Barker says that the philosophy of Herbert Spencer is an "incongruous mixture of natural rights and psychological metaphor."

Describe the various elements which go to make up the philosophy of Spencer and bring out their incompatibility.

बार्कर का कथन है कि "हर्वर्ट स्पेन्सर का दर्शन प्राकृतिक अधिकारों और मनोवैज्ञानिक रूपक का मिश्रण है ।"

स्पेन्सर के दर्शन के निर्माण करनेवाले विभिन्न तत्वों का वर्णन कीजिए और उनकी असंगति बताइए ।

Q. 10. In spite of a hundred pages of analogy, Spencer intimately bows the social organism out of doors. He is not content with cutting it in pieces, he sent it into exile (Barker).

सौ पेजों की समानता बताने के बाद भी स्पेन्सर ने अपने सामाजिक प्राणी की हत्या करके उसे अनेक टुकड़ों में बांट दिया और दरवाजे के बाहर फेंक दिया है (बार्कर) ।

Q. 11. Give a critical analysis of the psychological ideas of Walter Bagehot. How does he connect psychology and physics with politics ?

वाल्टर बेजहॉट के मनोवैज्ञानिक विचारों का आलोचनात्मक विश्लेषण कीजिए । यह मनोविज्ञान तथा भौतिकशास्त्र को राजनीतिशास्त्र से कैसे जोड़ता है ।

Q. 12. "Whatever may be said against the principle of natural selection in other departments, there is no doubt of its predominance in the early human history. The strongest killed the weakest as they could." Comment and discuss Bagehot's views on political evolution.

"दूसरे विभागों में प्राकृतिक चुनाव के सिद्धान्त के विरुद्ध चाहे कुछ भी कहा जाय, किन्तु प्रारम्भिक मानव-इतिहास में इसकी प्रधानता के बारे में कोई संशय नहीं है । उस समय शक्ति-संपन्न, कमजोरों को मारते थे ।" विवेचना कीजिये और राजनीतिक विकास के बारे में बेजहॉट के विचार बताइये ।

Q. 13. What do you know about the political ideas of Graham Wallas ?

ग्राहम वॉलस के राजनीतिक विचारों के विषय में आप क्या जानते हैं ?



सर्वहारावाद--माक्स से वर्तमान काल तक (Proletarian Theory-- From Marx to the Present Day)

- ६. कार्ल माक्स और उसके पूर्ववर्ती विचारक
- १०. विकासवादी समाजवाद (फेबियनवाद, समष्टिवाद, पुनर्विचारवाद)
- ११. श्रमी-संघवाद
- १२. श्रेणी समाजवाद
- १३. साम्यवाद (लेनिन, स्टालिन, स्टालिन के बाद-रूसी व चीनी साम्यवाद)
- १४. श्रराजकतावाद

Q 14 Politics is largely "a matter of subconscious processes of habit and instinct, suggestions and imitation" (Wallas) Discuss

* भावना, आदत, संकेत एवं अनुकरण की अचेतन प्रक्रियाएँ ही राजनीति को निर्धारित करती हैं।" (वैलास) विवेचना कीजिये।

Q 15 "Natural rights, then, are a product of social conditions and are in their character determined by the character of the society in which they exist" (Wallas) Explain

* प्राकृतिक अधिकार सामाजिक आवश्यकताओं और हितों की उपज हैं और सामाजिक व्यवस्थाओं के साथ-साथ उनमें अनिवार्यतः विभिन्नता आने चाहिये।" व्याख्या और विवेचना कीजिए।

Q 16 Give a critical estimate of the political ideas of William Mc Dougall

विलियम मैकडगल के राजनैतिक विचारों का मूल्यांकन कीजिये।

Q 17 Critically examine Mc Dougall's theory of the Group mind and his conception of the State

मैकडगल की सामूहिक विचारधारा के सिद्धांत और राज्य सम्बन्धी सिद्धांत की आलोचनात्मक परीक्षा कीजिए।

Q. 18 "Take away these instinctive dispositions with their powerful impulses and the organism would become incapable of activity of any kind, would be inert and motionless like a wonderful clock work whose main springs have been drawn out of a steam engine, whose fire has been drawn out of it" (Mc Dougall) Discuss Mc Dougall's psychology

"यदि मनुष्य में से इन शक्तिशाली धृतियोंवाली भावनाओं को निकाल दिया जाय, तो वह किसी प्रकार की क्रिया के लिये समर्थ न हो सकेगा, वह उस घड़ी के समान निश्चिन्त तथा गति रहित हो जावेगा, जिसकी कमानियों निकाल दी गई हो अथवा उस भाप के इंजन के समान होगा, जिसकी भाग बुझा दी गई हो। ये भावनाएँ वे मानसिक शक्तियाँ हैं, जो व्यक्तियों एवं मनुष्यों के जीवन को स्थिर रखते हैं और उनके रूप का निर्धारण करती हैं तथा उनमें हम जीवन, मृत्यु एवं इच्छा का प्रमुख रहस्य पाते हैं।" मैकडगल के मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त की विवेचना कीजिये।

Q 19 Discuss the chief characteristics of the psychological school. Find out the influence of the psychological thinkers on the various aspects of political thinking

मनोवैज्ञानिक स्कूल की मुख्य विशेषताओं को बताईये और यह भी बताईये कि राजनीतिक चिन्तन के विभिन्न पहलुओं पर मनोवैज्ञानिक विचारकों का क्या प्रभाव पड़ा?

SUGGESTED READINGS

1. *Barker* : Political Thought in England.
2. *Brinton* : English Political Thought in the Nineteenth Century.
3. *Hearnshaw* : Social and Political Ideas of the Thinkers of the Victorian Age.
4. *Maxey* : Political Philosophies.
5. *Murray* : Social and Political Ideas of the Nineteenth Century.
6. *Metz* : Hundred Years of British Philosophy.
7. *Getttell, R. G.* : History of Political Thought.
8. *Spencer, H.* : The Man Versus the State.
9. *Dunning* : A History of Political Theories From Rousseau to Spencer.
10. *Spencer, H.* : The Data of Ethics.
11. *Owen, W. C.* : The Economics of Herbert Spencer.
12. *Doyle, P.* : A History of Political Thought.
13. *Sabine* : A History of Political Theory.
14. *Marriam & Barnes* : History of Political Theories, Recent Times.
15. *Bagehot, W.* : Physics and Politics.
16. *Mc Govern* : From Luther to Hitler.
17. *Rockow* : Contemporary Political Thought in England
18. *Mc Dougall, W.* : Introduction to Social Psychology.
19. *Mc Dougall, W.* : The Group Mind.

कार्ल मार्क्स और उसके पूर्ववर्ती विचारक

(KARL MARX & HIS PREDECESSORS)



परिचयात्मक—राजदर्शन के क्षेत्र में उपयोगितावादी, आदर्शवादी, वैज्ञानिक एवं मनोवैज्ञानिक विचारधाराओं पर चिन्तन करने के उपरान्त अब हम उस विचारधारा पर आते हैं जिसने कि न केवल १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में अब तक चर्चित की जा चुकी किसी भी विचारधारा की अपेक्षा अधिक हलचल उत्पन्न की, बल्कि जो २०वीं शताब्दी के चिन्तन में भी अपना प्रधान स्थान रखती है। यह विचारधारा है समाजवाद। आज का युग ही समाजवाद का युग कहा जाता है। किसी न किसी रूप में यह संसार के करोड़ों व्यक्तियों का एक धर्म सा बन गया है, और उनके विचारों एवं कार्यों की रूपरेखा निर्धारित करता है। दुनिया के सभी देशों में समाजवादी सिद्धान्तों की धुन है और लगभग सभी लोग इस बात में विश्वास करने लगे हैं कि आज के युग के प्रत्येक राज्य को कल्याण राज्य (Welfare State) बनने के लिए समाजवाद के अतिरिक्त और कोई मार्ग नहीं है। समाजवाद आज के समाज की पुकार है, जिसकी सम्पूर्ण व्यवस्था में आज के वैज्ञानिक आविष्कारों तथा औद्योगिक क्रान्ति ने एक काया पलट उपस्थित कर दी है।

यदि समाजवाद का व्यापक अर्थ 'मनुष्य की समानता' से लिया जाय, तो यह विचार इतना ही पुराना है, जितनी कि मानव सभ्यता। विचारक आदिकाल से ही यह स्वप्न देखते आये हैं कि मानव-समाज की योजना इस प्रकार की होनी चाहिए कि उसमें प्रत्येक व्यक्ति का मूल्य और महत्व समान हो और वे प्रेम, सहानुभूति तथा भ्रातृत्व के सिद्धान्तों पर चलते हुए एक सुखी और समृद्ध जीवन बिता सकें। लेकिन यदि समाजवाद को केवल एक राज-नैतिक विचारधारा के रूप में देखा जाय तो वास्तव में यह आधुनिक युग की उपज है और इसके आदर्शवादी तथा क्रान्तिकारी जो दो प्रकार के रूप दिखाई देते हैं वे आधुनिक वर्ग-भेद तथा आर्थिक असमानताओं से ही प्रभावित होकर उत्पन्न हुए हैं। राजनीतिक दृष्टि से यूनानी लोग राज्य को सब कुछ करने का अधिकार देते हुए भी सुकरात तथा एक दास के वैयक्तिक मूल्य में बहुत अन्तर मानते थे। वे समानता के अधिक प्रेमी न होकर स्वाधीनता के पुजारी

"It is hard to deal temperately with a man whom millions revere
 as a good and other millions despise as a devil. To speak dis-
 passionately of Karl Marx is to invite denunciation as a
 black reactionary by all who worship at the Marxian
 shrine and denunciation as a Red or Red-Sympathiser
 by all who fear and hate the Marxian cult. If Marx
 could be ignored, there would be no need to run his
 gauntlet of violent antipathies; but there is no
 ignoring a man whose thought has divided the
 world into two hostile camps. The only
 honest way to deal with such a thinker is
 to throw emotion out of the window and
 try to understand him."

—Maxey

"We do not at all disagree with the anarchists on the question of
 abolition of the state as a final aim, but Marxism differs from
 Anarchism in that it attempts the necessity of the state and
 state power in a revolutionary period in general and in the
 epoch of transition from capitalism to socialism
 in particular."

—Lenin

"I strongly believe in the socialist movement, in the march-
 forward of working classes, who step by step must work out
 their emancipation by changing society from the domain of
 commercial land holding oligarchy to a real democracy
 which in all its departments is guided by the interests of
 those who work and create."

—Bernstein

परिचयात्मक—राजदर्शन के क्षेत्र में उपयोगितावादी, आदर्शवादी, वैज्ञानिक एवं मनोवैज्ञानिक विचारधाराओं पर चिन्तन करने के उपरान्त अब हम उस विचारधारा पर आते हैं जिसने कि न केवल १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में अब तक चर्चित की जा चुकी किसी भी विचारधारा की अपेक्षा अधिक हलचल उत्पन्न की, बल्कि जो २०वीं शताब्दी के चिन्तन में भी अपना प्रधान स्थान रखती है। यह विचारधारा है समाजवाद। आज का युग ही समाजवाद का युग कहा जाता है। किसी न किसी रूप में यह संसार के करोड़ों व्यक्तियों का एक धर्म सा बन गया है, और उनके विचारों एवं कार्यों की रूपरेखा निर्धारित करता है। दुनियाँ के सभी देशों में समाजवादी सिद्धान्तों की धुन है और लगभग सभी लोग इस बात में विश्वास करने लगे हैं कि आज के युग के प्रत्येक राज्य को कल्याण राज्य (Welfare State) बनने के लिए समाजवाद के अतिरिक्त और कोई मार्ग नहीं है। समाजवाद आज के समाज की पुकार है, जिसकी सम्पूर्ण व्यवस्था में आज के वैज्ञानिक आविष्कारों तथा औद्योगिक क्रान्ति ने एक काया पलट उपस्थित कर दी है।

यदि समाजवाद का व्यापक अर्थ 'मनुष्य की समानता' से लिया जाय, तो यह विचार इतना ही पुराना है, जितनी कि मानव सम्प्रदाय। विचारक आदिकाल से ही यह स्वप्न देखते आये हैं कि मानव-समाज की योजना इस प्रकार की होनी चाहिए कि उसमें प्रत्येक व्यक्ति का मूल्य और महत्व समान हो और वे प्रेम, सहानुभूति तथा भावृत्त के सिद्धान्तों पर चलते हुए एक सुखी और समृद्ध जीवन बिता सकें। लेकिन यदि समाजवाद को केवल एक राज-नैतिक विचारधारा के रूप में देखा जाय तो वास्तव में यह आधुनिक युग की उपज है और इसके आदर्शवादी तथा क्रान्तिकारी जो दो प्रकार के रूप दिखाई देते हैं वे आधुनिक वर्ग-भेद तथा मार्थिक असमानताओं से ही प्रभावित होकर उत्पन्न हुए हैं। राजनीतिक दृष्टि से यूनानी लोग राज्य को सब कुछ करने का अधिकार देते हुए भी मुकराते तथा एक दास के वैयक्तिक मूल्य में बहुत अन्तर मानते थे। वे समानता के अधिक प्रेमी न होकर स्वाधीनता के पुजारी

थे । मध्य युग में राज्य का अस्तित्व नहीं के बराबर था । प्रागे प्रागेवाले निरंकुश राजतंत्र (*Absolute Monarchy*) के युग में भी मनुष्य मनुष्य की समानता का सिद्धान्त कभी स्वीकार नहीं किया गया । तत्पश्चात् राज्य के हस्तक्षेप धरम सीमा को छूने लगे और व्यक्ति का कल्याण इसी में सम्भव माना जाने लगा कि वह राज्य को एक आवश्यक बुराई मानकर उसे कम से कम कार्य, सौंपे । फलतः व्यक्तिवाद का जन्म हुआ । व्यक्तिवादी १८वीं शताब्दी में व्यक्ति की स्वाधीनता की इतने अधिक सम्मान के साथ उपासना की गई कि राज्य का कार्य क्षेत्र केवल एक पुलिस तथा सेना विभाग का रह गया किन्तु १९वीं शताब्दी समाप्त भी नहीं हुई थी कि व्यक्तिवादी व्यवस्था में दरारें दिखाई देने लगी । दो विरोधी वर्ग खड़े हो गये—एक शोषक और दूसरा शोषित । वैज्ञानिक आविष्कारों से उत्पादन बढ़ा, वितरण के साधनों में भी उन्नति हुई । किन्तु यह उन्नति उन्हीं लोगों के लिए साम्रदायिक सिद्ध हुई जो विशाल मिल्स और कारखानों के स्वामी थे । गरीब अपनी दरिद्रता से और भी अधिक निरसहाय हो गये । फलतः समाज एक प्रकार के भी मनुष्यों में बंट गया और यह भाग स्वाभाविक रूप से उठ खड़ी हुई कि इन व्यक्तिवादी प्रवृत्तियों पर राज्य का अंकुश हो और उत्पादन तथा वितरण के साधनों का राष्ट्रीयकरण किया जाये । जनता की इसी भाव की अभिव्यक्ति धातुनिक समाजवाद में हुई जो व्यक्तिवाद के विरुद्ध राज्य को एक धनात्मक गुण (*Positive good*) मानता हुआ उसे अधिक से अधिक कार्य सौंपना चाहता है जिससे कि वर्तमान औद्योगिक युग की समस्याओं का समाधान हो सके ।

सैद्धान्तिक दृष्टि से व्यक्तिवाद के विरुद्ध सोहा लेनेवाला थॉमस मूर (*Thomas Moore*) हुआ जिसने अपनी विश्व-विख्यात रचना '*Utopia*' में एक-प्रादर्श समाजवादी व्यवस्था का चित्र खींचा । तत्पश्चात् इनके सूत्रधारों में महान् फ्रेंच कल्पनावादी विचारक—सेन्ट साइमन तथा फोरियर और उनके अग्रज समकालीन रोबर्ट ओवन एवं कुछ अन्य विचारकों की गणना होती है । इन सब ने १९वीं शताब्दी में सत्तार के समक्ष समाजवाद के विकासवादी (*Evolutionary*), अहिंसात्मक या शान्तिवादी (*Pacific*) तथा प्रादर्शवादी (*Utopian*) पक्ष पर बल दिया । किन्तु राजनीति में कार्ल मार्क्स का पदोपगम ने इस समाजवादी शान्तिपूर्ण धारा को एकदम भयंकर, वैगवर्ती तथा क्रान्तिकारी नदी में परिवर्तित कर दिया । साइमन, फोरियर तथा ओवन के समाजवाद को धुणात्मक स्वर में कल्पनावादी घुघवा स्वप्नलोकिय (*Utopian*) बतला कर मार्क्स ने उसके स्थान पर एक क्रान्तिकारी तथा हिंसात्मक प्रणाली का निर्देश किया । मार्क्स तथा उसके कट्टर शिष्यों ने इतिहास तथा समाज का अध्ययन एक नवीन दृष्टिकोण से किया और विकासवादी समाजवाद उस सिद्धान्त रूप में अपना प्रादर्श मानकर, उसकी प्रणाली में ग्रामुल परिवर्तन किया । उन्होंने समाजवाद को स्वप्नलोक में से निकालकर एक वैज्ञानिक भाष्य प्रदान किया और उसे केवल एक क्रांति ही न मानकर जनक्रान्ति के रूप में बदल दिया । आज के युग में समाजवाद के विकासवादी और क्रान्तिकारी ये दोनों ही रूप स्पष्ट रूप से वर्तमान राजनीति में दृढ़ जा सकते हैं ।

मार्क्स के द्वारा समाजवाद के वैज्ञानिक प्रतिपादन में प्रभाव में यद्यपि

कल्पनावादी समाजवाद का अब कोई अस्तित्व ही नहीं रह गया है और न ही सेंट साइमन, चार्ल्स फोरियर और राबर्ट ओवन जैसे स्वप्नलोकीय अथवा कल्पनावादी समाजवादियों द्वारा प्रतिपादित सामाजिक पुनर्रचनाओं की योजनाओं में किसी की दिलचस्पी ही शेष है तथापि आधुनिक राजनैतिक चिन्तन के इतिहास में समाजवाद के इन संदेशवाहकों की पूर्णतः अवहेलना नहीं की जा सकती। १८वीं तथा १९वीं शताब्दी के बीच की वे कड़ी हैं। अतः कार्ल मार्क्स के वैज्ञानिक समाजवाद और उसकी शाखाओं-प्रशाखाओं पर विचार करने से पूर्व संक्षेप में इन स्वप्नलोकीय विचारकों की समाजवादी कल्पनाओं का विहंगावलोकन किया जायगा।

कल्पनावादी विचारक (Utopian Thinkers)

प्रमुख कल्पनावादी विचारकों—सेंट साइमन, चार्ल्स फोरियर तथा राबर्ट ओवन पर कुछ कहने से पहले यह जान लेना उपयुक्त है कि कल्पनावादी शब्द का अभिप्राय क्या है। सामान्यतः “कल्पनावादी सिद्धान्त वह है जो एक ऐसे आदर्श लोक की कल्पना करके, जिसमें कि उसके अभीष्ट मूल्यों का साम्राज्य रहता है, प्रस्तुत समाज के दोषों से बच निकलने का प्रयास करता है। ऐसे आदर्श और पूर्ण समाज कल्पना द्वारा ही बनाये जाते हैं, उनका इतिहास में कोई ठोस आधार नहीं होता। कल्पनावादियों का विषय सदैव प्रस्तुत समाज के दोष होते हैं जिन्हें वे मनुष्य की न्याय एवं नैतिक भावना को अपील करके दूर करना चाहते हैं।” प्लेटो ने एथेन्स में पाये जानेवाले भयंकर वर्ग संघर्ष एवं राजनैतिक स्वार्थ आचरण से बचने के प्रयास में दार्शनिक राजाओं द्वारा शासित आदर्श राज्य की कल्पना की थी और उसके बहुत काल बाद १६वीं शताब्दी में इंग्लैण्ड की दरिद्रता और जनसंकट के विरुद्ध विद्रोह के परिणामस्वरूप सर टॉमस मूर ने अपने कल्पना-लोक (Utopian) की रचना की थी और उसमें एक ऐसे आदर्श समाजवादी व्यवस्था का चित्र खींचा था जिसमें सभी वस्तुओं पर सभी का स्वत्व था और प्रत्येक व्यक्ति सुखी था। यद्यपि इस प्रकार की आदर्श कल्पनाएँ कभी साकार नहीं होतीं, किन्तु इससे इनका महत्व विलुप्त नहीं होता। ये कल्पनाएँ ससार के सामने एक आदर्श प्रस्तुत करती हैं, एक उपयोगी उद्देश्य रखती हैं जिसकी पूर्ति के लिए प्रयत्नशील होकर मानव जाति अपने को अधिक ऊँचा उठा सकती है। ये कल्पनाएँ मानव जाति के सामने न्याय के ऐसे आदर्श प्रस्तावित करती हैं जिन पर चलने का उसे सतत् प्रयास करना चाहिये।

सेंट-साइमन (St. Simon, 1760-1825)—सेंट साइमन, जिसने समाजवाद, विधेयात्मकवाद (Positivism), अन्तर्राष्ट्रीयवाद आदि के अनेक उल्लेखनीय विचारों का पूर्वाभास दिया, का जन्म फ्रांस के प्राचीनतम सामन्तवादी घराणों में से एक में सन् १७६० में हुआ था। वह ६५ वर्ष की अवस्था प्राप्त करने के बाद सन् १८२५ में मरा। साइमन का जीवन बड़ा रोमांचकारी था। उसमें यह चेतना विद्यमान थी कि वह एक महान् उद्देश्य के लिये जन्मा है, उसे ससार का एक महान्तम व्यक्ति बनना है और सुकरात की भांति ही मानव-व्यापार को एक नवीन दिशा देनी है। साइमन इस बात से

परिवर्धन था कि लोगों पर ये क्रमशः धर्म का प्रभाव घटता जा रहा है और यह स्वाभाविक है कि वे नैतिक सिद्धान्तों से भी विमुक्त हो जायेंगे। अतः उनकी इच्छा थी कि नैतिक सिद्धान्तों का ईसा की धार्मिक शिक्षाओं के प्रकाश में, धार्मिकीकरण किया जाये। इस नई नैतिकता को अपने सकारात्मक अथवा रचनात्मक नैतिकता (*Positive Morality*) की सजा दी। साइमन का विश्वास था कि एक नवीन युग का आविर्भाव होनेवाला है और धनी बना तथा विनाश से मरी १८वीं शताब्दी के बाद निश्चित रूप से समाज पुनरुत्थान के पथ पर अग्रसर होगा। वह एक ऐसी नवीन लौकिक एवं धार्म्यात्मिक शक्ति को खोजने के लिए उत्सुक था जो विकास की एक उच्च स्तर अवस्था के लिए मानव जाति का पथ प्रदर्शन कर सके और एक नवीन तथा अधिक अच्छे समाज के निर्माण करने में उसकी सहायता कर सके। साइमन के विचार हमें उसकी निम्नलिखित पुस्तकों में मिलने हैं—

सैंट साइमन राजनीति को मुख्यतः 'उत्पत्ति का विज्ञान' (*Science of Production*) मानता था। उसका कहना था कि यदि हम किसी भी राजनीतिक सिद्धान्त की विवेचना या विशेषण करना चाहते हैं तो हम उस समय के उत्पत्ति के साधनों की खोज करनी होगी, उनकी प्रकृति का समझना होगा। उसने यह भी बतनाया कि समस्त राजनीतिक उद्यम मुख्य की पृष्ठ भूमि धार्मिक या उत्पत्ति के साधनों में होनेवाले परिवर्तन का कार्य करते हैं। साइमन के इस विचार में कार्ल मार्क्स के द्वन्द्वारमक भौतिकवाद की पूर्ववर्ति सुनाई पड़ती है।

साइमन एक और तो उत्पादक उद्योगों व वर्गों में तथा दूसरी ओर अनुत्पादक उद्योगों या विनाशकारी कार्यों व वर्गों के अंतर को स्पष्ट करता है। उसकी दृष्टि में समाज में केवल उत्पादक वर्ग ही महत्वपूर्ण वर्ग है और उन्हें ही अन्तर्मे वर्ग के रूप में रहना चाहिये। इस तरह साइमन वर्गहीन समाज की कल्पना करता था जिसमें केवल उत्पादक वर्गान् अमजदूरीवर्ग ही रहेगा पर अमजदूरी वर्गान् अनुत्पादक वर्ग के लोगों का—चाहे वे धार्मिक्यात्म्य वर्ग के हो और चाहे पूजावादी वर्ग के—बिल्कुल सफाया हो जायेगा। जो परिश्रम करेगा, वही ज़िन्दा रहेगा। साइमन का कहना था कि यदि वर्तमान समाज में पूजावादी, सामन्तवादी और धार्मिक्यात्म्य वर्ग के लोगों को निकाल दिया जाय तो कोई हज़ नही है, लेकिन यदि किसी तरह अमजदूरी वर्गान् उत्पादक वर्ग मष्ट हो जाता है तो सम्पूर्ण समाज ही नष्ट हो जायेगा।

अपने वर्गहीन समाज की शासन-व्यवस्था की रूपरेखा भी साइमन ने दी है। वह अपने भादश शासन के क्षेत्र में शीर्षस्थ स्थान तो एक राजा को देना चाहता था, परन्तु विधायिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका की शक्तियों को वह तीन सदनों के बीच विभक्त कर देना चाहता था। उसका कहना था कि पहले सदन (*First House*) का कार्य यह होता चाहिये कि वह विशेषक बनाये जाने के सबब में हमारे सदन के सामने अपनी सिफारिशें रखे, दूसरे सदन

(*Second House*) का कार्य उस विधेयक (*Bill*) को विधि (*Law*) का रूप देना होना चाहिये, तीसरे सदन (*Third House*) का कार्य विधियों का कार्यान्वित करना होना चाहिये। साइमन ने यह भी बताया कि इन सदनों का, जो संयुक्त रूप से समद (*Parliament*) कहलायेंगे, मंगठन किस प्रकार किया जाये। उसका कहना था कि पहले सदन में कवि, चित्रकार, शिल्पी, इंजीनियर आदि रहें, दूसरे सदन में मनोवैज्ञानिक, गणितज्ञ दार्शनिक आदि रहें, तीसरे सदन में बड़े-बड़े उद्योगों आदि के कर्णधार रहें। साइमन का कहना था कि राज्य का प्रथम और अन्तिम लक्ष्य प्रजा अथवा नागरिकों की आर्थिक उन्नति करना है। वह राजनीतिज्ञों को ग्रंथ के अधीन करने के पक्ष में था और सरकार के कार्यों को केवल पुलिस-कार्य बनाना चाहता था। उसकी कल्पना पर आश्रित सामाजिक व्यवस्था में इस दान का ध्यान रखा गया था कि राज्य का नेतृत्व श्रमजीवियों के ही हाथ में रहे और सत्ता का उपयोग इस प्रकार किया जाये कि उद्योगों की मलीनांति प्रगति हो सके।

सम्पत्ति के विषय में साइमन की धारणा थी कि समाज की सारी रूप-रेखा का निर्धारण सम्पत्ति के द्वारा ही होता है। उसके स्वयं के शब्दों में "सामाजिक व्यवस्था में ऐसा कोई परिवर्तन नहीं हो सकता जो सम्पत्ति के परिवर्तन के बिना पैदा हो।" वह कार्यहीन सम्पत्ति का विरोधी था। उसका यह दृढ़ मत था कि वह सम्पत्ति, जो अनुपाजित है या अपने श्रम से उत्पादित नहीं है, शोषण मात्र है। उसने संपत्ति में ही वर्ग-संघर्ष की धारणा खोजी थी। उसका कहना था कि जो वर्ग चोरी के श्रम पर जीवित रहेगा उसका एक न एक दिन श्रमजीवी वर्ग के साथ अवश्य संघर्ष होगा। फ्रांस की राज्य क्रांति का भी उसने एक ऐसा ही वर्ग संघर्ष माना था। साइमन ने समाज-कल्याण की दृष्टि से उपभोक्ताओं की अपेक्षा अधिक महत्व उत्पादकों को दिया। वह वस्तुओं के समान उपभोग के पक्ष में न था और न ही वह यह चाहता था कि वर्ग श्रम-मूल्य को देखे हर व्यक्ति को हर वस्तु में समान हिस्सा मिले। उसने सम्पत्ति को विकास की दृष्टि से देखा और बताया कि सम्पत्ति के रूप ही समय-समय पर बदलते रहे हैं। वह चाहता था कि समाज में श्रम और पूंजी के बीच एक सहयोग हो जिससे समाज का अधिक लाभ हो सके। अपने समय की आरम्भिक पूंजीवादी व्यवस्था का आलोचक होते हुए भी साइमन ने भूतकाल को अधिक अच्छा नहीं बताया और यह मान्यता प्रकट की कि विगत युद्ध स्वर्ण-युग न होकर लोह-युग था। उसका कहना था कि "मनुष्यता का वास्तविक स्वर्ण-युग हमारे पीछे न होकर आगे है।"

अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भी साइमन ने एक 'विश्व-संसद' (*World Parliament*) की कल्पना की थी। लोकप्रिय राजसत्ता (*Popular Sovereignty*) तथा स्वाधीनता (*Liberty*) में उसका कोई विश्वास नहीं था। इनके स्थान पर वह जेनता की तानाशाही (*Dictatorship of the People*) के पक्ष में था। उत्पादन के सारे साधनों पर वह उनके उपयोग करनेवालों का अधिकार चाहता था।

सेन्ट साइमन के दर्शन का एक सार एक वाक्य में उसी के शब्दों में इस प्रकार है—“समाज में एक ऐसी व्यवस्था हो, जिसमें समाज के सभी सदस्यों को अपनी शक्तियों के अधिकतम विकास के लिए पूरा-पूरा अवकाश

परिचिन था कि लोगों पर मे क्रमशः धर्म का प्रभाव घटता जा रहा है और यह स्वाभाविक है कि वे नैतिक सिद्धान्तों से भी विमुख हो आये। धन उनकी इच्छा थी कि नैतिक सिद्धान्तों का ईसा की धार्मिक शिक्षाओं के प्रकाश में, धारणशील कर लिया जाये। इस नई नैतिकता को अपने सकारात्मक अथवा रचनात्मक नैतिकता (Positive Morality) की सलाह दी। साइमन का विचार था कि एक नवीन युग का आविर्भाव होनेवाला है और धनो-चना तथा विनाश से भरी १९वीं शताब्दी के बाद निश्चिन्त रूप से समाज पुनर्रचना के पथ पर घटसर होगा।" वह एक ऐसी नवीन भौतिक एवं आध्यात्मिक शक्ति को खोजने के लिए उत्सुक था जो विकास की एक उच्च-तर अवस्था के लिए मानव जाति का पथ प्रदर्शन कर सके और एक महीन तथा अधिक अच्छे समाज के निर्माण करने में उसकी सहायता कर सके।" साइमन के विचार हमें उसकी निम्नलिखित पुस्तकों में मिलते हैं—

(1) Letters of a Resident of Geneva (1802)

(2) $T = P \cos \theta$, $\theta = 30^\circ$, $T = 50 \text{ N}$, $P = 100 \text{ N}$.

(1) 1990年1月1日起，凡在我国境内销售货物的单位和个人，均应按销售额的一定比例缴纳增值税。

1940-1941, 1942-1943, 1944-1945, 1946-1947, 1948-1949, 1950-1951, 1952-1953, 1954-1955, 1956-1957, 1958-1959, 1960-1961, 1962-1963, 1964-1965, 1966-1967, 1968-1969, 1970-1971, 1972-1973, 1974-1975, 1976-1977, 1978-1979, 1980-1981, 1982-1983, 1984-1985, 1986-1987, 1988-1989, 1990-1991, 1992-1993, 1994-1995, 1996-1997, 1998-1999, 2000-2001, 2002-2003, 2004-2005, 2006-2007, 2008-2009, 2010-2011, 2012-2013, 2014-2015, 2016-2017, 2018-2019, 2020-2021, 2022-2023, 2024-2025, 2026-2027, 2028-2029, 2030-2031, 2032-2033, 2034-2035, 2036-2037, 2038-2039, 2040-2041, 2042-2043, 2044-2045, 2046-2047, 2048-2049, 2050-2051, 2052-2053, 2054-2055, 2056-2057, 2058-2059, 2060-2061, 2062-2063, 2064-2065, 2066-2067, 2068-2069, 2070-2071, 2072-2073, 2074-2075, 2076-2077, 2078-2079, 2080-2081, 2082-2083, 2084-2085, 2086-2087, 2088-2089, 2090-2091, 2092-2093, 2094-2095, 2096-2097, 2098-2099, 2100-2101, 2102-2103, 2104-2105, 2106-2107, 2108-2109, 2110-2111, 2112-2113, 2114-2115, 2116-2117, 2118-2119, 2120-2121, 2122-2123, 2124-2125, 2126-2127, 2128-2129, 2130-2131, 2132-2133, 2134-2135, 2136-2137, 2138-2139, 2140-2141, 2142-2143, 2144-2145, 2146-2147, 2148-2149, 2150-2151, 2152-2153, 2154-2155, 2156-2157, 2158-2159, 2160-2161, 2162-2163, 2164-2165, 2166-2167, 2168-2169, 2170-2171, 2172-2173, 2174-2175, 2176-2177, 2178-2179, 2180-2181, 2182-2183, 2184-2185, 2186-2187, 2188-2189, 2190-2191, 2192-2193, 2194-2195, 2196-2197, 2198-2199, 2200-2201, 2202-2203, 2204-2205, 2206-2207, 2208-2209, 2210-2211, 2212-2213, 2214-2215, 2216-2217, 2218-2219, 2220-2221, 2222-2223, 2224-2225, 2226-2227, 2228-2229, 2230-2231, 2232-2233, 2234-2235, 2236-2237, 2238-2239, 2240-2241, 2242-2243, 2244-2245, 2246-2247, 2248-2249, 2250-2251, 2252-2253, 2254-2255, 2256-2257, 2258-2259, 2260-2261, 2262-2263, 2264-2265, 2266-2267, 2268-2269, 2270-2271, 2272-2273, 2274-2275, 2276-2277, 2278-2279, 2280-2281, 2282-2283, 2284-2285, 2286-2287, 2288-2289, 2290-2291, 2292-2293, 2294-2295, 2296-2297, 2298-2299, 2300-2301, 2302-2303, 2304-2305, 2306-2307, 2308-2309, 2310-2311, 2312-2313, 2314-2315, 2316-2317, 2318-2319, 2320-2321, 2322-2323, 2324-2325, 2326-2327, 2328-2329, 2330-2331, 2332-2333, 2334-2335, 2336-2337, 2338-2339, 2340-2341, 2342-2343, 2344-2345, 2346-2347, 2348-2349, 2350-2351, 2352-2353, 2354-2355, 2356-2357, 2358-2359, 2360-2361, 2362-2363, 2364-2365, 2366-2367, 2368-2369, 2370-2371, 2372-2373, 2374-2375, 2376-2377, 2378-2379, 2380-2381, 2382-2383, 2384-2385, 2386-2387, 2388-2389, 2390-2391, 2392-2393, 2394-2395, 2396-2397, 2398-2399, 2400-2401, 2402-2403, 2404-2405, 2406-2407, 2408-2409, 2410-2411, 2412-2413, 2414-2415, 2416-2417, 2418-2419, 2420-2421, 2422-2423, 2424-2425, 2426-2427, 2428-2429, 2430-2431, 2432-2433, 2434-2435, 2436-2437, 2438-2439, 2440-2441, 2442-2443, 2444-2445, 2446-2447, 2448-2449, 2450-2451, 2452-2453, 2454-2455, 2456-2457, 2458-2459, 2460-2461, 2462-2463, 2464-2465, 2466-2467, 2468-2469, 2470-2471, 2472-2473, 2474-2475, 2476-2477, 2478-2479, 2480-2481, 2482-2483, 2484-2485, 2486-2487, 2488-2489, 2490-2491, 2492-2493, 2494-2495, 2496-2497, 2498-2499, 2500-2501, 2502-2503, 2504-2505, 2506-2507, 2508-2509, 2510-2511, 2512-2513, 2514-2515, 2516-2517, 2518-2519, 2520-2521, 2522-2523, 2524-2525, 2526-2527, 2528-2529, 2530-2531, 2532-2533, 2534-2535, 2536-2537, 2538-2539, 2540-2541, 2542-2543, 2544-2545, 2546-2547, 2548-2549, 2550-2551, 2552-2553, 2554-2555, 2556-2557, 2558-2559, 2560-2561, 2562-2563, 2564-2565, 2566-2567, 2568-2569, 2570-2571, 2572-2573, 2574-2575, 2576-2577, 2578-2579, 2580-2581, 2582-2583, 2584-2585, 2586-2587, 2588-2589, 2590-2591, 2592-2593, 2594-2595, 2596-2597, 2598-2599, 2600-2601, 2602-2603, 2604-2605, 2606-2607, 2608-2609, 2610-2611, 2612-2613, 2614-2615, 2616-2617, 2618-2619, 2620-2621, 2622-2623, 2624-2625, 2626-2627, 2628-2629, 2630-2631, 2632-2633, 2634-2635, 2636-2637, 2638-2639, 2640-2641, 2642-2643, 2644-2645, 2646-2647, 2648-2649, 2650-2651, 2652-2653, 2654-2655, 2656-2657, 2658-2659, 2660-2661, 2662-2663, 2664-2665, 2666-2667, 2668-2669, 2670-2671, 2672-2673, 2674-2675, 2676-2677, 2678-2679, 2680-2681, 2682-2683, 26

सैंट साइमन राजनीति को मुख्यतः "उत्पत्ति का विज्ञान" (*Science of Production*) मानता था। उसका कहना था कि यदि हम किसी भी राजनीतिक सिद्धान्त को विवेचना या प्रियेक्षण करना चाहते हैं तो हमें उस समय के उत्पत्ति के साधनों की खोज करनी होगी, उनकी प्रकृति को समझना होगा। उसने यह भी बताया कि समस्त राजनीतिक उपलब्धियों को पृथ्वी-भूमि आदि के साधनों में होनेवाले परिवर्तन ही कार्य करते हैं। साइमन के इस विचार में कार्य माध्यम के द्वन्द्वमय चोतिकवाद की पूर्वेक्षणिता सुनाई पड़ती है।

साइमन एक और तो उत्पादक वर्गों में व वनों में तथा दूसरी ओर अनुत्पादक वर्गों या बिनाशकारी वर्गों व वनों के घन्टुर को स्रष्ट करता है। उसकी दृष्टि में समाज में केवल उत्पादक वर्ग ही महत्वपूर्ण वर्ग है और उन्हें ही घन्टुर में वग के रूप में रहना चाहिये। इन तरह साइमन सर्वोपरि समाज की बन्दना करता था जिसमें केवल उत्पादक वर्गों, धर्मवीरों ही रहेगा पर धर्मवीरों वर्गों अनुत्पादक वर्ग के लोगों का—चाहे वे धार्मिकताय वर्ग के ही और चाहे पूँजीवादी वर्ग के—बिना स्रष्टा हो जायेगा। जो परिश्रम करता, वही बिन्दा रहेगा। साइमन का कहना था कि यदि बर्तमान समाज से पूँजीवादी, सामन्तवादी और धार्मिकताय वर्ग के लोगों को निहान दिया जाय तब कोई दुर्ग नहीं है, लेकिन यदि किसी तरह धर्मवीरों वर्गों उत्पादक वर्ग स्रष्टा हो जाय तब ही स्रष्टा हो जायेगा।

घरने कईहीन समाज की कामन-व्यवस्था की करोगा यी सङ्घर्ष ने दी है। वह घरने आदर्श मानन के क्षेत्र में जीवितान स्थान का एक रास्ता को देना चाहता था, परन्तु विद्यादिका, वायव्यनिका और व्यावहारिकता की शक्तियों को वह तीन मदनो के बीच विच्छेद कर देना चाहता था। उनका कहना था कि पहल मदन (First House) का कार्य वह होता चाहिये कि वह विच्छेद बनाये जाने के सबसे से पहले सदन के सामने घरनी विकारियों रहे, दूसरे मदन

(*Second House*) का कार्य उस विधेयक (*Bill*) को विधि (*Law*) का रूप देना होना चाहिये, तीसरे सदन (*Third House*) का कार्य विधियों को कार्यान्वित करना होना चाहिये। साइमन ने यह भी बताया कि इन सदनों का, जो संयुक्त रूप से ससद (*Parliament*) कहलायेंगे, संगठन किस प्रकार किया जाये। उसका कहना था कि पहले सदन में कवि, चित्रकार, शिल्पी, इंजीनियर आदि रहें, दूसरे सदन में मनोवैज्ञानिक, गणितज्ञ, दार्शनिक आदि रहें, तीसरे सदन में बड़े-बड़े उद्योगों आदि के कर्मचार रहें। साइमन का कहना था कि राज्य का प्रथम और अन्तिम लक्ष्य प्रजा अथवा नागरिकों की आर्थिक उन्नति करना है। वह राजनीतिज्ञों को अर्थ के अवीन करने के पक्ष में था और सरकार के कार्यों को केवल पुलिस-कार्य बनाना चाहता था। उसकी कल्पना पर आश्रित सामाजिक व्यवस्था में इस बात का ध्यान रखा गया था कि राज्य का नेतृत्व श्रमजीवियों के ही हाथ में रहे और सत्ता का उपयोग इस प्रकार किया जाये कि उद्योगों की मलीभांति प्रगति हो सके।

सम्पत्ति के विषय में साइमन की धारणा थी कि समाज की सारी रूप-रेखा का निर्धारण सम्पत्ति के द्वारा ही होता है। उसके स्वयं के शब्दों में "सामाजिक व्यवस्था में ऐसा कोई परिवर्तन नहीं हो सकता जो सम्पत्ति के परिवर्तन के बिना पैदा हो।" वह कार्यहीन सम्पत्ति का विरोधी था। उसका यह दृढ़ मत था कि वह सम्पत्ति, जो अनुपाजित है या अपने श्रम से उत्पादित नहीं है, शोषण मात्र है। उसने संपत्ति में ही वर्ग-सघर्ष की धारणा खोजी थी। उसका कहना था कि जो वर्ग चोरी के श्रम पर जीवित रहेगा उसका एक न एक दिन श्रमजीवी वर्ग के साथ अवश्य सघर्ष होगा। फ्रांस की राज्य क्रांति को भी उसने एक ऐसा ही वर्ग सघर्ष माना था। साइमन ने समाज-कल्याण की दृष्टि से उपभोक्ताओं की अपेक्षा अधिक महत्व उत्पादकों को दिया। वह वस्तुओं के समान उपभोग के पक्ष में न था और न ही वह यह चाहता था कि वर्ग श्रम-मूल्य को देखे हर व्यक्ति को हर वस्तु में समान हिस्सा मिले। उसने सम्पत्ति को विकास की दृष्टि से देखा और बताया कि सम्पत्ति के हर ही समय-समय पर बदलते रहे हैं। वह चाहता था कि समाज में श्रम और पूंजी के बीच एक सहयोग हो जिससे समाज का अधिक लाभ हो सके। अपने समय की आरम्भिक पूंजावादी व्यवस्था का आलोचक होते हुए भी साइमन ने भूतकाल को अधिक अच्छा नहीं बताया और यह मान्यता प्रकट की कि विगत युद्ध स्वर्ण-युग न होकर लोह-युग था। उसका कहना था कि "मनुष्यता का वास्तविक स्वर्ण-युग हमारे पीछे न होकर आगे है।"

अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भी साइमन ने एक 'विश्व-संसद' (*World Parliament*) की कल्पना की थी। लोकप्रिय राजसत्ता (*Popular Sovereignty*) तथा स्वाधीनता (*Liberty*) में उसका कोई विश्वास नहीं था। इनके स्थान पर वह जनता की तानाशाही (*Dictatorship of the People*) के पक्ष में था। उत्पादन के सारे साधनों पर वह उनके उपयोग करनेवालों का अधिकार चाहता था।

सेन्ट साइमन के दर्शन का एक सार एक वाक्य में उसी के शब्दों में इस प्रकार है—“समाज में एक ऐसी व्यवस्था हो, जिसमें समाज के सभी सदस्यों को अपनी शक्तियों के अधिकतम विकास के लिए पूरा-पूरा अवकाश

मिन घोर प्रत्येक व्यक्ति वही कार्य करे, जिसकी योग्यता उसे ईश्वर से मिली है और उसका उसे उतना ही पारिजोषिक मिले, जिसने कि वह मेहनत करता है।'

५

साइमन के विचारों को उसकी मृत्यु के पश्चात् उसके कई शिष्यों ने विकसित किया जिनमें उन्नतनीय एनफन्टीन (Enfantin) और बज़ार्त (Bazard) थे। उन्होंने उसके विचारों को समष्टिवाद (Collectivism) की दिशा में मोड़ा। इन लोगों ने साइमन के दर्शन का विकास कर एक क्रांतिकारी सत्ता का निर्माण किया जिसे १८३१ में विघटित कर दिया गया क्योंकि इसकी गतिविधियों को फ्रांस की सरकार महन न कर सकी।

चार्ल्स फोरियर (Charles Fourier, 1772-1837)—चार्ल्स फोरियर एक और ऐसा फ्रांसीसी स्वप्नलोकिय विचारक था जिसकी विचार-धारा की प्रत्युत्तिता शराबखानावादी दर्शन की पर्यवर्तितियाँ थीं। वह राज्य की सत्ता के केन्द्रीयकरण के बजाय विघटनीकरण के पक्ष में था। फोरियर का जन्म फ्रांस में सन् १७७२ में हुआ था और मृत्यु सन् १८३७ में। सन् १८२२ और १८२६ में उसकी दो पुस्तकें प्रकाशित हुईं। पहली पुस्तक में उसने कृषि की उपयोगिता पर प्रकाश डाला और दूसरी में एक भावश समाज की रूपरेखा प्रस्तुत की। फोरियर साइमन की भांति अत्यधिक औद्योगीकरण का पक्षपाती नहीं था। वह मनुष्य की आवश्यकता पूर्ति के लिए छोटे समुदायों को सबसे अधिक उपयुक्त समझता था। उत्पादित वस्तुओं के उपयोग का वह बड़ा आलोचक था और कहता था कि केवल उसी ही वस्तुओं की उत्पत्ति की जानी चाहिये जितनी आवश्यक हो।

फोरियर अपने समय के समाज की सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक तथा नैतिक सब प्रकार की समस्याओं का बहुत आलोचक था। उसके बाल्यकाल में अनुभवों ने जो उसमें अपने समकालीन समाज के प्रति एक विशाह की भावना जगा दी थी। जब वह ५ वर्ष का था तो उसे अपने पिता द्वारा इसलिये दण्ड दिया गया था कि उसने एक ग्राहक की सत्य भाषण करते हुए व्यापार का कोई गुप्त भेद बतला दिया था। उसे यह अनुभव कर बड़ी निराशा हुई कि चर्च में तो उससे सत्य बोलने के लिए कहा जाता है जबकि दुकान पर उस असत्य भाषण करना पड़ता है। इसी तरह मार्सीनोस के बन्दरगाह पर उसने देखा कि मालिक लोग चावल की समुद्र में इसीलिए फिहवा रहे थे कि वे मूल्य में वृद्धि की आशा को नष्ट करने की बजाय चावल को नष्ट कर देना अधिक अच्छा समझते थे। इन और ऐसे ही अन्य अनुभवों ने फोरियर को यह सोचन को विवश कर दिया कि अवश्य ही इस सभ्यता में कुछ आधार-भूत दोष निहित हैं।

(१)
सम्पत्ति, दरिद्रता, सामाजिक असमानता, युद्ध, पारिवारिक जीवन की असफलता आदि इन सब समाजगत दुर्गुणों को उठाने बड़े सम्पूर्ण शब्दों में भत्सना की। धन के असमान वितरण में निहित अन्याय और गरीबों के सकुट ने उस बड़ी पीड़ा पहुँचाई। किन्तु सबसे अधिक कष्ट उसे समाज में विद्यमान स्पर्धापूर्ण प्रणाली की अवस्था और उपयोग को देखकर हुआ। मलेकजेन्डर द' के सुन्दर शब्दों में, "३०० छोटे छोटे घरों में, तीन सौ छोटी-

छोटी अग्नियां जलाकर, तीन सौ छोटे-छोटे वर्तनों में अपने काम से लौटकर आनेवाले ३०० छोटे-छोटे पुरुषों के लिये तीन सौ स्त्रियों के थोड़ा-थोड़ा भाजन बनाने के दुःखद दृश्य ने जबकि तीन या चार स्त्रियां एक बड़े वर्तन की सहायता से और एक बड़ी अग्नि पर अधिक अच्छा काम कर सकती थी, उसे पागल बना दिया।^१ फोरियर ने यह देखा कि, "प्रतिस्पर्धा के दबाव में अधिकतर मनुष्यों को अपनी शक्ति का अधिकांश ऐसे कार्यों को करने और ऐसी वस्तुओं को बनाने में व्यय करना पड़ता है जिनसे उनके सुख में कोई वृद्धि नहीं होती, प्रत्युत उनका जीवन नीरस और बनता है।" फोरियर चाहता था कि क्रय-विक्रय की जटिल प्रणाली को समाप्त कर दिया जाय और उसके स्थान पर उत्पादन के उपयोग की ऐसी सरलतम पद्धति प्रस्थापित की जाये जिसमें लोग वास्तव में आनन्दोपभोग कर सकें।

फोरियर ने अपने जिस नवीन सामाजिक संगठन की रूप-रेखा प्रस्तुत की उसके मूल में उसकी यह मान्यता निहित थी कि मनुष्य स्वभावतः अच्छा होता है। वह कुमार्ग पर स्वेच्छा से नहीं जाता बल्कि तब जाता है जबकि समाज उसकी स्वाभाविक कामनाओं और भावनाओं का शोषण करता है। सामाजिक बन्धन मानव जाति के सब रोगों का मूल है। फोरियर चाहता था कि मानवी भावनाओं को उन्मुक्त विचरण की छूट दी जानी चाहिये, मानवीय सम्बन्धों पर छल-कपट, धोखा-धड़ी और असत्य का आवरण डालना अनुपयुक्त है। यही कारण था कि उसने एक ऐसी नवीन सामाजिक व्यवस्था की कल्पना की जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपनी इच्छानुसार कार्य करने को स्वतंत्र हो और इस सम्बन्ध में उस पर कोई विवशता न लादी जा सके। उसकी इस योजना का एक आवश्यक तत्व यह था कि कोई भी श्रमिक किसी एक ही उद्यम तक सीमित न रह कर अनेक कार्यों का सम्पादन करेगा, लेकिन किसी भी कार्य को अधिक समय तक नहीं करेगा, क्योंकि अधिक समय तक एक ही कार्य करना नीरसता पैदा करता है। फोरियर नीरसता को दूर करने और कार्य को रोचक बनाने के लिये कार्य-परिवर्तन को आवश्यक समझता था। उसका विश्वास था कि जब प्रत्येक व्यक्ति स्वेच्छा से व्यावसायिक समूहों से अपने को संयुक्त करेगा तो समाज में प्रतिस्पर्धात्मक स्थिति विनष्ट होगी और शान्तिपूर्ण सामंजस्य देखने की मिलेगा।

फोरियर ने जिस नवीन सामाजिक व्यवस्था का चित्र खींचा उसमें समाज की सर्वाधिक छोटी इकाई एक व्यावसायिक समूह है जिसमें समान रुचि और हितवाले लगभग ७ व्यक्ति होंगे। ५ अथवा अधिक समूह मिलकर एक अधिक बड़े संगठन अथवा समूह का निर्माण करेंगे जो 'सीरीज़' (Series) कहलायेगा और ऐसे २५ से २८ तक सीरीज़ मिलकर 'फैलैक्स'

1. "But he is maddened by the sight of three hundred women, in 300 little houses, lighting 300 little fires, and cooking 300 little dinners in 300 little pots for 300 little men returning from their work, when 3 or 4 women, with the help of one large pot and one large fire, could produce better results".

(Phalanx) बनायेगे। फोरियर के समाज में फैलेक्स सबसे बड़ी इकाई होगी। पर्याप्त सख्या में फैलेक्सों के निर्माण के पश्चात् उन्हें एक मध्योक्त शासक के आधीन कर दिया जायेगा और उनका संगठन एक लचीला प्रयत्नशील सघात्मक संगठन बन जायेगा।

फोरियर ने जिस नवीन समाज की कल्पना की उसका आधार बिन्दु 'फैलेक्स' ही है। फैलेक्स की रचना की मूलभूत बात इसके लघु आकार का होना है। फैलेक्स में पुरुषों, स्त्रियों और बालकों को मिलाकर लगभग १६२० से १८०० व्यक्ति होंगे। प्लेटो-न जिस तरह अपने आदर्श नगर राज्य के व्यवस्था नागरिकों की आदर्श सख्या ५४० मानी थी, इसी तरह फोरियर ने भी फैलेक्स की आदर्श सख्या १६२० माना। यह सख्या कोई मनमानी सख्या न थी बल्कि इसका गणितशास्त्रीय आधार था। इस सख्या का निर्धारण उन समस्त रीतियों की ध्यान में रखते हुए किया था जिनमें विभिन्न वैयक्तिक इच्छाओं का मिश्रित किया जा सकता है। इस सख्या के मूल में फोरियर का यह विचार निहित था कि इकाई का आधार इतना हो जो अपने सदस्यों का व्यवसाय की व्यापक बांट छांट प्रदान करने की दृष्टि से पर्याप्त हो, लेकिन साथ ही यह उपरोक्त आधार से बड़ी न हो।

फोरियर ने जिस फैलेक्स की कल्पना की, वह एक विकेंद्रित समाज था जिसमें ४-४ व्यक्तियों की पारिवारिक इकाई के रूप में ४०० में ५०० परिवारों को रहना था। समुदायों में धर्मजीवी, उद्योगपति, डाक्टर, इंजीनियर आदि विभिन्न पेशों के सभी लोग सम्मिलित होंगे। फोरियर की योजना यह थी कि फैलेक्स क सदस्य आन्तरिक सहकारिता व सहयोग द्वारा एक आत्मनिर्भर इकाई का निर्माण करेंगे। फैलेक्स में कृषि, पशुपालन, भोजन बनाना और सामान बनाना सदस्यों के मुख्य धर्म होंगे। मध्यम त्रिम सामान्य भवन प्रयत्न भवनों के समूह में रहेंगे वे सामान्य सेवाओं से पूर्ण रूप से मुक्त होंगे और उनमें शिशुगृह भी होंगे जिनमें बच्चों की सामूहिक रूप से देख-रेख की जायेगी।" फोरियर ने धर्म के प्रति लोगों में आकर्षण बनाये रखने की दृष्टि से कार्य के घंटे तो अपेक्षाकृत सीमित किये हैं, किन्तु यह विचार भी प्रस्तुत किया कि निम्नकोटि व तुच्छ एवं अग्रिम कार्यों के लिये अधिक पैसा दिया जाना चाहिये। प्रत्येक परिवार की ग्यूनतम आय इतनी होनी चाहिये कि वह आराम से जीवन बिता सकें। समुदाय की जा भी लाभ हो वह एक निश्चिन्त अनुपात के अनुसार समस्त परिवारों के बीच बांट दिया जाना चाहिये। इन समुदायों की विशेषता यही है कि वे प्रायः नर्मर रहें और पारस्परिक सहयोग पर आधारित रहें। इन समुदायों में सबसे महत्वपूर्ण वर्ग फोरियर ने धर्मिक को ही माना है। इसके बाद पूँजी-पति का स्थान दिया है और सबसे अन्त में व्यापारिक वर्ग का स्थान दिया है। यह बात सामाजिक वितरण के अनुपात से सिद्ध हो जाती है। फोरियर का कहना था कि समुदाय के समस्त परिवारों के निश्चित वेतन को दे देने के बाद सम्पूर्ण लाभ को १२ हिस्सों में बांट दिया जाना चाहिये और इसके ३ हिस्से व्यापारी वर्ग को, ४ हिस्से पूँजीवाने वर्ग को, और ५ हिस्से धर्मिक वर्ग को दिये जाना चाहिये। वेस्टमेयर (Westmeier) के शब्दों में—

“फैलेक्स के प्रत्येक घटक के लिये सामान्य उत्पत्ति में से एक उदारनापूर्ण न्यूनतम भाग अलग रख देने के पश्चात् शेष को श्रम, पूंजी तथा बुद्धि में विभाजित कर दिया जाता है। श्रम को $\frac{2}{12}$, पूंजी को $\frac{1}{3}$ तथा बुद्धि को $\frac{1}{4}$ भाग मिलता है। यह विभाजन *Phalange* के अधिकारियों द्वारा किया जाता है। इसमें यह बात रुचिकर है कि अधिकतम वेतन उन लोगों को मिलता है, जो सबसे अधिक आवश्यक कार्य करते हैं तथा सबसे कम उन लोगों को, जो विशेष रूप से रुचिकर कार्य में निरत हैं।”¹

फोरियर का विश्वास था कि फैलेक्स में सम्पत्ति के विभाजन के उपरोक्त अनुपात से और फैलेक्स के संगठन के फलस्वरूप उत्पादकता में वृद्धि होगी। अनेक स्त्री-पुरुषों के एक साथ कार्य करने से और योग्यतानुसार व इच्छानुकूल कार्य करने से उच्चतर एवं श्रेष्ठतर उत्पादक श्रम विभाजन सम्भव हो जायगा। चू कि फैलेक्स के घटक शान्तिपूर्ण अवस्थाओं में काम करेंगे और उनमें पूर्ण सामन्जस्य होगा अतः उसमें पुलिस, सेना, वकीलों आदि की कोई आवश्यकता न रहेगी और न ही विज्ञापन एवं प्रतिस्पर्धा में व्यर्थ समय तथा धन का दुरुपयोग होगा।

फोरियर ने अपने जीवन काल में पूंजीपतियों से अपील की थी कि वे उसकी योजना को कार्यान्वित करने के लिए आर्थिक सहायता प्रदान करें, क्योंकि फोरियर के फैलेक्स स्वेच्छापूर्वक स्थापित किए जाने थे, राज्य द्वारा नहीं। फोरियर के जीवन काल में उसकी कल्पना के समाज की स्थापना नहीं हुई, किन्तु उसकी मृत्यु के बाद फ्रांस एवं अमेरिका में कुछ फैलेक्स स्थापित किये गये जिनका जीवन काल कुछ वर्षों से अधिक न चल सका। अमेरिका में फोरियरवाद का सबसे अधिक प्रभावशाली प्रचारक अल्बर्ट विल्सेन था। उसने डैना, फुलर, हाथोर्न तथा इमर्सन को काफी प्रभावित किया।

फोरियर का दृढ़ विश्वास था कि समाज की समस्त बुराईयों की मुख्य जड़ सम्पत्ति है। समाज में किसी क्रांतिकारी कार्य द्वारा या मात्र राजनैतिक कार्य द्वारा ही सुधार नहीं हो सकता। इसके लिए लोगों की विवेक व न्याय भावना को जागरूक करना पड़ेगा। किन्तु इसका अर्थ कदापि यह नहीं है कि फोरियर समानता में विश्वास करता था, हां वह निश्चित रूप से अव्यवस्था व अमर्यादित व्यक्तिवाद से उत्पन्न व्यर्थ बर्बादी के विरुद्ध था। वह सहकारिता आन्दोलन का प्रबल समर्थक होते हुए उत्पादन के कार्यों में स्त्रियों का भी सहयोग चाहता था। क्योंकि उसका विचार था कि

1. “After a generous minimum of the common product is set aside for each member of the phalanx, the surplus is divided between labour, capital and talent in the proportion of five twelfths to labour, four-twelfths to capital, and three twelfths to talent, the division being made by the officers of the phalanx. It is interesting to note that the highest pay goes to those performing the most necessary work and the smallest to those engaged in particularly agreeable work.”

—Westmeyer : Modern Economic and Social System, Page 34

इससे स्त्रिया भी पुरानी व्यवस्था में मुक्त हो सकेंगी और समाज का महत्वपूर्ण भाग बन सकेंगी। वह बच्चों की सार्वजनिक शिक्षा दिए जाने का भी समर्थक था।

धामतौर से यह माना जाता है कि चार्ल्स फोरियर ने जो कुछ लिखा उसका अधिकांश मूर्खता तथा प्रमादपूर्ण है। कोल के अनुसार उसकी सबसे बड़ की रचनाओं में 'कोरा प्रमाद' देखने को मिलता है तो मन्वेन्जेन्डर के अनुसार वह 'मूर्खता से अधिक दूर कभी न था।' चाहे फोरियर के विचार कितने ही प्रमादपूर्ण व मूर्खतापूर्ण क्यों न हों, इनसे इनकार नहीं किया जा सकता कि उसने समाजवाद की और समाजवाद के सहयोगी विचारों को कुछ स्पष्टाये देन दी है। उसने इस बात पर बल दिया है कि अधिष्ठित व्यक्तिवाद अवांछित है तथा प्रतिद्वन्द्विताजन्य कुपरिणामों को सहयोग द्वारा ही दूर किया जा सकता है। उसने यह भी बताया कि यदि उत्पादकता को बढ़ाना है तो कार्य की परिस्थितियों में सुधार करना ही होगा। फोरियर की महत्वपूर्ण बात यह है कि वह सुधार का समर्थक है, भाति का नहीं।

रॉबर्ट ओवन (Robert Owen, 1771-1858)—रॉबर्ट ओवन का जन्म इंग्लैंड के एक सम्पन्न धारान में सन् 1771 में हुआ था और मृत्यु सन् 1858 में। ओवन समाजवाद का पिता कहा जाता है। धारम में एक साधारण मजदूर होते हुए भी वह अपनी मेहनत से एक बड़ा पूँजीपति बना किन्तु श्रमिक वर्ग व साथ अपनी सहायुभूति होने के कारण, इससे अपनी सम्पत्ति श्रमिकों के कल्याण पर खर्च की। उसका जीवन बड़ा भय और सतर्क रहा। वह "एक दुकान पर मौक, एक उद्योगपति, बल-कारखानों का सुधारक शिक्षाशास्त्री, समाजवादी, सहयोग आन्दोलन का प्रवक्ता, ट्रेड यूनियन नेता, धर्म निरपेक्षवादी, धार्मिक समुदायों का मूल प्रवक्ता तथा व्यावहारिक व्यापार का व्यक्ति, सभी कुछ रहा।" कोल के शब्दों में "कोई भी व्यक्ति एक ही साथ इतना व्यावहारिक और इतना स्वल्पदृष्टा, इतना प्रेमपात्र और अपने साथ काम करने में इतना धर्म-मन्त्र, इतना उपहास केन्द्र तथापि इतना प्रभावशाली नहीं था जितना कि ओवन।"

ओवन ने दो पुस्तकें लिखीं, जो उसके विचारों की जागृता की दृष्टि से बड़ी महत्वपूर्ण हैं। पहली है 'A New View of' (1812) और दूसरी है 'The Book of the New Moralism' (1820)।

ओवन का कहना था कि मानव चरित्र बड़ा महत्वपूर्ण निर्माण में भौतिक, सामाजिक, राजनैतिक एवं धार्मिक बड़ा हाथ रहता है। किन्तु पूँजीवादी व्यवस्था के कारण व्यापार, विवाह आदि ऐसी बाधाएँ हैं जिनसे मनुष्य के बड़ी भ्रष्टाचार पड़ती है। धर्म और सम्पत्ति के उमड़े के कारण ही ओवन के कार्य का पहला उद्देश्य बुराई के कारणों को दूर करने के लिए था।

ओवन न केवल यह विश्वास करता था कि बुरी परिस्थितियां बुरे चरित्र का तथा अच्छी परिस्थितियां अच्छे चरित्र का निर्माण करती हैं, बल्कि उसका यह विचार भी था कि दरिद्रता मानव जीवन के लिए अभिशाप है और दरिद्रता से ही कायरता, अज्ञानता एवं बीमारी का जन्म होता है। ओवन का कहना था कि औद्योगिक क्रान्ति के फलस्वरूप मानव जाति अपने संकटों से मुक्ति पा जायगी।

ओवन ने अपनी पूंजी के बल से छोटे-छोटे समुदायों की स्थापना की थी। उसने यह विशेष ध्यान रखा था कि ये समाज आत्मावलम्बी बने रहें। उसके ऐसे समुदायों में इण्डियाना का न्यू हारमनी स्थित समुदाय तथा स्कॉटलैण्ड स्थित लेनार्क का समुदाय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं जिनमें उसने अपनी कल्पना के अनुकूल शिक्षा और उद्योग सम्बन्धी विभिन्न प्रयोग किये। इन समुदायों की स्थापना में उसका उद्देश्य यह था कि उनमें व्यक्ति सर्वथा स्वतन्त्र रहकर अपने चरित्र का वांछित विकास कर सकें। इन समुदायों की अपनी आन्तरिक व्यवस्था थी। इसके लिए एक सर्वसाधारण परिपद बनाई गई थी जिसकी सदस्यता का अधिकार ३० से लेकर ४० वर्ष तक की आयु तक के लोगों को था। बाह्य सम्बन्धों की व्यवस्था के लिए एक दूसरी परिपद थी जिसमें ४० से लेकर ६० वर्ष तक की आयु के लोग रहते थे। इन समुदायों में जेल नहीं थी। अपराधियों को नैतिक, मानसिक और शारीरिक अस्पतालों में उनके अपराध के अनुरूप चिकित्सा के लिए भेज दिया जाता था। ओवन के इन समुदायों के पास पर्याप्त भूमि थी। इन समुदायों में ५०० से लेकर ३,००० तक व्यक्ति रहते थे। ये लोग समुदाय की भूमि पर अपने श्रम द्वारा अन्न उत्पन्न करते थे, अथवा उद्योगों की स्थापना करते थे।

ओवन की मृत्यु के बाद उसके ये समुदाय भी छिन्न-भिन्न हो गये, पर ओवन के विचारों ने इंग्लैण्ड में श्रमिकों के मध्य सहकारिता के आन्दोलन का प्रचार कर दिया। श्रमिकों के भाग्य को ऊँचा उठाने के लिए उसने इंग्लैण्ड की व्यापार-संघों की क्रान्ति (*Trade Union Movements*) आदि में भी सक्रिय भाग लिया और इसी कारण आज भी इंग्लैण्ड के सारे श्रम-कल्याणकारी कानूनों तथा सामाजिक सुधारों के साथ उसका नाम अभिन्न रूप से जुड़ा हुआ है। अपनी पुस्तक '*A new view of society*' में ओवन मानता है कि "सरकार का उद्देश्य शासक तथा शासित दोनों को ही प्रसन्न रखना है।" समाज के उत्थान के लिए वह शिक्षा को बहुत उपयोगी तथा महत्वपूर्ण वस्तु बतलाता है। उसका मत है कि परिस्थितियां मनुष्य को बनाती हैं किन्तु मनुष्य चाहे तो उनको बदल भी सकता है। एक स्थान पर वह स्वयं लिखता है, "मनुष्य प्रसन्नता की अभिलाषा लेकर पैदा होता है। भूठे विचार उसके लिए दुनियां में दुःख और दुर्गुण उत्पन्न करते हैं और उनका प्रधान कारण मनुष्य स्वभाव की अज्ञानता है। जनसंख्या का अधिकतर भाग श्रमिक वर्ग का ही है अथवा उसी में ऊँचा उठा हुआ है और उमी के द्वारा ऊँचे से ऊँचे लोगों की प्रसन्नता तथा आराम प्रभावित होते हैं।" संक्षेप में ओवन के सारे विचारों का केन्द्रबिन्दु 'सहयोग' है।

इससे स्थिरता भी पुरानी व्यवस्था से मुक्त हो सकेंगी और समाज का महत्वपूर्ण भाग बन सकेंगी। वह मजदूरी की सार्वजनिक शिक्षा दिए जाने का भी समर्थक था।

घामतीर से यह माना जाता है कि चार्ल्स फोरियर ने जो कुछ लिखा उसका अधिकतर मूर्खता तथा प्रमादपूर्ण है। कोल के अनुसार उसकी सबसे बाद की रचनाओं में 'कोरा प्रमाद' देखने को मिलता है तो प्रन्क्टेन्डर के अनुसार वह 'मूर्खता से घषि' दूर कभी न था।' चाहे फोरियर के विचार कितने ही प्रमादपूर्ण व मूर्खतापूर्ण क्यों न हों, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि उसने समाजवाद की और समाजवाद के सहयोगी विचारों को कुछ स्थायी देन दी है। उसने इस बात पर बल दिया है कि घनियमित व्यक्तिवाद अवांछित है तथा 'प्रतियोगिता-ज-व' कुपरिणामी को सहयोग द्वारा ही दूर किया जा सकता है। उसने यह भी बताया कि यदि उत्पादकता को बढ़ाना है तो काम की परिस्थितियों में सुधार करना ही होगा। फोरियर की महत्वपूर्ण बात यह है कि वह सुधार का समर्थक है आति का नहीं।

रॉबर्ट ओवन (Robert Owen, 1771-1858)—रॉबर्ट ओवन का जन्म इंग्लैण्ड के एक सम्पन्न घराने में सन् 1771 में हुआ था और मृत्यु सन् 1858 में। ओवन अंग्रेजी समाजवाद का पिता कहा जाता है। भारत में एक साधारण मजदूर होते हुए भी वह अपनी मेहनत से एक बड़ा पूँजीपति बना किन्तु श्रमिक वर्ग के साथ अपनी सहानुभूति होने के कारण, इससे अपनी सम्पत्ति श्रमिकों के कल्याण पर खर्च की। उसका जीवन बड़ा मध्य और सत्तरवीं रहा। वह 'एक दूकान पर नीकर, एक उद्योगपति, कल-कारखानों का सुधारक शिक्षाशास्त्री, समाजवादी, सहयोग आन्दोलन का प्रवर्तक, ट्रेंड युनियन नेता, धर्म निरपेक्षवादी, आदि सन्तुष्टियों का मूल प्रवर्तक तथा व्यावहारिक व्यापार का व्यक्ति, सभी कुछ रहा।' कोल के शब्दों में 'कोई भी व्यक्ति एक ही साथ इतना व्यावहारिक और इतना स्वप्नदृष्टा, इतना प्रेमपात्र और अपने साथ काम करने में इतना असम्भव, इतना उपहास केन्द्र तथापि इतना प्रभावशाली नहीं था जितना कि ओवन।'

ओवन ने दो पुस्तकें लिखीं, जो उसके विचारों की जानकारी की दृष्टि से बड़ी महत्वपूर्ण हैं। पहली है 'A New View of Society' (1812) और दूसरी है 'The Book of the New Moral World' (1820)।

ओवन का कहना था कि मानव चरित्र बड़ा महत्वपूर्ण है और इसके निर्माण में भौतिक, सामाजिक, राजनैतिक एवं आर्थिक परिस्थितियों का बड़ा हाथ रहता है। किन्तु पूँजीवादी व्यवस्था के कारण व्यक्तिगत सम्पत्ति, धर्म, विवाह आदि ऐसी बाधाएँ हैं जिनसे मनुष्य के समुचित विकास में बड़ी अड़थक पड़ती है। धर्म और सम्पत्ति के उसके विरोधी दृष्टिकोण के कारण ही ओवन के वर्ग के लोग और पादरी उसके कट्टर शत्रु हो गये। ओवन ने मनुष्य के लोभों को अन्तर्गत बनाने के सरसक प्रयत्न किए।

ओवन न केवल यह विश्वास करता था कि बुरी परिस्थितियां बुरे चरित्र का तथा अच्छी परिस्थितियां अच्छे चरित्र का निर्माण करती हैं, बल्कि उसका यह विचार भी था कि दरिद्रता मानव जीवन के लिए अभिशाप है और दरिद्रता से ही कायरता, अज्ञानता एवं बीमारी का जन्म होता है। ओवन का कहना था कि औद्योगिक क्रान्ति के फलस्वरूप मानव जाति अपने संकटों से मुक्ति पा जायगी।

ओवन ने अपनी पूंजी के बल से छोटे-छोटे समुदायों की स्थापना की थी। उसने यह विशेष ध्यान रखा था कि ये समाज आत्मावलम्बी बने रहें। उसके ऐसे समुदायों में इण्डियाना का न्यू हारमनी स्थित समुदाय तथा स्काटलैण्ड स्थित लेनार्क का समुदाय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं जिनमें उसने अपनी कल्पना के अनुकूल शिक्षा और उद्योग सम्बन्धी विभिन्न प्रयोग किये। इन समुदायों की स्थापना में उसका उद्देश्य यह था कि उनमें व्यक्ति सर्वथा स्वतन्त्र रहकर अपने चरित्र का वांछित विकास कर सकें। इन समुदायों की अपनी आन्तरिक व्यवस्था थी। इसके लिए एक सर्वसाधारण परिषद बनाई गई थी जिसकी सदस्यता का अधिकार ३० से लेकर ४० वर्ष तक की आयु तक के लोगों को था। बाह्य सम्बन्धों की व्यवस्था के लिए एक दूसरी परिषद थी जिसमें ४० से लेकर ६० वर्ष तक की आयु के लोग रहते थे। इन समुदायों में जेल नहीं थी। अपराधियों को नैतिक, मानसिक और शारीरिक अस्पतालों में उनके अपराध के अनुरूप चिकित्सा के लिए भेज दिया जाता था। ओवन के इन समुदायों के पास पर्याप्त भूमि थी। इन समुदायों में ५०० से लेकर ३,००० तक व्यक्ति रहते थे। ये लोग समुदाय की भूमि पर अपने श्रम द्वारा अन्न उत्पन्न करते थे, अथवा उद्योगों की स्थापना करते थे।

ओवन की मृत्यु के बाद उसके ये समुदाय भी छिन्न-भिन्न हो गये, प ओवन के विचारों ने इंग्लैण्ड में श्रमिकों के मध्य सहकारिता के आन्दोलन का प्रचार कर दिया। श्रमिकों के भाग्य को ऊंचा उठाने के लिए उसने इंग्लैण्ड की व्यापार-संघों की क्रान्ति (*Trade Union Movements*) आदि में भी सक्रिय भाग लिया और इसी कारण आज भी इंग्लैण्ड के सारे श्रम-कल्याणकारी कानूनों तथा सामाजिक सुधारों के साथ उसका नाम अभिन्न रूप से जुड़ा हुआ है। अपनी पुस्तक '*A new view of society*' में ओवन मानता है कि "सरकार का उद्देश्य शासक तथा शामित दोनों को ही प्रसन्न रखना है।" समाज के उत्थान के लिए वह शिक्षा को बहुत उपयोगी तथा महत्वपूर्ण वस्तु बतलाता है। उसका मत है कि परिस्थितियां मनुष्य को बनाती हैं किन्तु मनुष्य चाहे तो उनको बदल भी सकता है। एक स्थान पर वह स्वयं लिखता है, "मनुष्य प्रसन्नता की अभिलाषा लेकर पैदा होता है। भूठे विचार उसके लिए दुनियां में दुःख और दुर्गुण उत्पन्न करते हैं और उनका प्रधान कारण मनुष्य स्वभाव की अज्ञानता है। जनसख्या का अधिकतर भाग श्रमिक वर्ग का ही है अथवा उसी में ऊंचा उठा हुआ है और उमी के द्वारा ऊंचे से ऊंचे लोगों की प्रमन्नता तथा आराम प्रभावित होते हैं।" संक्षेप में ओवन के सारे विचारों का केन्द्रबिन्दु 'सहयोग' है।

माक्स के अन्य पूर्ववर्ती समाजवादी—माक्स के पहले के समाजवादी विचारक इतिहास में कहनावादी अथवा स्वप्नलोकीय विचारकों के प्रतिरिक्त कुछ अथ महत्वपूर्ण व्यक्ति भी हुए जिनमें उल्लेखनीय चार्ल्स हाल, टामस हागसकिंग, विलियम थोम्पसन तथा जॉन म्रे हैं। डा० हाल घोवन का ही ममकालीन था जिन्होंने दो महत्वपूर्ण पुस्तकें लिखी—'*The Effects of Civilization on European States*', एवं '*An Answer to Malthus*', । अपनी प्रथम पुस्तक में उसने तत्कालीन यूरोपीयन सम्पत्ता की आलोचना करते हुए लिखा कि यह सम्पत्ता एक ऐसे पर अमनीवी वर्ग को जन्म दे रहा है जो स्वयं निष्क्रिय जीवन बिताते हुए अपनी चालाकी से उत्पत्ति के साधनों पर अधिकार कर मजदूरों को उपाजित धन का उचित हिस्सा नहीं लेने देता। हाल का मत था कि पूँजीवादी व्यवस्था का अन्त कर दिया जाना चाहिये और उत्पत्ति के साधन अमनीवीयों के हाथ में रहने चाहिये। चार्ल्स हॉग ने यह विचार प्रकट किया कि राज्य एक वर्ग मयूज है और मध्य राज्यों में ग्यायिफ, कार्यकारी एवं विधायिका शक्ति मुट्ठी भर घनिष्ठ व्यक्तियों के हाथ में केन्द्रित हो जाती है। वह लिखता है "हर कही धन शक्ति को अपने स्वामियों के हाथों में रख देता है।" हॉग ने एक और बात में भी माक्स की पूर्ण सूचना दी। उसका विश्वास था कि युद्ध अधिकतर घनिकों की महत्वाकांक्षा के कारण होता है।

विलियम थोम्पसन घोवन तथा हॉग आदि का अनुयायी था। इनका जन्म आयरलैण्ड में हुआ था। इसने सन् १८२४ में '*Distribution of Wealth*' नामक पुस्तक लिखी जिसमें उसने बतलाया कि धन द्वारा उपाजित धन का किस प्रकार ऐसा वितरण किया जा सकता है जिससे समग्र मानवता का अधिकारित सुख की प्राप्ति हो सके। थोम्पसन ने धन के गलत वितरण को मनुष्य के दुःख का सबसे बड़ा कारण समझा और धन की ही मारे धन की उत्पत्ति का साधन माना। उसने कहा कि जो धन करता है वही धन का उचित अधिकारी है तथा धन को कुशलतापूर्वक और मन लगा कर काम करने के लिए बसल तमा प्रेरित किया जा सकता है जबकि जो कुछ वह उत्पन्न करने में सहायता करता है, उसे ही प्राप्त हो। सामाजिक और नैतिक व्यवस्थाओं के सम्बन्ध में थोम्पसन ने बताया कि वे घोवन द्वारा निरिष्ट रीतियों पर बनाया जाना चाहिए। व्यक्तिगत सम्पत्ति हटा दी जानी चाहिए और व्यवस्थापकों तथा अमनीवीयों के मध्य सहयोग होना चाहिए। थोम्पसन के समाजवादी विचारों ने काल माक्स का और उसके महिला स्वतन्त्र सम्बन्धी विचारों ने जॉन स्टुअर्ट मिल को बड़ा प्रभावित किया था।

टामस हागसकिंग, जॉन म्रे, थोम्पसन आदि भी लगभग ऐसी ही विचार-धाराओं के पापक थे। हागसकिंग का '*Labour Defended Against the Claims of Capital*' नामक छोटा सा पैम्फलेट धन तथा समाजवादी आन्दोलन का एक प्रत्यन्त ही आक्रामक तथा तब युक्त अभिलेख है जिसका मुख्य विषय यह है कि उत्पादन प्रणाली में धन का सबसे महत्वपूर्ण भाग होता है, भूमि और पूँजी की उत्पादन के कारकों के रूप में धन के समान नहीं समझा जा सकता, उनकी उपाजिता धन से ही आती है लेकिन अधिकियों को अपने धन में पैदा किया हुआ धन नहीं विन पाता और वे बचन इतना ही पाते हैं

जितना उनको जीवित रखने मात्र के लिए पर्याप्त होता है। जॉन ग्रे ने भी इसी तरह के विचार रखते हुए कहा कि “वह धनिक, जो कि वास्तव में कुछ नहीं देता, सब कुछ ले लेता है, जबकि गरीबों को, जो कि वास्तव में सब कुछ देता है, कुछ नहीं मिल पाता।” उसने यह विचार प्रकट किया कि विनिमय के सिद्धान्त से ही बुराई पैदा होती है और प्रतिस्पर्धा उसे और भी तीव्र बना देती है। यह उल्लेखनीय है कि ग्रे के अनुसार श्रम के उत्पादक केवल वे ही हैं जो खेतों, कारखानों और खानों में कार्य करते हैं। शेष सबके कार्य उसकी दृष्टि में अनुत्पादक हैं, यद्यपि चिकित्सकों, वैज्ञानिकों और कलाकारों के कार्य उपयोगी हो सकते हैं। जॉन ग्रे को अलेक्जेंडर ग्रे ने “कदाचित्त सबसे अधिक प्रभावक मार्क्स का अंग्रेज पूर्ववर्ती—शायदा कुछ स्थानों में सबसे अधिक मार्क्सवादी” कहकर पुकारा है।

इस पृष्ठभूमि के साथ अब हम कार्ल मार्क्स के वैज्ञानिक समाजवाद की समीक्षा करेंगे जिसने समाजवाद को स्वप्नलोक से निकाल कर एक जन-क्रांति के रूप में बदल दिया, इतना कि आज का युग ही समाजवाद का युग कहलाने लगा है।

कार्ल मार्क्स (Karl Marx) (1818-1893)

जीवन परिचय—आधुनिक समाजवादी विचारधारा के उन्नायक कार्ल मार्क्स का जन्म एक सुखी मध्यवर्गीय यहूदी परिवार में पश्चिमी प्रशिया में ट्रीविज (Treves) में ५ मई, १८१८ का हुआ था। उसका पिता एक साधारण वकील और देशभक्त प्रशियन था और माता एक यहूदी महिला। मार्क्स जब केवल ६ वर्ष का ही था तभी उसके पिता ने, कुछ तो फ्रांसीसी प्रचेतनावादी दार्शनिकों के प्रभाव से और कुछ तत्कालीन जर्मनी की असहिष्णुता से बचने के लिए यहूदी मत को छोड़कर ईसाई धर्म में दीक्षा ले ली थी। इस धर्म परिवर्तन ने मार्क्स के माव-जगत में एक क्रांति का बीज बो दिया। उसने जो पहले से ही धार्मिक चेतना का विरोधी था, यहूदियों की कटु आलोचना की और अन्ततः धर्म को अफीम और उत्पादन शक्तियों के अनुरूप ‘मतवाद’ की सज्ञा दे डाली। यह आश्चर्य है कि मूसा आदि यहूदी पैगम्बरों के धार्मिक सम्प्रदाय में उत्पन्न पुरुष ने धर्म की ऐसी भर्त्सना की। किन्तु यह विचारणीय है कि अपने पिता के धर्म परिवर्तन के अनेक निष्कर्षों को कार्ल मार्क्स का मस्तिष्क कभी भुला न सका होगा।

मार्क्स बाल्यावस्था से ही बड़ा प्रतिभाशाली और प्रचण्ड अध्येता था। विद्यालय में शिक्षक ने उसकी प्रतिभा को जानकर ही आशा व्यक्त की थी कि—“यह बालक अपनी योग्यताओं के द्वारा उसके सम्बन्ध में व्यक्त की गई आशाओं के अनुसार ही होनहार निकलेगा।” १८३५ में मार्क्स को लोन विश्वविद्यालय में न्यायशास्त्र का अध्ययन करने के लिए भेजा गया। वहां एक मेधावी छात्र के रूप में उसने बड़ी ख्याति प्राप्त की। लेकिन होनहार विद्यार्थी होते हुए भी वहां वह किसी विषय में मन लगाकर नहीं जुट पाया। उसने अध्ययन की अपेक्षा एक उच्च घराने की लड़की जेनी वॉन वेस्ट-

मार्क्स के ग्रन्थ पूर्ववर्ती समाजवादी—मार्क्स के पहले के समाजवादी विचार व इतिहास में कल्पनावादी अथवा स्वप्नलोकीय विचारको के प्रतिरिक्त कुछ अथ महत्वपूर्ण व्यक्ति भी हुए जिनमें उल्लेखनीय चार्ल्स हाल, टॉमस हाग्सकिन, विलियम थोम्पसन तथा जॉन हो हैं। डॉ० हाल भोवन का ही समकालीन था जिन्होंने दो महत्वपूर्ण पुस्तकें लिखी—*The Effects of Civilization on European States*, एवं *An Answer to Malthus*, अपनी प्रथम पुस्तक में उसने तत्कालीन यूरोपीयन सम्पत्ता की प्रालोचना करते हुए लिखा कि यह सम्पत्ता एक ऐसे पर थमजीवी वर्ग को जन्म दे रहा है जो स्वयं निष्क्रिय जीवन बिताते हुए अपनी चालाकी से उत्पत्ति के साधनों पर अधिकार कर मजदूरों को उपार्जित धन का उचित हिस्सा नहीं लेने देता। हाल का मत था कि पूँजीवादी व्यवस्था का अन्त कर दिया जाना चाहिये और उत्पत्ति के साधन थमजीवियों के हाथ में रहने चाहिये। चार्ल्स हो ने यह विचार प्रकट किया कि राज्य एक वर्ग सगठन है और सभी राज्यों में न्यायिक, कार्यकारी एवं विधायिका शक्ति मुट्ठी भर धनिक व्यक्तियों के हाथ में केन्द्रित हो जाती है। वह लिखता है 'हर कहीं धन शक्ति को अपने स्वामियों के हाथों में रख देता है।' हो ने एक और बात में भी मार्क्स की पूर्व सूचना दी। उसका विश्वास था कि कुछ अधिकतर धनिकों की महत्वाकांक्षा के कारण होते हैं।

विलियम थोम्पसन भोवन तथा हो आदि का अनुयायी था। इसका जन्म आयरलैण्ड में हुआ था। इसने सन १८२४ में *'Distribution of Wealth'* नामक पुस्तक लिखी जिसमें उसने बतलाया कि थम द्वारा उपार्जित धन का किस प्रकार ऐसा वितरण किया जा सकता है जिससे समग्र मानवता का अधिकधिक मुख की प्राप्ति हो सके। थोम्पसन ने धन के गलत वितरण को मनुष्य के दुख का सबसे बड़ा कारण समझा और थम को ही सारे धन की उत्पत्ति का साधन माना। उसने कहा कि जो थम करता है वही धन का उचित अधिकारी है तथा थम का कुशलतापूर्वक और मन लगा कर काम करने के लिए बसल तमा प्रेरित किया जा सकता है जबकि जो कुछ वह उत्पन्न करने में सहायता करता है, उसे ही प्राप्त हो। सामाजिक और नैतिक व्यवस्थाओं के सम्बन्ध में थोम्पसन ने बताया कि वे भोवन द्वारा निर्दिष्ट रेशमों पर बनायी जानी चाहिए। व्यक्तिगत सम्पत्ति हटा दी जानी चाहिए और व्यवस्थापकों तथा थमजीवियों के मध्य सहयोग होना चाहिए। थोम्पसन के समाजवादी विचारों ने काल मार्क्स को और उसके महिला स्वातन्त्र्य सम्बंधी विचारों ने जॉन स्टुअर्ट मिल को बड़ा प्रभावित किया था।

टॉमस हाग्सकिन, जान ग्र, फ्रांसिस बे आदि भी लगभग ऐसी ही विचार धारामों के पोषक थे। हाग्सकिन का *Labour Defended Against the Claims of Capital* नामक छोटा सा पेंक्शनट थम तथा समाजवाद आन्दोलन का एक प्रत्यक्ष ही आश्रय तथा तर युक्त ग्रन्थिभर है जिसका मुख्य विषय यह है कि उत्पादन प्रणाली में थम का सबसे महत्वपूर्ण भाग होता है, भूमि और पूँजी की उत्पादन व वारकों व हान में थम का समान नहीं समझा जा सकता, उनकी उत्पादित थम सही जाती है लेकिन थमिकों को अपने थम से पैदा किया हुआ धन नहीं मिल पाता और वे बेचर इत्यादि भी पाते हैं

जितना उनको जीवित रखने मात्र के लिए पर्याप्त होता है। जॉन ग्रे ने भी इसी तरह के विचार रखते हुए कहा कि “वह धनिक, जो कि वास्तव में कुछ नहीं देता, सब कुछ ले लेता है, जबकि गरीबों को, जो कि वास्तव में सब कुछ देता है, कुछ नहीं मिल पाता।” उसने यह विचार प्रकट किया कि विनिमय के सिद्धान्त से ही बुराई पैदा होती है और प्रतिस्पर्धा उसे और भी तीव्र बना देती है। यह उल्लेखनीय है कि ग्रे के अनुसार श्रम के उत्पादक केवल वे ही हैं जो खेतों, कारखानों और खानों में कार्य करते हैं। शेष सबके कार्य उसकी दृष्टि में अनुत्पादक हैं, यद्यपि चिकित्सकों, वैज्ञानिकों और कलाकारों के कार्य उपयोगी हो सकते हैं। जॉन ग्रे को अलेक्जेंडर ग्रे ने “कदाचित्त सबसे अधिक प्रभावक मार्क्स का अंग्रेज पूर्ववर्ती—शायदा कुछ स्थानों में सबसे अधिक मार्क्स-वादी” कहकर पुकारा है।

इस पृष्ठभूमि के साथ अब हम कार्ल मार्क्स के वैज्ञानिक समाजवाद की समीक्षा करेंगे जिसने समाजवाद को स्वप्नलोक से निकाल कर एक जन-क्रांति के रूप में बदल दिया, इतना कि आज का युग ही समाजवाद का युग कहलाने लगा है।

कार्ल मार्क्स
(Karl Marx)
(1818-1893)

जीवन परिचय—आधुनिक समाजवादी विचारधारा के उन्नायक कार्ल मार्क्स का जन्म एक सुखी मध्यवर्गीय यहूदी परिवार में पश्चिमी प्रशिया में ट्रीविज (Trevies) में ५ मई, १८१८ का हुआ था। उसका पिता एक साधारण वकील और देशभक्त प्रशियन था और माता एक यहूदी महिला। मार्क्स जब केवल ६ वर्ष का ही था तभी उसके पिता ने, कुछ तो फ्रांसीसी प्रचेतनावादी दार्शनिकों के प्रभाव में और कुछ तत्कालीन जर्मनी की असहिष्णुता से बचने के लिए यहूदी मत को छोड़कर ईसाई धर्म में दीक्षा ले ली थी। इस धर्म परिवर्तन ने मार्क्स के भाव-जगत में एक क्रांति का बीज बो दिया। उसने जो पहले से ही धार्मिक चेतना का विरोधी था, यहूदियों की कटु आलोचना की और अन्ततः धर्म को अफीम और उत्पादन शक्तियों के अनुरूप ‘मतवाद’ की सजा दे डाली। यह आश्चर्य है कि मूसा आदि यहूदी पैगम्बरों के धार्मिक सम्प्रदाय में उत्पन्न पुरुष ने धर्म की ऐसी भर्त्सना की। किन्तु यह विचारणीय है कि अपने पिता के धर्म परिवर्तन के अनेक निष्कर्षों का काल मार्क्स का मस्तिष्क कभी भुला न सका होगा।

मार्क्स बाल्यावस्था से ही बड़ा प्रतिभाशाली और प्रचण्ड अध्येता था। विद्यालय में शिक्षक ने उसकी प्रतिभा को जानकर ही आशा व्यक्त की थी कि—“यह बालक अपनी योग्यताओं के द्वारा उसके सम्बन्ध में व्यक्त की गई आशाओं के अनुसार ही होनहार निकलेगा।” १८३५ में मार्क्स को लोन विश्वविद्यालय में न्यायशास्त्र का अध्ययन करने के लिए भेजा गया। वहां एक मेधावी छात्र के रूप में उसने बड़ी ख्याति प्राप्त की। लेकिन होनहार विद्यार्थी होते हुए भी वहां वह किसी विषय में मन लगाकर नहीं जुट पाया। उसने अध्ययन की अपेक्षा एक उच्च घराने की लड़की जेनी वॉन वेस्ट-

फलेन (*Jenny Von Westphalen*) के साथ प्रेमावाप पर अधिक ध्यान दिया। जनी के माता पिता अपनी लहरी का विवाह मार्क्स के पत्र में नहीं थे लेकिन दोनों के दृढ़ निश्चय के सम्मुख उन्हें झुकना ही पड़ा। ७ वर्ष की भाशा निराशा को सहरो को पार करने के पश्चात् उनका विवाह हो गया। सन १८३६ में मार्क्स अपने माता पिता की इच्छानुसार न्यायशास्त्र के अध्ययन के लिए बर्लिन विश्वविद्यालय में गतों हो गया। परन्तु इस विषय में उसका मन न लग सका अतः उसने इतिहास और अर्थशास्त्र का अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। यहाँ पर मार्क्स हीगेल के दर्शनशास्त्र की ओर आकर्षित हुआ। उन दिनों जर्मनी के विश्वविद्यालयों में हीगेल के दर्शन का बड़ा प्रचार था और जगह-जगह उसके नाम की गोष्ठियाँ (*Hegelian Circle*) होती थी। मार्क्स विश्व-विद्यालय की 'यंग हेगेलियंस' (*Young Hegelians*) नामक गोंडों का प्रमुख सदस्य बन गया। १८४१ में जेना विश्वविद्यालय (*Jena University*) से उसने डॉक्टर की उपाधि प्राप्त की। उसने यहाँ पर प्राध्यापक बनने का प्रयत्न किया किन्तु उसे इस कार्य में सफलता प्राप्त न हो सकी। यदि उसे वह काम मिल जाता तो यह निश्चित था कि मार्क्स एक अत्यन्त मेधावी प्राध्यापक होता और दर्शनशास्त्र पर महत्तम ग्रंथों की रचना करता लेकिन यह भी सत्य है कि तब वह धर्मजीवी समाजवाद के जनक (*Father of Proletarian socialism*) के रूप में उस ऐतिहासिक प्रसरता को सम्भवतः प्राप्त न कर पाता जो आज उसे 'निर्विवाद रूप से प्राप्त है और तब वह सम्भवतः '*Communist Manifesto*' एवं *Das Capital*' जैसे ग्रन्थों की रचना न कर पाता। प्राध्यापक पद प्राप्त करने में असफल रहने में मार्क्स ने एक पत्रकार के रूप में सार्वजनिक उदार आन्दोलनों में, जो उन दिनों जर्मनी में चल रहे थे, भाग लेना प्रारम्भ कर दिया।" अपने सक्रिय जीवन के प्रमाण-काल में ही मार्क्स इस निश्चय पर पहुँच चुका था कि सामाजिक तथा राजनीतिक दूषणों का उपाय न तो कोई तार्किक वाद विवाद से हो सकता है और न सुन्दर सामाजिक आदर्शों के काल्पनिक निर्माण से ही, क्योंकि किसी भी समय में उनका समुचित उपाय प्रतिष्ठित सामाजिक व्यवस्था की विभिन्न एवं आधारभूत अवस्थाओं पर निर्भर रहता है। तदनुसार उसने आधुनिक औद्योगिक समाज का अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। उसने पान्त्रिक अवस्थाओं की प्रगति का, उसके फलस्वरूप प्रादुर्भूत पूँजीवादी व्यवस्था के विकास तथा मूल्य और वेतन निर्धारित करने के उसके विशेष नियमों का भी अध्ययन किया और इससे उत्पन्न होनेवाले समस्त जनता के दो विरोधी वर्गों में विभाजन का अध्ययन किया—अर्थात् एक ओर तो यन्त्री के तथा उत्पादन के कच्चे मान के स्वामी और दूसरी ओर शेष समस्त जनता, जो केवल इन यन्त्रों एवं वस्तुओं की सहायता से स्वामी द्वारा निर्धारित अवस्था में कार्य करके अपना जीवन निर्वाह कर सकते हैं। उसने जोध ही समाजवाद के मुख्य सिद्धान्त दृढ़ निकाले और अपने शेष जीवन को उनकी सैद्धान्तिक एवं ऐतिहासिक भीमासा करने में तथा उनका यूरोप के अधिको में प्रचार करने में बिनाया।" १

मार्क्स '*Rhenish Times*' का अग्रिम लेख लिखनेवाला सम्पादक बन गया और बाद में उसका मुख्य सम्पादक हो गया, किन्तु मालिकों से उनकी प्रशियन सरकार के साथ समझौता-नीति से वह सहमत न हो सका और उसने उस पत्र से अपना सम्बन्ध विच्छेद कर लिया। उसने ६ वर्षों तक कोलोन, पेरिस, ब्रूसेल्स में अपना पत्र-सम्पादन और संगठन का कार्य किया। उसे अपना स्थान परिवर्तन इसलिये करना पड़ता था कि वह राजकीय नीतियों की बड़ी तीव्र आलोचना करने के कारण राज्य की ओर से निर्वासित कर दिया जाता था।

पेरिस और ब्रूसेल्स में अपने प्रवास काल में मार्क्स का अनेक प्रसिद्ध समाजवादियों एवं उग्र सुधारवादियों से निकट सम्पर्क स्थापित हो गया था जिनमें आदर्श साम्यवादी केबेट (*Cabet*), दार्शनिक अराजकतावादी प्रोधों (*Proudhon*), साम्यवादी अराजकतावादी बैकुनिन (*Bakunin*), क्रांतिकारी कवि हीन (*Heine*), क्रांतिकारी देशभक्त मैजिनी (*Mazzini*) का मंत्री वुल्फ (*Wolff*) और फ्रेडरिक ऐन्जिल्स (*Freidrich Engels*) मुख्य थे। ऐन्जिल्स कपड़े के एक धनी उद्योगपति का लड़का था जिसके इंग्लैण्ड और जर्मनी दोनों में कारखाने थे। मार्क्स और ऐन्जिल्स की भेंट पेरिस में १८४४ में हुई और शीघ्र ही यह प्रगाढ़ मित्रता में बदल गई। १९वीं शताब्दी की यह सबसे बड़ी और महत्वपूर्ण साहित्यिक मित्रता सम्बोधित की जाती है। इसमें मार्क्स सिद्धान्त निर्माता था और ऐन्जिल्स उनका प्रचारक तथा संगठनकर्त्ता था। ऐन्जिल्स के प्रभाव में ही मार्क्स वामपक्ष की ओर झुकता गया। ऐन्जिल्स ने मार्क्स का ध्यान जर्मनी पर ही केन्द्रित न रहने देकर इंग्लैण्ड के उस महत्वपूर्ण भाग की ओर भी आकृष्ट किया जो पूँजीवादी व्यवस्था के विकास में भाग ले रहा था। १८४४ से आगे वैज्ञानिक समाजवाद के विकास में दोनों ने मिलकर कार्य किया। उदारचित्त ऐन्जिल्स ने मार्क्स की आर्थिक कठिनाईयों को सदैव हल किया जिसके बिना वह ब्रिटिश म्यूजियम और पुस्तकालयों में अध्ययन करके अपने अमर ग्रंथ '*Das Capital*' के लिए सामग्री एकत्रित नहीं कर सकता था। मार्क्स ने ऐन्जिल्स के ऋण को स्वीकार करते हुए अपने समाजवादी सिद्धान्त को 'हमारा सिद्धान्त' (*Our Theory*) कहकर पुकारा है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐन्जिल्स की सहायता के अभाव में मार्क्स का जीवन सम्भवतः अपना आजीविका की समस्याओं में ही बीत जाता और वह अपने वर्तमान रूप में संसार के सामने कभी न आ पाता।

पेरिस में रहते हुए मार्क्स ने हीगल के विधिशास्त्र के विरोध में रचित अपने आलोचनात्मक निबन्ध में लिखा कि जर्मनी की मुक्ति में सर्वहारावर्ग जीवन रक्त का कार्य करेगा। इससे प्रशिया की सरकार बड़ी क्रुद्ध हुई। फ्रांस की सरकार को एक कठोर विरोध पत्र भेजा गया, परिणामस्वरूप मार्क्स को पेरिस से निष्कासित कर दिया गया। यहाँ से वह ब्रूसेल्स गया जहाँ वह साम्यवादी लीग (*Communist League*) का सदस्य हो गया। यहीं पर मार्क्स और ऐन्जिल्स ने मिलकर १८४७-४८ में साम्यवादी लीग कार्य के प्रचार के लिए सुप्रसिद्ध ग्रंथ '*Communist Manifesto*' की रचना की। उन्होंने कल्पनात्मक, आलोचनात्मक, सामन्तवादी, पुँजारीवादी आदि समाजवाद की भिन्न-भिन्न शाखाओं की आलोचना कर वर्ग-संघर्ष के सूत्र से इतिहास की

ध्याया करके जाति का सन्देश बुलन्द किया और यूरोप में साम्यवादी दलों को हिमात्मक जाति के लिए प्रोत्साहित किया। सन् १८४८ की जाति में मार्क्स ने अपने पत्र के माध्यम से भत्तालोन् मध्यवर्गीय राजनीति की प्राली चना की और कर नहीं देने का तथा सैनिक शक्ति से युक्त प्रतिरोध का समर्थन किया। वह जाति में भाग लेने के लिए स्वयं भी पेरिस गया, लेकिन वहाँ वह देर से पहुँचा और तब तक जाति के विरुद्ध प्रतिजिया प्रारम्भ हो चुकी थी। फ्रांस का राजनीतिक वातावरण अपने सिद्धान्तों के प्रतिकूल पाते ही वह जर्मनी पहुँचा क्योंकि उसका विचार था कि जर्मनी में जाति के लिये अधिक अनुकूल वातावरण है। वहाँ उसने एक अत्यन्त ही नातिकारी पत्र 'The New Rhenish Times' निकाला जो केवल ६ मास ही चल पाया। राजप्रीह के अपराध में मार्क्स पकड़ा गया और निर्वासित हो पश्चिमी यूरोप में घूमना हुआ अन्ततः सन् १८४९ में सदन में बस गया। उसने अपने जीवन के शेष ३४ वर्ष वही बिताये जिसमें से उनका अधिकांश समय बड़ी दरिद्रता में बीता। 'उसका जीवन, अधिकांश में एक शान्तिप्रिय विद्वान के समान था और व्यावहारिक मामलों से उनका कोई सम्बन्ध नहीं था। किन्तु सन् १८६४ में जो प्रथम समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय संघ स्थापित हुआ उसकी प्रमुख प्रेरणा मार्क्स से मिली थी और उस समय से समाजवादी आन्दोलन का वही प्रमुख नेता बना रहा। अपने लघन-स्थित एकान्त निवास स्थान से उसने अपने शेष जीवन में सैद्धांतिक लेखन, व्यावहारिक मार्ग दर्शन, सभा सम्मेलनों एवं पत्र-व्यवहार द्वारा पश्चिमी यूरोप में समाजवादी आन्दोलन तथा विचारधारा के अपूर्व नेता के रूप में अपनी स्थिति बनाये रखी।' लघन में रहते हुए ही ब्रिटिश म्यूजियम के अनेक ग्रंथों का गहरा अनुशीलन कर 'Capital' के तीन खण्डों की ओर 'अतिरिक्त मूल्य के इतिहास' पर तीन खण्डों की सामग्रियां उसने एकत्र की।

मार्क्स समाजवाद पर कार्य करता हुआ लघन में ही सन् १८८३ में देवलोकीतिधार गया। उसका व्यापक प्रभाव उसकी मृत्यु के बाद भी बना रहा। यह निर्विवाद है कि आज भी करोड़ों व्यक्ति उसे देवता की तरह पूजते हैं तो करोड़ों आदमी उस दानव कहकर उसकी निन्दा करते हैं। प्रथम विश्व युद्ध के परिणामस्वरूप समाजवाद में अनेक स्थायी मतभेदों के उत्पन्न हो जान पर भी मार्क्सवाद का प्रभाव आज अक्षुण्ण है। एक प्रसिद्ध अमेरिकन समाजवादी के शब्दों में, "मार्क्सवाद आज भी समस्त विरोधी समाजवादी दलों का मान्य सिद्धान्त है और प्रत्येक दल आधुनिक समाजवादी आन्दोलन के संस्थापक के सैद्धान्तिक तर्कों को वास्तविक रूप में सच्चाई से ग्रहण करने का दावा करता है और अपने विरोधी समाजवादी दलों पर वह आक्षेप करता है कि उन्होंने उसके मूल सिद्धान्तों का त्याग कर दिया है।"² आधुनिक समाजवाद तथा साम्यवाद दोनों का अभ्युदय एक ही मूल स्रोत आनसवाद से हुआ है।

1. कोकर-आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ४१.
2. Morris Hillquit - From Marx to Lenin (1921) page 6 (Quoted from Coker, op cit, Page 41)

रचनाएं (Works)—मार्क्स ने अपने जीवन-काल में जो गोल कर समाजवादी साहित्य पर लिखा। उनकी महत्वपूर्ण रचनाओं की सूची इस प्रकार है—

1. The Poverty of Philosophy (1847)
2. The Communist Manifesto (1848)
3. The Critique of Political Economy (1859)
4. Inaugural Address of the International Working-Men's Association (1864)
5. Value, Price and Profit (1865)
6. Das Capital (1867)
7. The Civil war in France (1870-71)
8. The Gotha Programme
9. Chass Struggle in France.

मार्क्स के ग्रंथों में सर्वाधिक विद्याल 'केपिटल' है जो पूंजीवादी ग्रंथ प्रणाली तथा उत्पादन व्यवस्था का विस्तृत विश्लेषण करते हुए उसकी अनिवार्य परिणति की ओर संकेत करता है। मार्क्सवाद का पूरा पूरा परिचय इसी ग्रंथ में मिलता है। इस पुस्तक को समाजवादी साहित्य पर सर्वश्रेष्ठ प्रामाणिक ग्रंथ और साम्यवादी सिद्धांतों की आधारशिला कहा जाता है। इसे श्रमिकों का धर्म ग्रंथ (*Bible of the Working class*) तथा घनिकों का दिमाग ठण्डा करनेवाला नुस्खा (*Prescription for Tranquillisation of the Bourgeois mind*) कहा जाता है। इस ग्रंथ का सार इन शब्दों में व्यक्त किया जा सकता है—“उत्पादन के साधनों का केन्द्रीकरण तथा मजदूरों का सामाजिकरण उस स्थिति पर पहुँच जाता है कि पूंजीवादी ढाँचे से उनका मेल नहीं बैठता। यह ढाँचा या आवरण तोड़ दिया जाता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति की समाप्ति हो जाती है। शोषण करनेवाले खत्म किये जाते हैं, पूंजीवादी युग की जगह औद्योगिक समाज बनता है जिसमें भूमि और उत्पत्ति के साधनों पर सामूहिक स्वामित्व रहता है।”¹

मार्क्स का दूसरा महत्वपूर्ण ग्रंथ '*Communist Manifesto*' साम्यवादी दर्शन और क्रांति-प्रक्रिया का मुलावार है जिसमें 'सर्वहारा क्रांति' (*Proletarian Revolution*) की भविष्यवाणी की गई है। यह घोषणापत्र श्रमिक वर्ग चेतना जागृत करने का सुदृढ़ वर्ग-संगठन बनाने और अन्याय का प्रतिकार करने के लिए तैयार किया गया था। इस इतिहास-प्रसिद्ध ग्रंथ का पहला वाक्य ही यूरोप के शासकों में भय का संचार कर देता है—“साम्यवाद का भूत यूरोप भर में घूम रहा है, इस भूत को भगाने के लिए पोप और जार मेटरनिंग और गीजाट, फ्रांस के क्रांतिकारी और जासूस सब मिल गये हैं

1. “Concentration of the means of production and socialisation of labour at last reach a point where they become incompatible with their capitalist integument. This integument is burst as under. The knell of capitalist private property sounds. The ex-proprietors are ex-propriated, and the capitalist era gives birth to an industrial society based on the possessions in common of the land of the means production.”

लेकिन यह बढ़ता ही आ रहा है।" और अन्तिम शब्द तो अन्तर्राष्ट्रीय प्रादोषन के लिए अमर हैं—"दुनिया के मजदूरों, सगठित हो जाओ। अपनी बेड़ियों और दासता के सिवाय तुम कुछ नहीं खाओगे। एक नई दुनिया प्राप्त करोगे।" यह प्रथम साम्यवादियों के लिए आज भी प्रामाणिक बना हुआ है और ऐतिहासिक महत्व रखता है।

मार्क्स का '*Critique of Political Economy*' धार्मिक सिद्धांतों का दूसरा ग्रंथ है। यूरोपीय इतिहास तथा क्रांति प्रसंगों पर '*Civil war in France and Class struggle in France, Revolution and Counter Revolution*' आदि ग्रंथ हैं। कार्यक्रम सम्बन्धी ग्रंथ '*Critique of the Gotha Programme*' में मार्क्स ने यह मार्क सिद्ध कर दिया है कि एक दर्जन कार्यक्रम और रूपरक्षा रखने की अपेक्षा प्रादोषन को वास्तव में बढ़ाना अधिक हितकर है (*Every real advance step of the movement is more important than a dozen platforms*)।

(मार्क्स ने अनेक लेख, सम्मरण, गुप्तपत्र, सवाद, आलोचना, निबन्ध आदि भी लिखे। 'राजनैतिक में लक्ष्य की स्थिरता के साथ दृष्टि और सृष्टि का समन्वय आवश्यक है और इस दिशा में मार्क्स की प्रतिभा अद्वितीय है।')

मार्क्स के प्रेरणा स्रोत (*The Sources of Marx's Thought*)—मार्क्स के दार्शनिक तथा सैद्धांतिक मूलधार (*Corner stones or theoretical foundations of Marxian Theory*) तीन प्रकार के माने गए हैं। एक तो इतिहास की भौतिकवादी या धार्मिक व्याख्या (*Materialistic or Economic Interpretation of history*) जिसके लिये उसने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (*Dialectical Materialism*) का प्रयोग किया। दूसरा वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त (*Theory of Class struggle*) है जो मानव इतिहास का एकमात्र शाश्वत नियम तथा अनिवार्य परिणाम है। तीसरा, प्रतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (*Theory of Surplus Value*) है जो पूँजीवाद की कटुतम आलोचना करते हुए यमिकों को उनके वास्तविक अधिकारों का परिषय देता है। इन सिद्धान्तों के बल पर मार्क्स सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व तथा नियंत्रण का लक्ष्य सामन रखते हुए राज्य के विलोनीकरण अथवा लोप का काल्पनिक आदर्श प्रतिपादित करता है। अपने निष्कर्षों में मार्क्स भौतिक तथा प्रभावशाली है लेकिन धार्मिक, ऐतिहासिक, दार्शनिक विचारों में उसने अपने युग के अनुकूल प्रभाव दूसरों से स्पष्टतया ग्रहण किये हैं।

मार्क्स पर सर्वप्रथम हीगल और फ्यूर्बैख (*Feurbach*) इन दो बड़े जर्मन दार्शनिकों का प्रभाव पड़ा। हीगल से मार्क्स ने यह विचार ग्रहण किया कि इतिहास का निरन्तर और एक युक्त विशाल हो रहा है, परन्तु उसने इस एक नया निदधन दिया जो हीगल से भिन्न था। हीगल के अनुसार इतिहास 'पूर्ण विचार का ही प्रत्यक्षीकरण' (*Realisation of the Absolute Idea*) है और विवेक स्वतन्त्रता, ईश्वर तथा विश्व आत्मा इतिहास के विकास में प्रधान विचार रहे हैं, जिनका वास्तविकता में अनुभव से अलग अस्तित्व है। हीगल ने द्वन्द्ववादी पद्धति (*Dialectical Method*, द्वारा

इतिहास का निर्वचन किया है। मार्क्स ने भी इतिहास का निर्वचन किया है और द्वन्द्वादी पद्धति को अपनाया है, किन्तु दोनों के निर्वचन में महत्वपूर्ण अन्तर है। हीगल ने इतिहास का आदर्शवादी अथवा विचारवादी निर्वचन किया है, जबकि मार्क्स का निर्वचन भौतिक है अथवा आर्थिक शक्तियों के द्वारा हुआ है। इस कार्य में उसे फ्यूरेरबेक के दर्शन में बड़ी सहायता मिली है जो कि एक मानववादी (Humanist) था। जहाँ पर हीगल के अनुयायी श्रुत विचारों (Abstract Ideas as subject and object) को रखते थे, उसने वहाँ पर 'मैं' और 'तुम' स्वरूप प्राणियों को रखा अर्थात् उसने हीगल के आदर्शवाद के स्थान पर मानवतावाद को रखा। किन्तु फ्यूरेरबेक ने अपनी विचारधारा को कार्यरूप नहीं दिया। वास्तव में यह कार्ल मार्क्स द्वारा पूरा हुआ, जिसने दर्शन के स्थान पर व्यवहार को अपनाया। मार्क्स के सामाजिक सिद्धान्तों में दो प्रयोजन रहे—प्रथम मार्क्स का दर्शन हीगल के दर्शन की तरह इतिहास का दर्शन है। जबकि हीगल यह मानता था कि यूरोपीय इतिहास जर्मन राष्ट्र के उदय में पराकाष्ठा तक पहुँचेगा, मार्क्स का विश्वास था कि सामाजिक इतिहास सर्वहारा वर्ग के उदय में पराकाष्ठा तक पहुँचेगा। हीगल के अनुसार उन्नति का माधन राष्ट्रों के बीच युद्ध था, किन्तु मार्क्स के अनुसार यह वर्ग-विरोध रहा। मार्क्स पर हीगल के प्रभाव-सूत्र को जॉर्ज एच० सेबाइन (Sabine) ने इन शब्दों में प्रकट किया है—

“मार्क्स का दर्शन दो दृष्टियों से हीगल के दर्शन से मिलता था। मार्क्स ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को कायम रखा और उसकी आर्थिक नियतिवाद (Economic determinism) के रूप में व्याख्या की। विचार सामाजिक परिस्थितियों पर निर्भर होते हैं, हीगल के चिन्तन में यह धारणा जरा बिखरे हुए रूप में मिलती है। मार्क्स ने इस धारणा को क्रमबद्ध किया और उसे आधुनिक चिन्तन में एक प्रतिष्ठित स्थान दिया। हीगल के दर्शन के उदारतावाद विरोधी तत्व मार्क्स के उपवाद में समाविष्ट हो गये।”¹

सेबाइन ने ही एक अन्य स्थल पर लिखा है, “हीगल के विचारों में द्वन्द्वात्मक चिन्तन शीर्षासन कर रहा था मार्क्स ने आदर्शवादी भ्रान्तियाँ दूर करके उसे प्राकृतिक स्थिति में पैरों के बल खड़ा किया।”² स्वयं मार्क्स ने अपने ग्रंथ ‘Das Capital’ के प्रथम भाग की भूमिका में स्वीकार किया है कि उसका अपना द्वन्द्वावाद हीगल से न केवल भिन्न है, बल्कि उसका ठीक उल्टा है।³ मार्क्स ने निःसन्देह हीगल के चिन्तन से लाभ उठाया किन्तु हीगल की बातों को उसने ज्यों का त्यों नहीं ग्रहण किया। उसने हीगल के चिन्तन में कायाकल्प करते हुए “हीगल के सिद्धान्त से इस धारणा को निकाल दिया कि राष्ट्र सामाजिक इतिहास की कारगर इकाईयाँ होती हैं…… उसने राष्ट्रों के संघर्ष के स्थान पर वर्गों के संघर्ष की धारणा को प्रस्तुत किया। इस प्रकार,

1. सेबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास पृष्ठ ७०३

2. “In Hegel the dialectic stands on its head, Marx merely turned it right way up by removing the mystification of idealism.”

माक्स ने हीगलवाद की विशेषताओं का अपहरण कर लिया। ये विशेषताएँ थी—राष्ट्रवाद, अनुदारवाद तथा क्रातिविरोधी स्वर। उसने हीगलवाद को क्रांतिकारी उपवाद का एक नया और शक्तिशाली दर्शन बना दिया। माक्सवाद १९वीं शताब्दी के दलगत समाजवाद का और फिर कुछ महत्वपूर्ण परिवर्तनों के सहित आधुनिक साम्यवाद का प्रवर्तक बन गया।¹

माक्स पर फ्रेंच समाजवाद का भी पर्याप्त प्रभाव पड़ा। सेंट साइमन, चार्ल्स फरियर, प्रूद्यो आदि की विचारधारा से वह पूर्ण परिचित था। यद्यपि माक्स को भाति ही सेंट साइमन भी यह अनुभव करता था कि भावी औद्योगिक युग के महत्व और उमकी समाजनाशों को केवल उनके प्राथिक आधार के विश्लेषण करने से ही जाना जा सकता है और यद्यपि चार्ल्स फरियर का विश्वास था कि एक नवीन समाज की रचना के लिये मानव स्वभाव में परिवर्तन की नहीं बल्कि मनुष्य के रहने की स्थितियों में सुधार की आवश्यकता है, तथापि माक्स कल्पनावेदियों की अपेक्षा १९वीं शताब्दी के फ्रांस की साम्यवादी परम्परा की ओर केबेट (Cabet) के साम्यवाद की ओर अधिक आकर्षित हुआ था। वह केबेट के प्रति अधिक सहानुभूतिपूर्ण था। यह इस बात में स्पष्ट है कि प्रुसेस में स्थापित 'Communist League' को माक्स और एन्जिल्स ने 'समाजवादी' की अपेक्षा 'साम्यवादी' कहना अधिक उचित समझा। केबेट के अनुरूप ही माक्स का विश्वास था कि उत्पादन के साधनों पर राज्य का नियंत्रण होना चाहिए। सेंट साइमन ने श्रम के महत्व को स्पष्ट किया था और बताया था कि श्रम करनेवाले को ही जीवित रहना चाहिये और जो श्रम नहीं करते हों तथा दूसरों के श्रम पर निर्भर रहते हों, उनका नाश होना चाहिये। वगहीन समाज की स्थापना का विचार माक्स ने इन्हीं विचारों के अध्ययन के द्वारा प्रतिपादित किया। प्रूद्यो और बिटनिंग इन दो सर्वहारावर्ग के विचारकों ने भी माक्स को काफी प्रभावित किया। प्रूद्यो के ग्रन्थ 'Philosophy of Poverty' के प्रत्युत्तर में माक्स ने 'Poverty of Philosophy' लिखा जिसका उद्देश्य था तत्कालीन जर्मन विचारधारा का क्रांतिकारी स्वरूप देना। माक्स पर ब्रिटिश समाजवादियों और संश्लेषणियों ने भी बड़ी सीमा तक अपना प्रभाव डाला। पॉम्पसन, हॉगसकिन तथा अन्य ब्रिटिश समाजवादियों ने श्रम को मूल्य का एकमात्र स्रोत बताया। इस धारणा का प्रभाव माक्स के अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) के सिद्धान्त पर स्पष्ट दिखाई देता है। ग्रे (Gray) के अनुसार सामान्य व्यक्ति के लिये माक्स का अतिरिक्त मूल्य सिद्धान्त रेकार्डो के मूल्य सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। ओवन (Owen) की यह धारणा कि चरित्र पर्यावरण (Environment) की सृष्टि है, माक्सवादी सिद्धान्त की एक बहुत ही निश्चित पूर्व सूचना है।

इस प्रकार यह कहना उपयुक्त है कि पूँजीवाद की विषमतामयी शोषक प्रवस्था का शोष कर, औद्योगिक क्रांति ने दुष्परिणामों को दूर करने के लिये माक्स ने जिन विचारों को नवीन नामकरण 'साम्यवाद' में प्रस्तुत

किया, वे हीगल, फ्यूररवेक, एडमस्मिथ, रिकार्डों, मॅट साइमन आदि के विभिन्न विचारों का ही संगृहीत रूप हैं। मार्क्स ने अपने मत की पुष्टि के लिये इन सब विचारों का सार ग्रहण किया। उसने इन विचारकों के तर्कों आदि का अन्धानुकरण करने के स्थान पर अपने विचारों को तार्किक दृष्टि से सिद्ध करने के लिये प्रयोग किया। जैसे ही वे विचार उसके तर्कों को सुनिर्धारित पथ पर पहुँचाते हैं, वह उनको छोड़कर आगे बढ़ जाता है। मार्क्स को देन यह है कि उसने इन बिखरे हुए विचारों को एकत्रित करके उनमें तर्कबद्धता (*Logical coherence*) उत्पन्न की, अथवा फ्रेंच और इंग्लिश पूर्ववर्ती विचारकों ने जो बहुत से 'उपयोगी ईंट और पत्थर', (*A useful brick and toon*) प्रदान किये उनको अच्छी तरह व्यवस्थित करके मार्क्स ने विचारों का सुगठित कारखाना खड़ा किया। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण यह है कि मार्क्स ने अपने सिद्धान्त को आक्रामक और लड़ाकू बनाया। प्रो० लॉस्की के शब्दों में "मार्क्स ने साम्यवाद को एक अस्त-व्यस्त स्थिति में पाया और उसे एक आन्दोलन बना दिया। उसके द्वारा उसे एक दर्शन मिला और एक दिशा मिली।"¹ निःसन्देह मार्क्स के विचारों को एकदम मौलिक नहीं कहा जा सकता क्योंकि "उसके विचारों के निर्माण करनेवाले तत्त्वों का मूल बहुत से स्रोतों में खोजा जा सकता है, उसने अपनी ईंटों को बहुत से स्थानों से एकत्र किया था"² किन्तु "इससे हम उसे द्वितीय श्रेणी का दार्शनिक नहीं कह सकते और न ही इससे उसका महत्व कम होता है।"³ मार्क्स की कृतियों का महत्व उनकी मौलिकता नहीं बल्कि सफलतात्मकता है।

मार्क्स का वैज्ञानिक समाजवाद

[The Scientific Socialism of Marx]

मार्क्सवादी समाजवाद को प्रायः सर्वहारा समाजवाद (*Proletarian Socialism*) तथा वैज्ञानिक समाजवाद (*Scientific Socialism*) के नाम से पुकारा जाता है। मार्क्स इस दृष्टि से अपने समाजवाद को वैज्ञानिक कहता है कि यह इतिहास के अध्ययन पर आधारित है। उसके पहले साइमन, फेरियर तथा ओवन का समाजवाद वैज्ञानिक इसलिए नहीं था, क्योंकि वह इतिहास पर आधारित न होकर केवल कल्पना पर आधारित था। वेपर के शब्दों में, "उन्होंने केवल सुन्दर गुलाब के नजारे लिये थे, गुलाब के वृक्षों के लिए जमीन तैयार नहीं की थी।"⁴

1. "Marx found communism a chaos and left it a movement. Through him it acquired a philosophy and a direction."
2. "It is doubtless true that the component parts of Marxian thought can be traced to a multitude of sources. He collected his bricks from many masons' yards."
—*Laski*
3. "...but that does not stamp Marx as a secondhand philosopher or lessen the significance of what he did."
—*Alexander Gray*: The Socialist Tradition. Page 299
4. "They conjured up visions of beautiful roses but prepared no soil for the rose trees."
—*Maxey*. Political Philosophies
—*Wayper*: Political Thought

मार्क्स का दर्शन वस्तुतः अत्यन्त ही विराट तथा सुसम्बद्ध है। केटलिन (Catlin) के अनुसार, "क्रान्तिकारी कदम वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त पर निर्मित है, वर्ग संघर्ष अतिरिक्त मूल्य के आर्थिक सिद्धान्त पर, आर्थिक सिद्धान्त इतिहास की आर्थिक व्याख्या पर, और यह व्याख्या मार्क्स-हीगल के द्वन्द्ववाद पर और द्वन्द्ववादी भौतिकवादी आध्यात्म विद्या पर।" [1]

इस तरह प्रकट है कि माक्स की विचारधारा के आधारस्तम्भ चार हैं—

- (१) द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)
- (२) इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या (Materialistic Interpretation of History)
- (३) वर्ग संघर्ष का सिद्धान्त (Theory of Class Struggle)
- (४) अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Theory of Surplus Value)

ये चारो स्तम्भ, जिन पर माक्स ने अपने दर्शन का भवन निर्मित किया है एक दूसरे से गुंथे हुए हैं। ये सब उसकी विचारधारा की, एक अभिभाज्य इकाई हैं। आगे इसी क्रम से माक्स के दर्शन की समीक्षा की जायगी।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)

काले माक्स का सम्पूर्ण राजनैतिक दर्शन द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त पर आधारित है। इसी सिद्धान्त के आधार पर इतिहास के परिवर्तन और अध्ययन का भौतिकवादी दर्शन, वर्ग-संघर्ष और साम्यवाद की स्थापना आदि के विचार उसने व्यक्त किये हैं। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद माक्स के दर्शन की वह आधारशिला है जिसका सहारा समस्त साम्यवादी लेते हैं। 'Short History of the Communist Party of the Soviet Union' में यह लिखा हुआ है कि 'द्वन्द्ववाद की सहायता से हम प्रत्येक स्थिति के प्रति सही दृष्टिकोण बना सकता है, सामयिक घटनाओं के आन्तरिक सम्बन्धों को समझ सकता है उनकी दिशा को जान सकता है, और वह न केवल यह जान सकता है कि वे वर्तमान में किस प्रकार और किस दिशा में चल रही हैं, अपितु वह यह भी देख सकता है कि भविष्य में उनकी दिशा क्या होगी।' [2]

यह दोहराना अप्रासंगिक न होगा कि माक्स का द्वन्द्ववाद यथार्थ द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद हीगल के द्वन्द्ववाद पर आधारित है यद्यपि हीगल के

1. "Dialectic enables the party to find the right orientation to any situation, to understand the inner connections of current events, to foresee their course, and to perceive not only how and in what direction they are developing in the present but how in what direction they are bound to develop in the future."

—Quoted in Carew Hunt : Theory and Practice of Communism, Page 28

द्वन्द्ववाद को मार्क्स ने बिल्कुल उल्टा कर दिया है। चूँकि हीगल के लेखों में द्वन्द्वात्मकता सिर के बल खड़ी है, यदि उसमें मुख्य सार खोजना है तो उसे पैर के बल खड़ा किया जाना चाहिये”, अतः यह आवश्यक है कि मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को समझने के लिए पहले संक्षेप में हीगल के द्वन्द्ववाद पर एक दृष्टि डाल ली जाय। हीगल के द्वन्द्ववाद के स्वरूप को सार रूप में प्रो० कोल ने निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया है—

“उसने विश्व के दैविक न्याय की एक अभिव्यक्ति के रूप में दर्शन किए जो सदैव विरोध और सघर्ष की प्रक्रिया द्वारा स्वयं को प्रसारित करता है। सम्पूर्ण मानव इतिहास और केवल उसी से हमारा यहां सम्बन्ध है—उसके सम्मुख वैचारिक सघर्ष की एक लम्बी प्रक्रिया के रूप में फैल गया जिसका निश्चित परिणाम विश्व-भावना की पूर्ण सहानुभूति में विरोध का अन्तिम रूप से विनाश होगा। भौतिक स्तर पर समाज का विकास उसके लिए इस विचारात्मक या वैचारिक प्रक्रिया की निरन्तरात्मक अभिव्यक्ति मात्र थी। मानव इतिहास में जो कुछ मां घटित हो रहा है वह यह नहीं है जिसकी प्रतीति होती है, बल्कि वह निरपेक्ष विचार में निहित वास्तविकता का क्रमिक और प्रगतिशील यथार्थीकरण है। प्रत्येक वस्तु विकास की सम्पूर्ण लौकिक प्रक्रिया में बीज रूप से विद्यमान थी, किन्तु बीज यथार्थ का रूप विचार के लम्बे संघर्ष के द्वारा ही ग्रहण कर सकता था। इतिहास में दिखाई देने वाला यह सघर्ष अपूर्ण विचारों के संघर्ष में होकर आत्मानुभूति या स्वानुभूति की ओर अग्रसर है।”¹

सरलता की दृष्टि से यों कहा जा सकता है कि हीगल ने समाज को गतिमय, परिवर्तनशील बतलाते हुए विश्वात्मा (*World Spirit*) या सूक्ष्म-तम आत्म-तत्त्व को उसका नियमक कारण माना था। उसके अनुसार सृष्टि के विभिन्न स्थूल पदार्थों का ज्ञान या आभास उस प्रच्छन्न आत्म-शक्ति द्वारा

1. “Hegel saw the universe as the expression of a divine logic working itself out by a process of perpetual contradiction and conflict. All human history—and with that alone we are here concerned—spread itself out before him as a long process of ideal conflict, leading irresistibly towards the final exclusion of contradiction in the perfect self-realisation of the Universal Idea. The evaluation of societies upon the physical plane of existence was for him but the derivative expression of this ideal process. What was happening in human history was not what seemed to be happening, but gradual and progressive actualisation of the reality immanent in the Absolute Idea. Everything was present in potentiality throughout the entire temporal process of development, but the potential could become actual only by means of the long struggle of the idea towards self-realisation through the conflict of imperfect ideas, as manifested in history.”

ही सम्भव था। हीगल वास्तव में बुद्धिवादी था और आध्यात्मिक प्रदर्शन उसका मन्तव्य था। परिवर्तन का कारण बूढ़ने में उसने प्रकृति के निरन्तर परिवर्तन का उदाहरण लिया। पुरानी चीज समय पाकर पैदा होती हैं, नष्ट होती हैं और उनकी जगह नई चीजें आ जाती हैं, यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। हीगल ने द्वन्द्वात्मकता के अन्तर्गत होनेवाले दार्ष्टिक क्रम को 'अस्तित्व में होना' (*Being*) अस्तित्व में न होना' (*Non Being*) और 'अस्तित्व में आना' (*Becoming*) के रूप में 'वाद' (*Thesis*), 'प्रतिवाद' (*Antithesis*) और 'संश्लेषण' (*Synthesis*) कह कर पुकारा। हम जिस भी प्रभूत (*Abstract*) विचार को 'वाद' से प्रारम्भ करते हैं। स्वाभाविक रूप से विचार में विरोध (*Contradiction*) उत्पन्न होता है जिसे हम 'प्रतिवाद' कहते हैं। वाद और प्रतिवाद में द्वन्द्व के फलस्वरूप एक समझौता हो जाता है जिससे एक नये विचार की उत्पत्ति होती है। इसे हीगल समन्वयवाद अथवा संश्लेषण (*Synthesis*) का नाम देता है—यही संश्लेषण आगे चल कर एक 'वाद' हो जाता है जिसका फिर 'प्रतिवाद' होकर संश्लेषण के द्वारा पुनः एक नया विचार उत्पन्न होता है। इस प्रकार यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। इस प्रक्रिया में पहले किसी वस्तु का निषेध (*Negition*), तत्पश्चात् निषेध का निषेध (*Negition of Negition*) होता है जिसके द्वारा एक उच्चतर वस्तु अस्तित्व में आती है। "सही धर्मों में द्वन्द्वात्मकता विरोधी बातों का अध्ययन है। विकास विरोधी बातों में संघर्ष का परिणाम है।" हीगल ने ऐतिहासिक और सामाजिक परिवर्तनों के प्रति अपने इस नवीन दृष्टिकोण के कारण यह निष्कर्ष निकाला कि इतिहास घटनाओं की केवल मात्र श्रृंखला नहीं है प्रत्युत विकास की एक प्रक्रिया है और विरोध, उसका मुख्य प्रेरक सिद्धांत है।

मार्क्स हीगल के द्वन्द्ववाद से प्रभावित अवश्य हुआ लेकिन उसने हीगल के आदर्शवाद को उपेक्षा की दृष्टि से देखा। मार्क्स कट्टर भौतिकवादी था, इसीलिए उसका भौतिकवाद द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद है। जहाँ हीगल के द्वन्द्ववाद का आधार विचार (*Idea*) है और समस्त जगत एक निरपेक्ष विचार (*Absolute Idea*) की अभिव्यक्ति है, वही मार्क्स के अनुसार विचार नहीं बल्कि भौतिक पदार्थ ही इस जगत का आधार है। भौतिक जगत की वस्तुएँ तथा घटनाएँ अन्तरावलम्बित हैं। भौतिक जगत में परिवर्तन होता रहता है—कुछ प्रकृतियाँ विरसित होती हैं, कुछ नष्ट होती हैं तो कुछ की पुनरावृत्ति होती है। यह विकास-क्रम अविरल रूप से चलता रहता है। मार्क्स यह भी कहता है कि विकास की पृष्ठभूमि में समस्त प्राकृतिक पदार्थों में एक आभ्यान्तरिक विरोध रहता है जिससे भौतिक जगत का विकास होता है। इसके तीन अंग होते हैं—वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण या संवाद। इस प्रकार मार्क्स का भौतिक द्वन्द्वात्मक या सिद्धान्त विकासवाद का सिद्धान्त है। उदाहरणार्थ यदि गेहूँ के दाने (पदार्थ) के द्वन्द्व का अध्ययन करें तो दिखाई देता है कि उसका विकास हो रहा है। उसे जमीन में गाड़ दीजिये, उसका वह रूप नष्ट हो जाता है और अंकुर के रूप में वह सामने आता है, अंकुर भी अपनी स्थिति पर स्थायी नहीं रहता, उसका विकास एक लहलहात पौधे के रूप में होता है। इसी संपर्यय स्थिति का परिणाम

यह होता है कि एक गेहूँ के दाने के विकास के द्वारा अनेक दाने प्राप्त होते हैं। विकास का यही द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त भौतिकतावादी है। यदि गेहूँ का बीज 'वाद' है तो बीजा उसका 'प्रतिवाद' है और बीजे का नष्ट होकर नये दोनों का जन्म देना 'संघर्ष' है। यहां जो संघर्ष विकास के सोपान के रूप में क्रमशः चलता रहता है वह बाह्य नहीं, आन्तरिक है।

मार्क्स के इस भौतिक द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त की स्पष्ट ही कुछ विशेषतायें हैं। प्रथम विशेषता यह है कि प्रकृति को एक अचानक एकत्रित की हुई वस्तुओं का संग्रह नहीं मानता। प्रकृति का प्रत्येक पदार्थ एक दूसरे से जुड़ा हुआ तथा निर्भर रहता है। यहां द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त विश्व में प्राकृतिक साव-यविक एकता स्पष्ट करता है। मार्क्स के द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त की दूसरी विशेषता वस्तुओं की गतिशीलता है। भौतिक पदार्थ गतिहीन नहीं हैं। प्रकृति के प्रत्येक कण-कण, यहां तक कि रेत के छोटे से छोटे दाने से लेकर सूर्य-पिण्ड तक गतिशील हैं और उनमें परिवर्तन होता रहता है। प्रकृति में नित्य प्रति द्वन्द्व के आधार पर परिवर्तन होते हैं और ये परिवर्तन नीचे से ऊपर की ओर उन्नति मार्ग पर पहुंचाते हैं। प्रकृति में द्वन्द्व के आधार पर पदार्थ विकासोन्मुख होते हैं। नवीन पदार्थों का निर्माण और प्राचीन का विनाश विकास का क्रम है। अतः मार्क्स का द्वन्द्ववाद चराचर जगत के सावयविक अध्ययन के साथ ही जीवन की गतिशीलता का अध्ययन भी है। द्वन्द्ववाद की तीसरी विशेषता यह है कि परिवर्तन मात्रात्मक एवं गुणात्मक दोनों प्रकार के होते हैं। गेहूँ के एक अंकुर का कई दानों में परिणित हो जाना यदि मात्रात्मक परिवर्तन है तो निषेध के निषेध (*Negation of Negation*) के द्वारा पानी का बर्फ में परिणित होना गुणात्मक परिवर्तन है। प्रकृति के जीव-शास्त्रीय, रसायन-शास्त्रीय एवं भौतिक-शास्त्रीय प्रत्येक क्षेत्र में यह परिवर्तन दिखाई देता है। प्रकृति का यह परिवर्तन द्वन्द्व के कारण होता है। मात्रा से गुण की ओर परिवर्तन अचानक होता है। मार्क्स के द्वन्द्ववाद की चौथी विशेषता प्रत्येक वस्तु का आन्तरिक अन्तर्निहित विरोध है। प्रत्येक वस्तु में दो पक्ष होते हैं, उनका सकारात्मक (*Positive*) तथा नकारात्मक (*Negative*) स्वरूप, जिनमें निरन्तर द्वन्द्व या संघर्ष चलता रहता है। पुराना तत्व मिटता जाता है, नवीन उत्पन्न होता जाता है, इन दिनों का निरन्तर संघर्ष ही विकास का क्रम है। कार्ल मार्क्स अपने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के सिद्धान्त से ही यह प्रमाणित करना चाहता है कि पूंजीवाद के शोषिक स्वरूप के स्थान पर साम्यवादी समाज की स्थापना कैसे होगी। उसके लिये पदार्थ (*Matter*) अन्तिम वास्तविकता थी और एक ऐसे समाजवादी समाज की स्थापना जिसमें एक वर्ग के द्वारा दूसरे वर्ग का शोषण न हो, विकास की प्रक्रिया का लक्ष्य था। मार्क्स का विचार था कि वह द्वन्द्ववाद में अपने विश्वास और अपने भौतिकवाद को हीगल की विश्वआत्मा को एक आत्मिक शक्ति मानकर संयुक्त कर सकता है। इसी उपाय से उसने केवल उस महान् शक्ति को ही नहीं खोज निकाला जो मानवता को निषेध से निषेध तक संचालित करनी रहती है, बल्कि उसने हीगल के द्वन्द्ववाद को भी ठीक उल्टा कर दिया, जिसका परिणाम निकला उसका द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद। मार्क्स के अनुसार प्रत्येक युग में दो या अधिक आर्थिक शक्तियों में विरोध रहा है और विरोध के कारण

विकास होता रहा है। इस तरह द्वन्द्ववाद के पीछे आर्थिक शक्तियाँ रही हैं। अब वर्तमान युग में पूँजीवाद और सर्वहारा वर्ग के परिणामस्वरूप पूँजीवाद का अन्त होगा और साम्यवाद की स्थापना होगी। द्वन्द्ववाद में अपने विश्वास के कारण ही मार्क्स ने यह परिणाम निकाला कि समाजवाद अथवा साम्यवाद का अर्थ केवल पूँजीवाद की मरम्मत पर ही बन सकता है। कोल (Cole) के अनुसार मार्क्सवादी द्वन्द्ववाद का आधार इस प्रकार है, "इतिहास की प्रत्येक मज्जिल अर्थात् युग में उत्पादन शक्तियों से अनुप्यो में एक प्रकार के आर्थिक सम्बन्ध पैदा होते हैं। मार्क्स का कहना यह है कि सम्पूर्ण मानव इतिहास में इन सम्बन्धों के परिणामस्वरूप अनुप्य आर्थिक वर्गों में बंटे रहे हैं। प्राचीन ग्रीस में स्वतन्त्र नागरिक व दास, रोम में पैट्रिशियन व प्लीबियन, मध्ययुग में भूमिपति और दास किमान तथा वर्तमान युग में पूँजीपति व मजदूर वर्ग और इनके बीच हुए संघर्ष से ही मानव इतिहास भागे बढ़ा है। अस्तु मार्क्स के अनुसार ये ही वर्ग विचार और विरोधी विचार (Thesis and antithesis) रहे हैं और नये वर्ग समन्वय (Synthesis) इस वर्ग संघर्ष का अन्त वर्गविहीन समाज में होगा। मार्क्स की धारणा थी कि पूँजीवाद अपने भीतर अपने पतन के बीज इसी प्रकार रखता है जिस प्रकार हीमल क अस्तित्व (Being) का 'वाद' अपने अन्दर अपना 'प्रतिवाद'—अस्तित्वहीनता (Non Being) रखता है। द्वन्द्ववाद की गतिशीलता के माध्यम से पूँजीवाद के विनाश के इस विचार के पीछे मार्क्स की यही धारणा काम करती रही है कि उत्पादन के सम्बन्धों के योग से समाज की आर्थिक व्यवस्था की रचना होती है और उत्पादन प्रणाली से जीवन की सामाजिक व राजनीतिक प्रक्रिया का आधार स्वरूप निर्धारित होता है। इतिहास का विकास एक के बाद दूसरी मज्जिल से होकर गुजरा है और प्रत्येक मज्जिल अथवा युग में एक विशेष प्रकार की उत्पादन व्यवस्था रही है। यह सभी प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक है, परन्तु द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया के पीछे जो आर्थिक शक्तियाँ रही हैं, वे ही वास्तविक हैं और विचारात्मक सम्बन्ध (Ideological Relations) केवल ऊपरी अथवा दिखावटी हैं।

मार्क्स ने अपने द्वन्द्ववाद में गुणात्मक तीव्रगति से परिवर्तन द्वारा क्रांति का आधिपत्य सिद्ध किया। मार्क्स ने बताया कि मात्रात्मक बदलाव से परिवर्तन के स्थान पर गुणात्मक तीव्रगति से परिवर्तन द्वन्द्ववाद की महत्वपूर्ण उपसिद्धि है। आपित वर्ग शर्त शर्त उन्नति नहीं करेगा, वरन् वह क्रांति के रूप में तीव्रगति से परिवर्तन करेगा। क्रांति इस प्रकार पूर्णतया उचित और न्याय संपन्न हो जाती है। मार्क्स पूँजीवाद से मुक्ति पाने और आपित वर्ग के उन्नति की ओर बढ़ने के लिए क्रांति का अतिशाय बनाव देता है। "इसलिए प्रत्येक को नीति में त्रुटि बिना, सुधारक नहीं, क्रांतिकारी होना चाहिये।"

द्वन्द्ववाद द्वारा मार्क्स वर्ग-संघर्ष को अवश्यम्भावी बना देता है। द्वन्द्ववाद प्रकृति के प्रत्येक पदार्थ का अन्तर्निहित विरोध युक्त मानता है। आधुनिक विरोध ही संघर्ष का कारण और उन्नति का मूलधर्म है। स्पष्टतया मार्क्स इसी सिद्धान्त के आधार पर वर्ग संघर्ष को उचित ठहराता है। पूँजीवाद में अन्तर्निहित विरोध सर्वहारा वर्ग का पूँजीपति वर्ग के साथ संघर्ष-रत रहना है। लेबाइन के अनुसार मार्क्स की, "ज्यादा दिसचस्पी इस बात में थी कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को ठोस परिस्थितियों के ऊपर लागू करे, विशेषकर

इस उद्देश्य से कि उसके आधार पर आंतिकारी सर्वहारावर्ग के लिए किसी कार्यक्रम की छोज की जा सके। १८४८ में उसने और एन्जिल्स ने कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में जो समस्त युगों की एक बड़ी आंतिकारी पुस्तिका बन गई है, वर्ग-संघर्ष की अब तक के समस्त समाजों का मूल मंत्र माना।”^१

सार रूप में यह कहा जा सकता है कि मार्क्स के अनुसार द्वन्द्ववादी भौतिकवाद का वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण आर्थिक वर्ग है, विचार नहीं। जिस लक्ष्य की ओर मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद बढ़ रहा है वह एक ऐसे समाज की स्थापना है जिसमें न कोई वर्ग-भेद होगा और न कोई शोषण। यह अंतिम संश्लेषण (*Synthesis*) है जिसमें से ‘प्रतिवाद’ (*Antithesis*) का जन्म नहीं होगा। वर्गहीन समाज की स्थापना के साथ वर्ग-संघर्ष की द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया रुक जाती है।

‘मार्क्स के द्वन्द्ववाद का वर्णन समाप्त करने से पहले हीगल और मार्क्स के द्वन्द्व के अन्तर और साम्य पर कुछ और कह देना उचित होगा, यद्यपि बहुत कुछ पहले ही कहा जा चुका है। यद्यपि हीगल की भांति मार्क्स का दर्शन भी सामाजिक दर्शन था और इसमें विकास की उन प्राकृतिक अवस्थाओं का वर्णन कर दिया गया था जो द्वन्द्वात्मक पद्धति के आन्तरिक घात-प्रतिघात के फलस्वरूप उत्पन्न होती है, तथापि दोनों के विचारों में बड़ा अन्तर था। सेवाइन के शब्दों में—

“हीगल का यह विचार था कि यूरोपीय इतिहास की चरम परिणति जर्मन राष्ट्रों के विकास में हुई है और जर्मनी यूरोप का आध्यात्मिक नेतृत्व ग्रहण करेगा। इसके विपरीत मार्क्स का यह विश्वास था कि सामाजिक इतिहास की चरम परिणति सर्वहारावर्ग के उत्थान के रूप में हुई है और यह वर्ग समाज में महत्वपूर्ण स्थान ग्रहण करेगा। हीगल के समाज-दर्शन में प्रेरक शक्ति एक स्वविकासशील आध्यात्मिक सिद्धान्त है जो अपने को बारी बारी से इतिहास प्रसिद्ध राष्ट्रों के रूप में व्यक्त करता है। इसके विपरीत मार्क्स के दर्शन में यह प्रेरक तत्व वे स्वविकासशील उत्पादनशील शक्तियाँ हैं जो अपने आपको आर्थिक विनरण के बुनियादी ढाँचों में तथा उनसे सम्बद्ध सामाजिक वर्गों में व्यक्त करती हैं। हीगल के लिए प्रगति का तत्त्व राष्ट्रों के संघर्ष में निहित था। मार्क्स के लिए यह तत्व सामाजिक वर्गों के विरोध भाव में निहित था। दोनों व्यक्ति इतिहास के प्रवाह को तर्कमयमत ढंग से आवश्यक मानते थे। उनका विचार था कि यह प्रवाह एक सुनिश्चित योजना के अनुसार संचालित होता है और एक सुनिश्चित लक्ष्य की ओर बढ़ता है।”^२ मार्क्स के दर्शन में हीगल के दर्शन की अपेक्षा विकास के क्रम में हस्तक्षेप करने का अधिक भाव था। “मार्क्स के दर्शन में कार्य करने की भी प्रेरणा थी। यह

१. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७१६-१७

२. “Whereas Hegel had conceived that European history culminates in the rise of the Germanic nations and had looked forward to the advance of Germany to a position of spiritual leadership in European civilization, Marx conceived that history culminates in the rise of the proletariat, as the chief social consequence of a developing capitalism, and

मार्क्स के दर्शन की अपनी प्रेरणा थी। जहाँ हीगल राष्ट्रीय देश भक्ति के भाव के प्रति अपील करता था, वहाँ मार्क्स मजदूरों की वर्ग निष्ठा के प्रति अपील करता था। दोनों ही अवस्थाओं में यह अपील सामुदायिक होती थी। वह स्वायत्त के प्रति नहीं, प्रत्युत निष्ठा के प्रति अपील होती थी। वह अधिकारों के प्रति नहीं प्रत्युत कर्तव्यों के प्रति अपील होती थी। फिर भी वह धार्मिकों की भावनाओं और कर्तव्यों को अपनी ओर खींच सकती थी। इस अपील में मनुष्यों से प्रार्थना की जाती थी कि वे अपनी इच्छा को अपने स्वार्थ को दबा दें और सभ्यता की दुर्निवार यात्रा में अपना उचित स्थान ग्रहण करें। मार्क्स के दर्शन में इस अपील का उद्देश्य मजदूरों को सामाजिक क्रांति की यात्रा समझाना और उन्हें इसके लिए तैयार करना था।¹

मार्क्स ने हीगल के द्वन्द्ववाद के महत्व को मसी-भाति पहिचाना था जैसा कि सेबाइन के समीक्षारमक निम्नलिखित उद्धरणों से स्पष्ट है—

“मार्क्स का मत था कि यद्यपि अनुवाद हीगलवादियों ने हीगल के दर्शन का प्रतिप्रियावादी ढंग से प्रयोग किया है फिर भी वास्तव में हीगल का दर्शन क्रांतिकारी है। हीगल के दर्शन को वास्तविक महत्व देने का एकमात्र उपाय यह है कि उसे क्रांतिकारी दल का बौद्धिक उपकरण बना दिया जाए। हीगल के दर्शन की सबसे क्रांतिकारी विशेषता यह है कि उसमें धर्म की आलोचना की गई है। द्वन्द्वात्मक पद्धति यह सिद्ध करती है कि सभ्यता कथित निरपेक्ष सत्य और परस्पर धार्मिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। वे कुछ सामाजिक फल होते हैं जो किसी समुदाय के लौकिक तथा ऐतिहासिक विकास के दौरान उत्पन्न हो जाते हैं।²

मार्क्स की दृष्टि से द्वन्द्वात्मक पद्धति का पहला उपयोग तो यह था कि उसके आधार पर रुढ़िगत रूप से प्रचारित तथा कथित निरपेक्ष मूल्यों का खण्डन किया जा सकता था और वास्तविक तथा आभासी के बीच हीगल द्वारा प्रतिपादित भेद की स्पष्ट रूप से प्रस्तुत किया जा सकता था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की मौलिकवादी व्याख्या का यह अर्थिप्राय था कि धार्मिक रुढ़ियों और धार्मिक सत्ता के प्रतीकारमक अर्थों से मुक्त हुआ जाय और यह समझा जाय कि

to a dominant
y of history the
i principle that
ions, in Marx's
ctive forces that
mic distribution
ism of history
s a revolutionary
d the course of

struggle between classes built into history as logically necessary, a pattern of stages advancing towards a pre-determined goal”

—Sabine : A History of Political Thought, Chapter XXX, Page 621

धर्म समाज की एक बहुत बड़ी प्रतिक्रियावादी तथा अनुदार शक्ति रही है ।' ¹

“मार्क्स ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति के व्यावहारिक प्रयोग का केवल यही एक निष्कर्ष नहीं निकाला कि धर्म को त्याग दिया जाय । मार्क्स का वह भी विश्वास था कि हीगल ने फ्रेंच क्रांति और मनुष्य के क्रांतिकारी अधिकारों का जिम ढग से दिपेध किया था वह भी द्वन्द्वात्मक पद्धति को ध्यान में रखते हुए सच्चा प्रमाणित होगा क्योंकि ये चीजें भी उसी तरह निरपेक्ष नहीं हो सकती जिस प्रकार कि धार्मिक विश्वास निरपेक्ष नहीं होते । ये चीजें भी विकास की किसी विशिष्ट अवस्था की अभिव्यक्ति होती है चू कि मार्क्स द्वन्द्वात्मक पद्धति को क्रांतिकारी समझता था, इसलिए उसके लिए यह जरूरी था कि वह हीगल की आलोचना की पुनर्व्याख्या करता । आध्यात्मिक राज्य अन्तिम रूप अथवा अन्तिम संश्लेषण नहीं हो सकता । द्वन्द्वात्मक पद्धति के अनुसार यह जरूरी है कि एक उच्चतर स्तर पर राजनैतिक क्रांति के विरोध में सामाजिक क्रांति हो ।” ²

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का मार्क्स का सारांश (Marx's Summary of his Dialectic Materialism)—मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त उसकी अनेक रचनाओं में बिखरा हुआ मिलता है । मार्क्स ने अपने एक अवतरण में अपने निष्कर्षों का सारांश प्रस्तुत किया है जो स्पष्टता और शक्तिमत्ता की दृष्टि से बेजोड़ है । इसे प्रो० सेवाइन ने अपने ग्रंथ ‘राजनीति दर्शन का इतिहास’ में न केवल उद्धृत ही किया है, प्रत्युत उसकी बड़ी ही बिद्वतापूर्ण व्याख्या भी प्रस्तुत की है । यहां मार्क्स के अवतरण और सेवाइन की व्याख्या-दोनों को ही ज्यों का त्यों प्रस्तुत किया जा रहा है—

अवतरण—“मनुष्य सामाजिक उत्पादन का जो कार्य करते हैं उसके दौरान वे आपस में एक निश्चित प्रकार के सम्बन्ध कायम कर लिया करते हैं । इन सम्बन्धों के बिना उनका काम नहीं चल सकता । अतः वे अपरिहार्य होते हैं और मनुष्यों की इच्छा से स्वतन्त्र होते हैं । उत्पादन के ये सम्बन्ध उत्पादन के भौतिक तत्वों के विकास की विशिष्ट अवस्था के अनुरूप हुआ करते हैं । इन उत्पादन के सम्बन्धों के सम्पूर्ण योग से ही समाज का आर्थिक ढांचा बनता है और वही ढांचा असली नींव होता है जिस पर वै धक और राजनीतिक व्यवस्थाओं का निर्माण होता है और इसी ढांचे के अनुरूप मनुष्यों की सामाजिक चेतना के निश्चिन रूप हुआ करते हैं । भौतिक जीवन में उत्पादन की जो पद्धति होती है, उमी से जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक प्रक्रियाओं का सामान्य रूप निर्धारित होता है । मनुष्यों का जीवन उनकी चेतना से निमित और निर्धारित नहीं होता, बल्कि उनके सामाजिक जीवन से उनकी चेतना बनती है । समाज के विकास में एक ऐसी अवस्था आ जाती है जबकि उत्पादन के भौतिक तत्वों और विद्यमान उत्पादन के सम्बन्धों—अर्थात् सम्पत्ति विषयक सम्बन्धों जिनके अन्तर्गत वे तत्व पहले से कार्य करते आए हैं—के बीच संघर्ष उठ खड़ा होता है । दूसरे

1. वही, पृष्ठ ७०६

2. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७१—११

शब्दों में ये सम्बन्ध उत्पादन के तत्वों के विकास में बाधा डालने लगते हैं। तब सामाजिक क्रांति का युग आरम्भ होता है। इस प्रकार, प्राथमिक नींव के बदलने से सम्पूर्ण व्यवस्था शीघ्र ही बदल जाती है। इस परिवर्तन पर विचार करते समय उत्पादन की प्राथमिक परिस्थितियों का भौतिक परिवर्तन जो प्राकृतिक विज्ञान की परिशुद्धता के साथ निर्धारित हो सकता है, और धार्मिक, राजनीतिक, धार्मिक, सौंदर्य सम्बन्धी तथा दार्शनिक सत्त्व में वैचारिक रूप। जिनमें आदमी इस सघर्ष को समझने लगता है और उनसे जूझता है के परिवर्तन के बीच सदैव ही भेद रखना चाहिये किन्तु स्मरण रखना चाहिये कि कोई सामाजिक व्यवस्था तब तक विलुप्त नहीं होती, जब तक कि उत्पादन के तत्व, जिनके लिये उसके मोनर गुणावग होती है, पूर्ण तथा विकसित नही हो जाते और उत्पादन के नए, उच्चतर सम्बन्ध तब तक प्रकट नहीं होने जब तक कि पुराने समाज की कोख में ही उनके अस्तित्व के लिये आवश्यक भौतिक परिस्थितियाँ परिपक्व नहीं हो जाती। इसलिये, मनुष्य जाति उन्ही समस्याओं को अपने हाथों में लती है जिन्हें कि वह हल कर सकती है बल्कि अधिक ध्यान से देखने पर हमें पता लगेगा कि कोई समस्या उत्पत्ती ही तब है जबकि उसके हल करने के लिये आवश्यक परिस्थितियाँ उत्पन्न हो चुकती हैं अथवा कम उत्पन्न होने लगती हैं।"

मावस के इस अवतरण को व्याख्या सेवान्न ने इन शब्दों में प्रकट की है—

मावस ने उपर्युक्त अवतरण में सांस्कृतिक विकास के विषय में जो सिद्धांत प्रस्तुत किया है, उसमें चार मुख्य बातें हैं। प्रथम यह विभिन्न अवस्थाओं का अनुक्रम है। इनमें से प्रत्येक अवस्था में वस्तुओं के उत्पादन और विनिमय की एक विशिष्ट व्यवस्था हुमा करती है। उत्पादन शक्तियों की यह व्यवस्था अपनी विशिष्ट और उपयुक्त विचारधारा का निर्माण करती है। इस विचारधारा में विधि और राजनीति तो शामिल हैं ही सम्मति के तथाकथित आध्यात्मिक तत्व भी शामिल हैं जैसे कि आचार धर्म, कला और दर्शन एक आदर्श प्रतिमान के रूप में प्रत्येक अवस्था पूर्ण और व्यवस्थित होती है। वह एक समवित्त इकाई होती है जिसमें वैचारिक तत्व उत्पादन की शक्तियों के साथ रच पच जाते हैं। वास्तविक व्यवहार में उदाहरण के लिए कैपिटल के विवरणात्मक और ऐतिहासिक अध्यायो में मावस ने अपने सिद्धान्त की तार्किक कठोरता को कम कर दिया है। उत्पादन की शक्तियाँ एवं ही समय में विभिन्न दशों में विभिन्न रीति से कार्य करती हैं। व एक ही दश के विभिन्न उद्योगों में विभिन्न रूपों में होती है। उनमें पुरानी व्यवस्था के स्मारक और नई के अंकुर होने हैं। फलतः एक ही अवस्था के विभिन्न स्तरों की विभिन्न विचारधाराएँ होती हैं। दूसरे, सम्पूर्ण प्रक्रिया ॥ दार्शनिक है। उत्पादन की नयी विकासशील प्रक्रिया तथा पुरानी प्रक्रिया के बीच जो आंतरिक सघर्ष हुना है वही इसकी प्रेरक शक्ति होती है। उत्पादन की नयी पद्धति अपने को एक विरोधी वैचारिक वातावरण में पाती है। नयी उत्पादन पद्धति के विकास के लिए यह आवश्यक होता है कि पुरानी वैचारिक पद्धति नष्ट हो जाए। पुरानी पद्धति की विचारधारा नयी पद्धति का अधिकाधिक बहिष्कार करती है। इसके परिणामस्वरूप आन्तरिक

विचार और तनाव यहां तक बढ़ जाते हैं कि वे टूटने लगते हैं। उत्पादन की नयी व्यवस्था के अनुरूप ही एक नया सामाजिक वर्ग पैदा हो जाता है और उसकी अपनी सामाजिक स्थिति के अनुसार एक नयी विचारधारा होती है। इस नयी विचारधारा का पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। विकास का सामान्य क्रम यही रहता है। उत्पादन की नयी व्यवस्था के अनुरूप ही एक नयी विचारधारा बनती है, उसका पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। इस संघर्ष के परिणामस्वरूप एक अन्य विचारधारा का उदय होता है और यह क्रम चलता रहता है। तीसरे, उत्पादन की पद्धति-वस्तुओं के उत्पादन का और उनका वितरण करने की पद्धति वैचारिक निष्कर्षों की तुलना में सदैव महत्वपूर्ण होती है। भौतिक अथवा आर्थिक शक्तियां सदैव वास्तविक अथवा सारवान होती हैं। इसके विपरीत वैचारिक सम्बन्ध सदैव प्रतीयमान अथवा संघटनापरक होते हैं। इसका अभिप्राय यह नहीं होता कि वैचारिक सम्बन्धों का अस्तित्व नहीं होता अथवा वे वास्तविकता पर कोई प्रभाव नहीं डालते। तथापि, उनका पारस्परिक सम्बन्ध आध्यात्मिक होता है, केवल कार्य कारण सम्बन्धी नहीं। यह भेद वही है जो हीगेल की शब्दावली में वास्तविकता अथवा महत्ता की श्रेणियों के बीच होता है। अन्तर सिर्फ यह है कि मार्क्स वैचारिक तत्वों की नहीं, प्रत्युत भौतिक तत्वों को ही सारवान मानता है। चौथे, द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया प्रस्फुटित होने की आन्तरिक प्रक्रिया है। समाज की उत्पादन शक्तियां पहले पूरी तरह विकसित हो जाती हैं। इसके बाद ही उनमें द्वन्द्वात्मक परिवर्तन होता है। चूंकि विचार सम्बन्धी ऊपरी रचना अन्तरंग आध्यात्मिक तत्व के आन्तरिक विकास को ही प्रकट करती है, अतः चेतना के ऊपरी घरातल पर जो समस्या मान्य पड़ती है उसका चेतना की और परतें खोलने पर सदैव ही समाधान संभव है। स्पष्ट है कि इस आध्यात्मिक निष्कर्ष का कोई व्यावहारिक प्रमाण नहीं मिलता।”

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना (Criticism of Dialectical Materialism)—मार्क्स का सम्पूर्ण दर्शन यद्यपि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद रूपी प्रमुखतम स्तम्भ पर आश्रित है, तथापि मार्क्स ने इस सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट रूप से कहीं भी व्यक्त नहीं किया है। मार्क्स का द्वन्द्ववाद गम्भीर आलोचनाओं का पात्र रहा है। इसकी आलोचना में प्रायः निम्न-लिखित तर्क प्रस्तुत किये गये हैं—

(१) वेपर का कहना है कि ‘द्वन्द्ववाद की धारणा अत्यन्त गूढ़ एवं अस्पष्ट है। इसको मार्क्स ने कहीं भी स्पष्ट नहीं किया है।’¹ उसने यह सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं किया है कि पदार्थ किस प्रकार गतिशील होता है। लेनिन ने इस विषय में विचार प्रकट करते हुए कहा है कि हीगेल के आदर्शवाद का अध्ययन किये बिना मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को नहीं समझा जा सकता। वस्तुतः मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद अत्यन्त ही रहस्यमय दिखाई देता है। एन्जिल्स तथा अन्य बड़े साम्यवादी लेखक अपनी रचनाओं

मे इसे घट्यधिक महत्वपूर्ण दशति है तथा सभी स्थानों पर इसे लागू करने का प्रयत्न करते हैं, लेकिन विस्तृत रूप में वे उसकी विवेचना नहीं करते।

(२) सामान्य रूप से यह माना जा सकता है कि सर्घ्य मानवी विषयों में एक महत्वपूर्ण भाग बढ़ा करता है किन्तु उसे एक विश्व-व्यापी कानून मानना अथवा ऐतिहासिक विकास में उसे चालक शक्ति का 'श्रेय देना' न उपयुक्त ही है और न आवश्यक ही। केम्ब्रिज के अनुसार 'अद्यपि द्वन्द्ववाद हमें मानव विकास के इतिहास में मूल्यवान् जातियों का दिग्दर्शन कराता है, लेकिन भावम का यह दावा स्वीकार नहीं किया जा सकता कि सत्य का अनुसरण करने के लिये यही एकमात्र पद्धति है।' केवल एक पक्का भावसंवादी ही गेहूँ के दाने के प्रस्फुटित होने, उसमें छण्डल उगने और अन्न में गेहूँ पैदा होने में द्वन्द्ववाद की नीड़ा के दर्शन कर सकता है। प्रस्फुटन को वह दाने का निषेध, और दाने की उत्पत्ति का वह 'निषेध का निषेध' समझता है। लेकिन एक सामान्य व्यक्ति के लिये गेहूँ के पौधे के विकास में अथवा ऐसी ही किसी अन्य घटना में न तो सर्घ्य है, और न विरोध तथा इसीलिये न कोई द्वन्द्व। ऐसी घटनाओं को बिना द्वन्द्व की सहायता के भी सभी प्रकार समझा जा सकता है।

(३) भावसं ने अपने द्वन्द्ववाद में शक्तियों का आधार भौतिकवाद को रखा है। किन्तु ससार का विकास आर्थिक शक्तियाँ (*Productive Forces*) ही हैं, यह कैसे मान लिया जाय। यह सही है कि प्राधुनिक युग में विकास की गति भौतिकता की ओर अधिक है लेकिन सावकालिक विकास को ध्यान में रखने में विदित होगा कि मनुष्य का उद्देश्य सर्वत्र केवल मात्र भौतिक समृद्धि ही नहीं रहा है। हीगल ने इन शक्तियों को प्राध्यात्मिक माना है और यह बताया है कि द्वन्द्ववाद के द्वारा ससार का विकास भौतिकता से प्राध्यात्मिकता की ओर हो रहा है। भावसं ने हीगल के द्वन्द्ववाद की अपनात हुए प्राध्यात्मिकता के स्थान पर भौतिकता का परिवर्तन कर दिया है, किन्तु यह कभी नहीं बताया कि 'प्राध्यात्मिक शक्तियाँ' (*Spiritual forces*) के स्थान पर 'आर्थिक शक्तियाँ' (*Productive forces*) कैसे अधिक सही है। केवल मात्र यह कह देने से तार्किक समति नहीं हो जाती कि हीगल गलत था उसका सिद्धान्त सिर के बल खड़ा था। इस सम्भावना से इनकार नहीं किया जा सकता कि विश्व के भौतिकवादी विकास का सब एक बार पुन आदर्शवाद अथवा प्राध्यात्मवाद की ओर उन्मुख हो जाय। वर्तमान इतिहास के दार्शनिक इस सम्भावना में सहमत हैं।

"टूबायनबी, स्पेंगलर, सोरोकिन और भारत के श्री भरविद ने द्वन्द्ववाद में आगे खोज की है और ये चारों ही इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि

1. :

संसार का आधुनिक भौतिकवाद उन तीन या चार तत्वों में से एक है जो एक वृत्त में घूमते हैं। मारोकिन इन्हें 'Super System' कहता है जिसके अनुसार विचारवाद (Ideative), आदर्शवाद (Idealistic) और विना-सितावाद (Sensate) के युग लगातार एक वृत्त में घूमते रहते हैं। जब एक तत्व सामने आता है तो बाकी के दो पीछे चले जाते हैं पर रहते तीनों हैं। बारी-बारी से प्रत्येक के प्राबल्य का युग आता रहता है और विकास तीनों के योग का परिणाम है। प्राचीन भारत के सांख्य-दर्शन में, जो द्वन्द्ववाद का सबसे प्राचीन सिद्धान्त है, इन तीनों को सत, रज, तम से व्यक्त किया गया है और इन्हीं के आधार पर भारतीय दर्शन में अभी तक चतुर्युग सिद्धान्त की मान्यता है। श्री अरविंद की सृष्टि के विकास में चार तत्वों की खोज इसी आधार पर भी है—वे हैं आत्मिक तत्व, मानसिक तत्व, प्राणिक तत्व और भौतिक तत्व (Spirit, Mind, Life and Matter)। ये चारों तत्व बार-बार चक्कर काटते हुए द्वन्द्वात्मक गति से आगे बढ़ते हैं और विकास की गति एक रेन के पहिये की भांति है जो अपने स्थान में भी चक्कर काटती है और आगे बढ़ती है। जिस प्रकार मार्क्स ने संसार के विकास हेतु भौतिकता का विकास माना है और हीगल ने आध्यात्मिकता का विकास माना है श्री अरविंद ने चारों तत्वों का विकास मूल-प्रकृति का उद्देश्य माना है। ये चारों ही तत्व भागवत् तत्व हैं और पूर्णत्व की अवस्था वह है जिसमें इन चारों का सामन्जस्य होगा, साथ ही आत्मिक तत्व की प्रधानता होगी। भौतिकता तो केवल एक अस्थायी अवस्था है जिसमें भौतिकता का अधिक विकास हो रहा है। इसके बाद आत्मिक युग आयेगा और तब उसका अधिक विकास दिखाई पड़ेगा।

(४) मार्क्स की मान्यता है कि पदार्थ चेतना युक्त नहीं होता अपितु एक आन्तरिक आवश्यकता के कारण स्वयं ही उसका विकास होता है और वह अपने विरोधों को जन्म देता है। किन्तु मार्क्स की यह मान्यता ठीक नहीं है। यह नहीं कहा जा सकता कि पदार्थ अपनी चेतना के कारण अपने विरोधी तत्व को जन्म दे सकता है। वास्तविकता यह है कि पदार्थ में परिवर्तन बाह्य शक्तियों के द्वारा किये जाते हैं। एक विशेष परिस्थिति के अभाव में न तो गेहूँ का बीज पौधे में परिवर्तित हो सकता है और न पौधा अन्य बीजों में।—इसके अतिरिक्त एक पत्थर सदा पत्थर ही रहता है। अन्तर्निहित गतिशीलता के कारण उसका परिवर्तन क्यों नहीं होता? और यदि एक मिनट के लिए यह मान भी लिया कि पदार्थों में परिवर्तन आन्तरिक गतिशीलता के कारण होता है तो भी यह मानने का कोई कारण नहीं दिखाई देता कि यह विकास विरोधी तत्वों में संघर्ष के द्वारा होता है। केरियूहण्ट ने इस सम्बन्ध में आलोचना में ये शब्द लिखे हैं—

‘द्वन्द्ववाद के मार्क्सवादी रूप के विरुद्ध एक गम्भीर आपत्ति उठाई जा सकती है। द्वन्द्ववाद को विरोधी तत्वों के बीच संघर्ष के द्वारा विचारों के विकास पर लागू करना उचित है, और हीगल उस विकास की एक बुद्धि-संगत व्याख्या देता है। तथापि, यद्यपि द्वन्द्ववादी भौतिकवाद के भौतिक जगत में कुछ विरोधों के दृष्टान्त केवल एकदम मनमाने हैं, परन्तु यदि वे ऐसे न भी होते तो फिर भी यह तो एक रहस्य ही बना रहता है कि भौतिक

जगत में वे दिखाई क्यों न पड़ने चाहिये । दृढ़वादी भौतिकवाद वास्तव में यह कहता है कि पदार्थ, पदार्थ है किन्तु उसका विकास विचारों की भाँति होता है । जबकि हम यह तो देख सकते हैं कि विचार उस प्रकार विकसित क्यों होते हैं जिस प्रकार कि वे होते हैं जैसा कि, उदाहरण के लिये, वाद-विवाद में, हम किसी ऐसे कारण की कल्पना नहीं कर सकते कि भौतिक वस्तुओं को भी उसी ढंग से विकसित क्यों होना चाहिए ।”^१

(५) एंगेल्स ने कहा है कि ‘भौतिकवादी सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य परिस्थितियों और शिष्टा के अनुसार’ बनता है, इस प्रकार मनुष्य में परिवर्तन परिस्थितियों में परिवर्तन के कारण होते हैं ।” किन्तु इस कथन की आलोचना करते हुए माक्स लिखता है कि—‘एंगेल्स यह भूल जाता है कि परिस्थितियाँ मनुष्य के द्वारा ही बदली जाती हैं ।’ आगे माक्स कहता है कि “मनुष्य अपने इतिहास का स्वयं निर्माण करता है यद्यपि वह ऐसा स्वयं की चुनौती हुई परिस्थितियों के द्वारा नहीं करता ।” इस प्रकार हम देखते हैं कि माक्स ने यद्यपि अपने दृढ़वादी भौतिकवाद का प्रतिपादन किया है, किन्तु वह स्वयं इन विरोधी विचारों के मध्य भटक गया है कि मनुष्य परिस्थितियों का निर्माण करता है अथवा परिस्थितियाँ मनुष्य का निर्माण करती हैं ।

(६) माक्स के दृढ़वाद में विकास की शक्ति एंगेल्स की और जाति ही विकास का हेतु है । जाति यदि कृत्रिम तरीकों से भी लाई जाय तो भी समाज अपनी उच्चावस्था को प्राप्त करेगा । अन्तिम के अनुसार संघर्ष की शक्तियों को एक बार पहिचान करने के बाद उसे तीव्र करके उस जाति का जिसे आने में हजारों वर्ष लग सकते हैं, कुछ ही वर्षों में लाया जा सकता है । इस तरह समाज की उच्चतर अवस्था के लिए जाति की चरम सीमा को आवश्यक मानने का परिणाम शक्ति और हिंसा का अनिवार्य प्रयोग है । किन्तु जाति अनिवार्य हो ऐसी बात नहीं है । “प्रतिवाद” (*Antithesis*) की शक्ति पहिचान कर उसका निराकरण करते रहना और ‘वाद’ (*Thesis*) की शक्ति का बराबर आवाहन करते रहने से ‘संश्लेषण’ (*Synthesis*) की अवस्था

1. “The Marxian version of dialectic is indeed open to a

development Yet, although dialectical materialism can point to something analogous to contradiction in the material world, not only are those analogies altogether false, but even if they were true, the material world should still remain a world of contradictions. Only while we can find no example in discussion, there is no conceivable reason why material things should develop in the same way

—Crew Hunt : *Theory and Practice of Communism*,

स्वतः आ सकती है—ऐसा श्री अरविंद का विचार है। उन्होंने संसार के विकास को दो भागों में बांटा है—अचेतन और सचेतन। मनुष्य के नीचे तक का विकास अचेतन है क्योंकि अन्य प्राणी आत्मा के रहस्य से अपरिचित होते हैं। “इसलिए अचेतन वस्था में प्रकृति की द्वन्द्वात्मक परिधि में वेजाने वे घूमते हैं।” किन्तु मनुष्य अपना आत्मा और विकास के रहस्य से परिचित है, अतः उसके विकास के लिये क्रांति जरूरी नहीं है। उसके लिये तो आवश्यक यह है कि वह इस क्रांति का निराकरण करते हुये आत्मिक शक्ति को स्वयं में परिमार्जित करे। “इसी प्रकार सामाजिक जीवन में ‘एकता में अनेकता’ और ‘अनेकता में एकता’ के सिद्धान्त के अनुसार इस क्रांति को बचाकर समाज सचेतन अवस्था में आगे बढ़ सकता है। क्रांति विकास का साधन नहीं है बल्कि प्राणी की अचेतना के कारण वह प्रकृति की ‘निर्दय आवश्यकता’ (*Cruel Necessity*) है और उससे बचा जा सकता है।”

मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना के प्रसंग में यह नहीं भूल जाना चाहिये कि मार्क्स का अनुराग द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद में एक दर्शन प्रणाली के रूप में न था। उसने इसका केवल इसलिए उपयोग किया क्योंकि उसे अपने कार्यक्रम को प्रस्तुत करने के लिये यह सुविधाजनक मालूम हुआ। उसने इसे अपनाया, लेकिन हीगल की प्रणाली में विद्यमान आदर्शवाद के रूप का परित्याग कर दिया क्योंकि आदर्शवाद के प्रति उसे कोई लगाव न था।

इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या

[Materialistic Interpretation of History]

मार्क्स का द्वितीय महत्वपूर्ण सिद्धान्त इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या है। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की सहायता से अपने समाजवाद को एक वैज्ञानिक निश्चयात्मकता प्रदान की और उसका प्रयोग ऐतिहासिक व सामाजिक विकास की व्याख्या करने के लिये किया। इतिहास की द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद द्वारा व्याख्या को उसने ‘ऐतिहासिक भौतिकवाद’ (*Historical Materialism*) या ‘इतिहास की भौतिक व्याख्या’ (*Materialistic Interpretation of History*) नाम दिया।

मार्क्स द्वारा अपने इस सिद्धान्त के नामकरण पर विचार करते हुये प्रो० वेपर ने कहा है कि, “इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने जो बात कही है, उसके लिये यह नाम अमूर्ण है। इस सिद्धान्त को भौतिकवाद नहीं कहा जा सकता, क्योंकि भौतिक शब्द का अर्थ चेतनाहीन पदार्थ से होता है जबकि इस सिद्धान्त में मार्क्स चेतनाहीन पदार्थ की कोई बात नहीं करता। इस सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने सामाजिक परिवर्तन की बात करते हुए कहा है कि यह परिवर्तन आर्थिक कारणों से होता है। अतः मार्क्स के सिद्धान्त का नाम इतिहास की आर्थिक व्याख्या’ (*Economic Interpretation of History*) होना चाहिये।” वस्तुतः ‘इतिहास की आर्थिक व्याख्या’ नामकरण ही अधिक उपयुक्त है क्योंकि मार्क्स के अनुसार भौतिक वस्तुएं जो इतिहास के विकास में निर्णायक तत्व हैं, वास्तव में उत्पादन शक्तियां हैं। मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का मुख्य तत्व है ‘आर्थिक नियतिवाद’ (*Economic Determinism*) अर्थात् मनुष्य जो कुछ

भी करता है उसका निर्माण प्रायिक या भौतिक कार्यों के द्वारा होता है। मनुष्य पूर्णरूप से प्रायिक शक्तियों का दास है। उत्पादन की शक्तियों में तीन चीज सम्मिलित हैं—(१) प्राकृतिक साधन प्रकृति भूमि, जलवायु, भूमि की उबरी शक्ति, सनिज पदार्थ, जल, विद्युत् शक्ति, आदि; (२) मशीन, यंत्र एवं मशीन से विरासत में मिली हुई उत्पादन कला; तथा (३) युग विशेष में मनुष्यों के मानसिक तथा नैतिक गुण। सम्प्रदाय के विकास के साथ-साथ मानव बुद्धि से उत्पन्न मशीन, यंत्र और उत्पादन कला मनुष्य को प्रकृति पर विजय दिलाने में अधिकारिक माय नेते हैं। इन्हें भौतिक वस्तुओं के नाम से सम्बोधित करना और यह विचार रखना कि ऐतिहासिक प्रवाह के निश्चय में मनुष्य का कोई भग्न नहीं होता, माया का अनुचित प्रयोग है। सम्भवतः मार्क्स ने 'इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या' नाम इसीलिये अपनाया होगा क्योंकि वह ऐतिहासिक विज्ञान की अपनी धारणा को हीगेनियन धारणा से अधिकारिक भिन्न रखना चाहता था। हीगेनियन व्याख्या 'आदर्शवादी' थी, जबकि मार्क्स अपनी व्याख्या को 'भौतिकवादी' सिद्ध करना चाहता था। इसी विचार का परिणाम यह हुआ कि जबकि मार्क्स अपने सिद्धान्त को द्वैतवादी (Dualistic) आधार पर आधारित करना चाहता था कि ऐतिहासिक विकास मानव बुद्धि और भौतिक पर्यावरण के एक दूसरे पर क्रिया-प्रतिक्रिया का फल है, उसने ऐसी शब्दावली रख दी जिससे यह भ्रम पैदा हो गया कि उनके अनुसार मानव इतिहास की रूपरेखा को केवल भौतिक पर्यावरण ही निर्धारित करता है (Human history is shaped and moulded by the physical environment alone)। एन्ग्रिल्स ने इस स्थिति को यह कह कर और भी बिगाड़ दिया कि मानव-मानस (The mind of man) भौतिक विश्व का ही एक भाग है क्योंकि वह भौतिक वस्तुओं पर केवल शरीर द्वारा ही क्रिया कर सकता है।

सिद्धान्त की व्याख्या—मार्क्स, पूंजीवादी समाज कैसे सगठित हुआ, इसकी खोज करना है। इसका स्पष्टीकरण उसे इतिहास में मिलता है और वह अपने इस सिद्धान्त को इतिहास की भौतिकवादी धारणा या व्याख्या का नाम देता है जिसके अनुसार समस्त ऐतिहासिक घटनाओं की, जीवन की, भौतिक घटनाओं की दृष्टि से व्याख्या की जा सकती है। मार्क्स कहता है, "बैध सम्बन्धों और साथ साथ राज्य के रूपों को न तो स्वतः उनके द्वारा समझा जा सकता है, न ही मानव भस्तिष्क की सामान्य प्रवृत्ति द्वारा उनकी व्याख्या की जा सकती है, बल्कि वह तो जीवन की भौतिक घटनाओं के मूल में स्थित होती हैं..." भौतिक जीवन में उत्पादन की विधि जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक विधियों के सामान्य स्वरूप का निश्चय करती है। मनुष्यों की चेतना उनके अस्तित्व का निश्चय नहीं करती है, प्रत्युत उनका सामाजिक अस्तित्व उनकी चेतना का निश्चय करता है।" प्रत्येक देश की राजनीतिक संस्थाएँ उसकी सामाजिक व्यवस्था, उसके व्यापार और उद्योग, कला और दार्शनिक, और रीतिरिवाज, आचरण, परम्पराएँ, नियम, धर्म तथा नैतिकता, मार्क्स के अनुसार जीवन की भौतिक घटनाओं द्वारा प्रभावित रूप धारण करती हैं। जीवन की भौतिक घटनाओं से उसका आचार वातावरण, उत्पादन, वितरण और विनिमय से है, और उनमें भी उत्पादन सर्वाधिक

महत्वपूर्ण है। इस सिद्धान्त के अनुसार सामाजिक और राजनीतिक क्रांतियाँ जीवन की भौतिक आवश्यकताओं के कारण अर्थात् उत्पादन तथा वितरण के तरीकों में परिवर्तन के कारण होती हैं, सत्य तथा न्याय के अमूर्त विचारों या भगवान की इच्छा के कारण नहीं। उनके कारण उनके युग की आर्थिक व्यवस्था में पाये जा सकते हैं, उनके दर्शन में नहीं। वस्तुनः “आर्थिक उत्पादन के प्रत्येक चरण के अनुक्रम में एक समुचित राजनीतिक रूप और समुचित वर्ग का आकार है।” इसलिये, मार्क्स का दर्शन इतिहास-सिद्धान्त है जो विकास के स्वामाविक रूप को उपस्थित करता है।

मार्क्स अपने सिद्धान्त को विशेषतः दो क्रांतियों पर लागू करता है, एक तो भूतकाल की, और दूसरी भविष्य की। भूतकाल की क्रांति सामन्तवादियों के विरुद्ध बुर्जुआवादियों की थी, और मार्क्स के अनुसार यह फ्रांस की क्रांति में दिखाई दी। मार्क्स जिस भावी क्रांति की भविष्यवाणी करता है, वह बुर्जुओं के विरुद्ध सर्वहारा वर्ग की होगी। “यह क्रांति समाजवादी कॉमनवेल्थ (*Socialist Commonwealth*) की स्थापना करेगी।” जिन शस्त्रों से बुर्जुआवादियों ने सामन्तवाद को घराशयी किया था, वही अब बुर्जुओं के विरुद्ध प्रयुक्त होने लग गये हैं। “न केवल यह कि बुर्जुआवाद ने उन शस्त्रों का निर्माण किया है जो कि उसकी मृत्यु का कारण होंगे, प्रत्युत उसने उन मनुष्यों को भी उत्पन्न किया है, जो उन शस्त्रों का प्रयोग करेंगे—अर्थात् आधुनिक श्रमिक वर्ग या सर्वहारा वर्ग का भी बुर्जुआवर्ग ही जन्मदाता है।”

मार्क्स ने इतिहास की जो भौतिकवादी व्याख्या प्रस्तुत की है, उसका विश्लेषणात्मक विवरण निम्नलिखित विभिन्न लघु शीर्षकों के अन्तर्गत किया जाना सुगमता की दृष्टि से उचित होगा—

(i) भोजन की आवश्यकता—मार्क्स अपने ऐतिहासिक भौतिकवाद का आरम्भ इस सामान्य सत्य से करता है कि “मनुष्य के जीवित रहने के लिये भोजन की आवश्यकता है।” मार्क्स यह मानकर चलता है कि व्यक्ति को जीवित रहने के लिए भोजन प्राप्त करना चाहिये और इसीलिये मनुष्य का जीवन बहुत कुछ इस तथ्य पर निर्भर रहता है कि वह किस प्रकार उन वस्तुओं का उत्पादन करे जिन्हें वह प्रकृति से चाहता है। इस तरह उसके मत में समस्त मानवीय क्रियाकलापों की आधारशिला उत्पादन प्रणाली है। मनुष्य का अस्तित्व ही इस बात पर निर्भर करता है कि वह प्रकृति से अपने लिये आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन करने में कहां तक सफल है।

(ii) उत्पादन की शक्तियाँ—प्रश्न यह है कि जब मनुष्य को सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तनों के निर्णायक कारकों की खोज जीवन की भौतिक स्थितियों में करनी चाहिये, न कि परमात्मा या विश्वात्मा की क्रीड़ाओं अथवा शाश्वत सत्य और न्याय की अमूर्त धारणाओं में, तो फिर जीवन की भौतिक वस्तुओं से मार्क्स का आशय क्या है। वे भौतिक वस्तुयें जिन्हें मार्क्स ऐतिहासिक विकास के क्रियाशील निर्णायक मानता है ‘उत्पादन की शक्तियाँ’ हैं जिनका विश्लेषण पहले किया जा चुका है। मार्क्स के अनुसार मानव और सामाजिक इतिहास को निर्धारित करनेवाली ये शक्तियाँ आर्थिक हैं, सांस्कृतिक अथवा राजनीतिक नहीं। किसी युग की वैधानिक और राजनैतिक संस्थाएँ

व मस्कृति उत्पादन के साधनों की उत्पत्ति हैं। मार्क्स के ये शब्द कि "जीवन के भौतिक साधनों के उत्पादन की पद्धति सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन की सम्पूर्ण प्रक्रिया की स्थिति निर्धारित करती है। मनुष्यों की चेतना उनके अस्तित्व को निर्धारित नहीं करनी बल्कि इसके विपरीत उनकी सामाजिक स्थिति उनकी चेतना को निर्धारित करती है" इस सार अथवा तत्त्व को व्यक्त करते हैं कि धार्मिक कारक अर्थात् उत्पादन की शक्तियाँ ही घनत समस्त वस्तुओं का निर्धारण करनी हैं। इन्हीं से न केवल सामाजिक ढांचा बल्कि धार्मिक विश्वासों और दर्शनों की रूपरेखा का भी निश्चय होता है। मार्क्स के अनुसार यह विश्वास स्वाभाविक है और अभ्यपूर्ण है कि शाश्वत सत्य, न्याय, प्रेम, मानवता, दानशीलता आदि अमूर्त धारणायें सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तन लाती हैं। सचाई केवल यही है कि उत्पादन की शक्तियाँ उत्पादन के सम्बन्धों को स्वरूप प्रदान करती हैं और उत्पादन के सम्बन्धों पर सामाजिक संस्थाओं व दर्शनों का ढांचा खड़ा होता है। फ्रीडरिक एन्गल्स के शब्दों में, "इतिहास के प्रत्येक काल में धार्मिक उत्पादन और विनिमय की पद्धति तथा सदैव जनित सामाजिक संगठन यह आधार बनाते हैं जिसके ऊपर उसका निर्माण होता है और केवल जिसके द्वारा ही उस युग के राजनीतिक और बौद्धिक जीवन की व्याख्या की जा सकती है।"¹ इतिहास में ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है जो यह बताते हैं कि एक युग में उत्पादन और वितरण की प्रणाली में परिवर्तन होने से उसी के अनुरूप सामाजिक, राजनीतिक और धार्मिक संस्थाओं में भी परिवर्तन हुए हैं।

धार्मिक कारकों में 'सामाजिक परिवर्तन का चालक मिडलमन' बताते हुए मार्क्स 'उत्पादन की शक्तियों' (*Productive forces*) और 'उत्पादन के सम्बन्धों' (*Relations of Production*) में विभेद करता है। उत्पादन की शक्तियों में प्राकृतिक साधन मशीन तथा औजार, उत्पादन कला और मनुष्यों की मानसिक तथा नैतिक शक्तें सम्मिलित हैं जिन्हे आधुनिक माप में मात्रिक तथा वैज्ञानिक ज्ञान कहा जा सकता है। इन 'उत्पादन की शक्तियों' के आधार पर सामाजिक और राजनीतिक ढांचा खड़ा किया जाता है। यह सामाजिक और राजनीतिक ढांचा मनुष्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को निश्चित करता है और इन्हीं पारस्परिक सम्बन्धों को मार्क्स ने 'उत्पादन के सम्बन्ध' कह कर पुकारा है। प्रो० एबिन्स्टाइन (*Prof Ebenstein*) ने अपने ग्रन्थ '*Today's Ism*' में यह सुझाव दिया है कि इन उत्पादन के सम्बन्धों को 'सामाजिक संस्थाएँ' (*Social Institutions*) कहा जाना चाहिये।

(iii) परिवर्तनशील उत्पादन शक्तियों का सामाजिक सम्बन्धों पर प्रभाव—मार्क्स के शब्दों में—“जीवन के भौतिक साधनों की उत्पादन पद्धति, सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन की सम्पूर्ण प्रक्रिया निर्धारित करती

1 "In every historical epoch the prevailing mode of economic production determines the general character of the social, political and intellectual life of the epoch."
- Friedrich Engels

है।' निरन्तर परिवर्तित होती रहनेवाली उत्पादन और उत्पादन शक्तियाँ सामाजिक सम्बन्धों में भी परिवर्तन लाती हैं। यही कारण है कि "हस्त-चालित यन्त्रों के युग में हमें सामान्यवादी समाज मिलता है और वाष्पचालित यन्त्रों के युग में औद्योगिक पूँजीवादी समाज स्थापित होता है।" इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ हीगल प्रकृति में समस्त परिवर्तनों के पीछे आत्मा का ही प्रमुख शक्ति मानता था वहाँ मार्क्स के अनुसार सामाजिक संगठन का एक रूप से दूसरे रूप में परिवर्तन उत्पादन के साधनों के अनुसार होता है।

मार्क्स का विश्वास है कि उत्पादन एवं उत्पादन शक्तियों का विकास समानांतर चलता है और कृत्रिम साधनों द्वारा इस विकास को रोकने का प्रयत्न करने पर स्वामाविक रूप से संकट उत्पन्न हो जाने का भय रहता है। इस प्रकार का संकट पूँजीवाद में उत्पन्न होता रहता है क्योंकि जब उत्पादन लोगों की क्रय शक्ति से अधिक हो जाता है तो लाभ की कोई आशा न रहने के कारण पूँजीपति बने बनावे माल को नष्ट कर देते हैं और मजदूरों को पैसा देकर पुनः माल उत्पन्न करवाते हैं व उसे बड़े अधिक दामों पर बेचते हैं। मार्क्स की मान्यता है कि ऐसा संकट समाजवादी व्यवस्था में उत्पन्न नहीं होता क्योंकि इस व्यवस्था में उत्पादन लाभ के लिए नहीं बल्कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के हेतु होता है।

(iv) उत्पादन व उत्पादन शक्ति के विकास की द्वन्द्ववाद से प्राप्ति - मार्क्स कहता है कि उत्पादन और उत्पादन शक्ति के विकास का एक निश्चित नियम है जिसकी प्राप्ति द्वन्द्ववाद से हो सकती है। उत्पादन की अवस्थाओं में परिवर्तन तब तक चलता रहता है जब तक कि उत्पादन की सर्वश्रेष्ठ अवस्था नहीं आ जाती। द्वन्द्ववाद के आधार पर मार्क्स इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि इतिहास के विकास की दशा निश्चयात्मक रूप से समाजवाद की ओर है। इस तरह मार्क्स का यह ऐतिहासिक मौलिकवाद, वेपर (Wayper) के शब्दों में 'एक आशावादी सिद्धान्त है जो मानव की उत्तरोत्तर प्रगति में विश्वास रखता है जिसमें अन्तिम रूप से मानव की विजय होती है।'

(v) आर्थिक व्यवस्था और धर्म—मार्क्स के अनुसार "धर्म दौषपूर्ण आर्थिक व्यवस्था का प्रतिबिम्ब मात्र है," यह "अफीम के नशे के समान है।" इसका अभिप्राय यह हुआ कि ऐसे समाज में जहाँ मनुष्यों की आवश्यकताएँ पूर्ण नहीं होतीं और सर्वत्र असन्तोष व्याप्त रहता है वहाँ 'धर्म' ही अन्तिम आश्रय होता है। धर्म के नशे में वे अपना दुःख-दर्द भूल जाते हैं और सुखी ससार की कल्पना करने लगते हैं। मार्क्स धर्म का पूर्णतया खण्डन करते हुए केवल उत्पादन पर ही अत्यधिक बल देता है।

(vi) इतिहास की अनिवार्यता में विश्वास—हीगल और मार्क्स दोनों ही का इतिहास की अनिवार्यता में विश्वास है। दोनों ही की मान्यता है कि इतिहास का निर्माण मनुष्यों के प्रयत्नों से सर्वथा स्वतन्त्र रूप में होता है। इतिहास के प्रवाह को मानव-प्रयत्नों द्वारा रोका नहीं जा सकता। दूसरे शब्दों में मार्क्स इस दाव में विश्वास करता है कि "उत्पादन की शक्तियों के अनुकूल जिस प्रकार के उत्पादन सम्बन्धों की आवश्यकता होगी, वे अवश्य ही अवतरित होंगे। मनुष्य के वश में केवल इतना ही है कि वह उनके आने में कुछ विलम्ब कर दे या अपने प्रयत्नों से उन्हें कुछ शीघ्र ले आये।"

(vii) इतिहास का काल विभाजन—मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के सिद्धांत के अनुसार इतिहास की प्रायः प्रत्येक अवस्था वर्ग संघर्ष का इतिहास है। इतिहास की प्रत्येक घटना, प्रत्येक परिवर्तन आर्थिक शक्तियों का परिणाम है। मार्क्स उत्पादनात्मक सम्बन्धों अथवा आर्थिक दशाओं के आधार पर इतिहास को घटोत्तिष्ठित पांच युगों में विभाजित करता है—

- (१) आदिम साम्यवाद का युग या प्राचीन साम्यवाद (*Primitive Communism*)
- (२) दासत्व युग (*Slave Society*)
- (३) सामन्तवादी युग (*Feudal Society*)
- (४) पूँजीवादी युग (*Capitalistic Society*)
- (५) समाजवादी युग (*Socialistic Society*)

आदिम युग को मार्क्स आदिम साम्यवाद की संज्ञा देता है जिसमें मनुष्य कद मूल, फल एवं शिकार आदि के द्वारा जीवन निर्वाह करता था। मनुष्य तब कृषि, पशुपालन आदि से परिचित नहीं था। समाज में वर्ग भेदना नहीं थी। दूसरे शब्दों में आदिम समाज वर्ग-मण्डल से रहित था क्योंकि इसमें प्रत्येक व्यक्ति स्वयं उत्पादन और स्वयं उपभोग करता था।

दासत्व युग में कृषि में अनेक अनुसंधान हुए और कृषि यंत्रों के विकास होने के कारण व्यक्तिगत सम्पत्ति विकसित होने लगी। कृषि के भूमि स्वामित्व की समस्या से सामन्ती वर्ग का जन्म हुआ। इस तरह अब समाज दो वर्गों में विभाजित हो गया। एक वर्ग जो भूमि और सम्पत्ति का स्वामी था और दूसरा जिसे उसने अपना दास बना लिया था। दास वर्ग के श्रम द्वारा जो उत्पादन होता उसका उपभोग सम्पत्तिशाली वर्ग करने लगा। इस तरह समाज में स्पष्टतः धनी निधन का भेद, शोषक और शोषित का अन्तर, अधिकार युक्त और अधिकार विहीन कौमों का वर्ग सामने आया। वर्गों के अस्तित्व में आते ही संघर्ष आरम्भ हो गया।

संघर्ष के फलस्वरूप एक नवीन सामाजिक व्यवस्था का सामन्तवादी युग का जन्म हुआ। अब राजाओं के हाथ में शासन आ गया। उन्होंने अपने अधीनस्थ सामन्तों को भूमि प्रदान की, बदले में सामन्त राजा को आर्थिक एवं सैनिक सहायता देने लगे। छोटे छोटे किसान सामन्तों से भूमि लेकर खेती करते थे और बदले में उनको लगान देते थे। सामन्त वर्ग स्वयं भी कृषकों से अपनी भूमि पर काम लेता था और बदले में उन्हें कुछ वेतन दे देता था। सामन्त उत्पादन के साधनों का स्वामित्व करते थे, लेकिन उत्पादन क्रिया में दासों के शरीर पर उनका पहले जैसा आधिपत्य नहीं रहा। वे उन्हें सरोद या वेध मक्ते थे, किन्तु उनका बंध नहीं कर सकते थे। सामन्तवादी युग के समाज में शेष पर राजा का स्थान था, उनके नीचे घटने हुए क्रम में सामन्त, होत थे और सबसे नीचे किसान होते थे जिन्हें सफं नहा जाना था और जिनकी दशा दासों से कोई विशेष अच्छी नहीं थी। इस अवस्था में भी स्पष्ट रूप से सामन्त और कृषक ये दो वर्ग थे और दोनों का संघर्ष स्वाभाविक था।

सामन्तवादी मन्दावस्थाओं पर पूँजीवाद का विजयान अवन निमित्त

हुआ। यह औद्योगिक युग था। हस्तचलित यंत्रों का स्थान वाष्पचालित यंत्रों ने ग्रहण कर लिया। नवीन यंत्रों के निर्माण के साथ बड़े-बड़े उद्योग धन्वे पनपे और उत्पादन अनेक गुना बढ़ गया। विशालकाय यंत्रों के प्रतिस्पर्धा में न टिक पाने के कारण छोटे-छोटे- उद्योग धन्वे नष्ट हो गये। ये उद्योग धन्वे धीरे-धीरे उन व्यक्तियों के नियंत्रण में आने लगे जिनके पास यंत्र खरीदने के लिये पूंजी थी। इस प्रकार उत्पादन के साधन एक वर्ग के हाथ में—जिनके पास पूंजी थी—चने गये और समाज दो वर्गों में विभक्त हो गया—(१) सम्पत्तिशाली व्यक्तियों का पूंजीवादी वर्ग, और (२) सम्पत्तिविहीन श्रमजीवियों का श्रमिक वर्ग। पूंजीवादी वर्ग ने श्रमिकों की अवस्था का अनुचित लाभ उठाया और उनका भरसक शोषण किया। फलस्वरूप पूंजीपति दिन प्रतिदिन अधिक सम्पत्तिशाली बनते गये और श्रमिक दिन प्रतिदिन निर्धन होने लगे। पूंजीपतियों द्वारा श्रमिक वर्ग का यह शोषण ही एक नवीन क्रांति का आह्वान करता है।

मार्क्स का विश्वास है कि पूंजीपतियों के अत्यधिक शोषण के फलस्वरूप श्रमिकों में जागरूकता आयेगी और तब दोनों वर्गों के बीच संघर्ष एक ऐसी क्रांति को जन्म देगा जिसमें पूंजीपति वर्ग की निश्चित हार होगी और विजयश्री श्रमिक वर्ग का वरण करेगी। इस संघर्ष में पूंजीवाद 'वाद' (Thesis) है और संगठित श्रमजीवी वर्ग 'प्रतिवाद' (Antithesis)। इनके 'संश्लेषण' (Synthesis) से एक 'वर्ग विहीन समाज' (Classless society) अस्तित्व में आयेगा। किन्तु इस आदर्श स्थिति के आगमन से पूर्व, एक संक्रमणकालीन युग आयेगा जिसमें 'श्रमजीवी वर्ग की अधिनायकता' (Dictatorship of the Proletariat) होगी। उत्पादन के समस्त साधनों का समाजीकरण कर दिया जायगा। श्रमजीवी वर्ग का अधिनायकत्व और निरंकुश शासन तब तक वर्तमान रहेगा जब तक छिपे हुए पूंजीपति तत्वों का पूर्ण विनाश नहीं हो जाता। इनके विनाश के बाद श्रमिक वर्ग का अधिनायकत्व समाप्त हो जायगा और इस प्रकार वर्गविहीन समाज की स्थापना होगी। यह आदर्श समाज होगा जिसमें 'राज्य का लोप हो जायगा क्योंकि वर्ग-द्वेष की भावना मिटने के साथ ही राज्यों की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। इस राज्यविहीन और वर्गविहीन समाज (Stateless and classless society) में 'प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार कार्य करेगा और अपनी आवश्यकतानुसार प्राप्त करेगा।' यह अवस्था सोवियत रूस और चीन में अभी भी नहीं आ सकी है।

इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के इस काल-विभाजन के मूल में मार्क्स की यही धारणा निहित है कि जब तक पूर्ण उत्पादन की स्थिति नहीं आती, सभी समाज बदलते रहेंगे। प्रत्येक स्थिति पूर्णता के समीप एक पग है। प्रत्येक समाज को ऐसी समस्याओं से सामना करना पड़ता है, जिनके कारण या तो वे समस्याएं सुलभ जाती हैं अथवा वे समाज नष्ट-भ्रष्ट होकर घुटने टेक देते हैं। प्रत्येक स्थिति वर्गहीन समाज के लिये एक आवश्यक पग है। मार्क्स के शब्दों में—

‘यह चित्र का बुरा पहलू है, जिसके कारण आन्दोलन गतिशील होता है तथा जिससे ऐसे इतिहास का निर्माण होता है, जिसके कारण संघर्ष

प्रभुता को प्राप्त होता है। किन्तु यदि जागीरदारी के प्रभुत्व के समय अपने शूरवीरतापूर्ण गुणों के उत्साह में अधिकारों तथा कर्तव्यों के मध्य सुन्दर एकता के लिये; नगरों के विशेष जीवन के लिये; देश में समृद्धशाली घरेलू उद्योगों के लिये; निर्यातों, कम्पनियों तथा मण्डलों के रूप में संगठित उद्योगों के विकास के लिये; एक शब्द में—प्रत्येक उस वस्तु के लिये; जो जागीरदारी का सुन्दर चित्र बनाती है, अर्थशास्त्रियों ने अपने आपको उन सब वस्तुओं के हटाने में प्रवृत्त किया होता, जो उस चित्र पर किसी प्रकार की छाया फेंक सकते—शान्ति, रियायते, शराजकता—तब इन सब की समर्पित कहा होती? उन लोगों ने उन सभी सपनों (उत्पत्तियों) को नष्ट कर दिया होता जिनके कारण सघर्ष समुपस्थित हुआ। उन लोगों ने मध्य धरणी के विकास का मूल में ही उन्मूलन कर दिया होता। उन्होंने अपने आपको हमारे इतिहास को क्लृप्त करने की व्यर्थ की समस्याओं में प्रवृत्त किया होता।—“कोई भी स्थिति समाप्त नहीं होगी, जब तक यह उत्पादन की शक्ति के लिये ऐसी (उत्साह) की अपेक्षा बाधा न बन गया हो। व्यक्ति इतिहास में रुकावट नहीं उत्पन्न कर सकते तथा न ही वे विकास की स्वामाविक स्थितियों का उत्पन्न ही कर सकते हैं।”¹

(1111) मानव इतिहास की कुंजी वर्ग सघर्ष—मार्क्स द्वारा दिये गये इतिहास के काल विभाजन से ही यह स्पष्ट है कि समाज का इतिहास वर्ग-युद्ध का इतिहास है। यद्यपि वर्ग-युद्ध का यह विचार मौलिक नहीं है तथापि मार्क्स ने ही इस वर्ग युद्ध अथवा वर्ग सघर्ष के विचार का सर्व-विद्या के साथ जोड़ा। हर युग में दो परस्पर विरोधी वर्ग विद्यमान रहे हैं और उनके पारस्परिक सघर्ष से ही उस युग के इतिहास का निर्माण हुआ है। इतिहास के इस प्रेरक तत्व के कारण की समाज में परिवर्तन और विकास होता रहता है। सबसे अन्त में पूँजीपति और निम्न मजदूर वर्ग में सघर्ष उपस्थित

1. To quote Marx, "It is a bad side which calls into being the movement which make history in that it brings the struggle to a head. If at the time of supremacy of feudalism, the economists in their enthusiasm for knightly virtues, for the beautiful harmony between rights and duties, for the patriar-

"They would have been blotting out history." No stage will end until it has become a fetter on, rather than a spur to the forces of production. Man cannot short circuit history and over-lap the natural phases of evolution."

हो जाता है। पूंजीवाद पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुत होता है तथा सगटित श्रम उत्तर पक्ष का रूप लेता है। इन दोनों के मध्य में सघर्ष के परिणामस्वरूप वर्गहीन समाज के रूप में एक समन्वय अथवा एक नई रचना प्रस्तुत होती है।

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन (A Critical Estimate of Historical Materialism)—मार्क्स ने इतिहास की जो भौतिकवादी व्याख्या प्रस्तुत की है, उसमें उसके द्व-द्वात्मक भौतिकवाद, वर्ग-सघर्ष एवं अनिश्चित मूल्य के सिद्धान्तों की अपेक्षा अधिक सत्य पाया जाता है। यदि इस सिद्धान्त का यह अर्थ निकाला जाय कि आर्थिक तथ्य सामाजिक परिवर्तन के महत्वपूर्ण कारण हैं तो वह अखण्डनीय है। यह वास्तव में सत्य है कि देश में प्रचलित आर्थिक व्यवस्था एक बड़ी सीमा तक उसके सामाजिक, वैधानिक एवं राजनैतिक समस्याओं पर प्रभाव डालती है। जलवायु का प्रभाव, मिट्टी, देश की भौगोलिक अवस्था आदि का प्रभाव किसी भी देश की राजनैतिक अवस्था पर पड़ता है। इस बात पर अरस्तू के समय से आज तक राजनैतिक लेखक लिखते आ रहे हैं। समाज की आर्थिक स्थितियों की पृष्ठभूमि में रखकर अध्ययन किया जाना भी सामाजिक शास्त्रों के लिये हितकारी है। किसी जाति की सामाजिक, राजनीतिक और नैतिक समस्याओं के समझने और निराकरण करने में उस जाति की आर्थिक स्थितियों का ज्ञान विशेषरूप से सहायक होता है। इतिहास के एक बड़े भाग को भी हम अर्थशास्त्र की सहायता से ही समझ सकते हैं। यदि मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का यही अभिप्राय लिया जाय तो इसमें कोई संदेह नहीं कि सामाजिकशास्त्र की पद्धतियों में वह एक अत्यन्त महत्वपूर्ण प्रगति का सूचक है। किन्तु यह कहना बड़ी ज्यादाती होगी कि इतिहास में आर्थिक तथ्य ही एकमात्र निर्णायक तथ्य है। आर्थिक स्थितियों को आवश्यकता से अधिक महत्व दे देना बड़ा सरल है। मार्क्स इतिहास की अपनी भौतिकवादी व्याख्या करते समय यही गलती कर बैठा है।

(१) यह कहना वस्तुतः अतिशयोक्ति है कि परिवर्तन केवल आर्थिक तथ्यों के कारण ही होते हैं और कानून, सदाचार, धर्म आदि जो समाज के सांस्कृतिक जीवन तथा उसकी संस्थाओं का निर्माण करते हैं वे समाज के आधारभूत आर्थिक ढाँचे के ही प्रतिफल हैं। मानवीय कार्य इतने सरल नहीं हैं कि उनकी व्याख्या किसी एक प्रयोजन द्वारा ही की जा सके। उन पर मनुष्यों के अछे-बुरे विचारों, मनोविकारों तथा सामाजिक वातावरण का भी प्रभाव पड़ता है। जैसा कि रसल न कहा है, “हमारे राजनीतिक जीवन की बड़ी घटनाएँ भौतिक अवस्थाओं तथा मानवीय मनोभावों के घात प्रतिघात द्वारा निर्धारित होती हैं। राज प्रासादों में होनेवाले पड़यंत्र, प्रपंच, व्यक्तिगत राग-द्वेष तथा धार्मिक विरोध ने अतीत में इतिहास के क्रम में बड़े-बड़े परिवर्तन किये हैं। मानव इतिहास में ऐसी असंख्य घटनाएँ हैं जिनकी कोई आर्थिक व्याख्या नहीं की जा सकती। उदाहरणार्थ इतिहास की भौतिक धारणा बुद्ध, लूथर, टॉल्स्टाय, ईसा अथवा मुहम्मद की व्याख्या नहीं कर सकती। इतिहास की आर्थिक व्याख्या के साथ-साथ इतिहास की अन्य व्याख्याएँ भी हैं। नीतिशास्त्र सम्बन्धी, राजनीतिक, भाषा विज्ञान सम्बन्धी,

धार्मिक, वैज्ञानिक, कानून सम्बन्धी तथा मौर्य सम्बन्धी—ये सभी ऐतिहासिक व्याख्याएँ हैं। धार्मिक व्याख्या से जातिगत पक्षपात, भ्रमविश्वास, महत्वाकांक्षा, नैतिक इच्छा, सैनिक भावपूर्ण तथा अधिकार, नाम और प्रसिद्धि की लिप्तामो पर प्रकाश नहीं पड़ता। इसी प्रकार यह नहीं कहा जा सकता कि किसी धार्मिक कारण से प्रेरित होकर ही अशोक ने युद्ध का परित्याग किया था। भारत के विभाजन का प्रमुख कारण धार्मिक न होकर धार्मिक ही था। द्वितीय महायुद्ध के अनेक कारणों में से एक उग्र राष्ट्रवाद था। मार्क्स इतिहास में केवल धार्मिक तथ्य को ही निर्णायक तथ्य मानने की धुन में यह भूल बैठा कि प्रत्येक परिवर्तन में कोई एक कारण कार्य नहीं करता। अनेकों कारणों के योग से एक कारण चिंता बर कर आता है और व्यवस्था बदल जाती है। उसे इतिहास के निर्माण में अनावश्यक कारणों को भी उचित स्थान देना चाहिये था। इस विषय में सात्की का यह अवतरण उल्लेखनीय है—

“सल्तनत राज्यों के आत्मघातों राष्ट्रवाद की कोई धार्मिक व्याख्या नहीं हो सकती। १६१४ के युद्ध का एक बहुत बड़ा कारण संपर्कमय व्यापारिक साम्राज्यवाद हो सकता है, लेकिन उसमें राष्ट्रीय विचारों की प्रतिस्पर्धा का भी हाथ था जो किसी भी दृष्टि से धार्मिक नहीं थी। ऐतिहासिक रूप से भी, कम से कम वेस्टफेलिया की संधि तक, सामाजिक दृष्टिकोण के निर्माण में धर्म का उतना ही महत्वपूर्ण भाग रहा जितना कि भौतिक स्थितियों का। सुथर रोम द्वारा धार्मिक कोषण के विरुद्ध विरोध से कुछ अधिक प्रतिनिधि हैं। वास्तव में मनुष्य के भावों का कभी भी कोई एक स्तंभ नहीं हो सकता। शक्ति का प्रेम, समूह-भाषना प्रतिस्पर्धा, प्रदर्शन की इच्छा, ये सब संघर्ष की भावना से, जो कि भौतिक पर्यावरण की शक्ति की व्याख्या करती है, कुछ कम महत्वपूर्ण नहीं हैं।”

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद के सिद्धान्त के विरुद्ध जो उपरोक्त आपत्ति उठाई गई है उसके उत्तर में मार्क्सवादी यही कह सकता है कि यह सिद्धान्त दरअसल में इतना एकामो नहीं है जितना इसे बताया जाता है। धार्मिक कारणों में विचारों का कार्य भी सम्मिलित है। यह इस बात से स्पष्ट है कि वैज्ञानिक और प्राविधिक ज्ञान उत्पादन के साधनों का महत्वपूर्ण भाग है। मनु १८६० में एन्जल्स ने स्वयं ने एक पत्र में स्पष्टीकरण करते हुए लिखा था कि मैं और मार्क्स आंशिक रूप से इस बात के लिये उत्तरदायी हैं कि कभी-कभी “हमारे शिष्यों ने धार्मिक कारणों पर उचित से अधिक बल दिया है। हमारे जो विरोधी उससे इन्कार करते थे, उनके विरोध में हम उससे आधारभूत चरित्र पर बल देने को विवश हो गये और ऐतिहासिक प्रक्रिया में अन्य तत्वों की परस्पर क्रिया प्रतिक्रिया की समुचित व्याख्या करने के लिए हमारे पास सदैव न तो समय था, न स्थान और न कोई अवसर ही।”

1. *Laski—Karl Marx, An Essay*
2. “...Our disciples have laid more weight upon the economic factor than belongs to it. We were compelled to emphasize its control character in opposition to our opponents who

एन्जिल्स जिन अन्य कारकों का उल्लेख करता है यदि मार्क्सवादी उनमें नाना मानवीय भावनाओं को, चाहे वे निकृष्ट ही हों, सम्मिलित करने के लिये सहमत हों तो मार्क्स की धारणा से मतभेद पर्याप्त मात्रा में सीमित हो जाता है। लेकिन जब एन्जिल्स अपने उपरोक्त पत्र में यह दावा करता है कि 'आर्थिक स्थिति आधार है और अन्य तत्व ऊपर का ढांचा है' तो महत्वपूर्ण मतभेद यथावत विद्यमान रहता है। यह नहीं माना जा सकता कि मूलशक्ति केवल आर्थिक तत्व है, और शेष सब तत्व निस्स्रोतात्मक (*Derivative*) हैं तथा महत्व की दृष्टि से द्वितीय श्रेणी के हैं और आर्थिक सम्बन्धों के आधार पर आश्रित ऊपरी ढांचे का भाग हैं। आलोचकों की यह मान्यता बहुत कुछ सही है कि वर्म, नीति, दर्शन, मानव भावनायें, व्यक्तिगत प्रतिस्पर्धाये आदि भी स्वतन्त्र और समान तत्व हैं। यह अवश्य है कि विभिन्न समयों पर उनका प्रभाव एक दूसरे से घटता बढ़ता रहता है। जहां आर्थिक प्रणालियां विचार-धाराओं की जनक हैं वहां विचारधारायें भी आर्थिक प्रणालियों की उत्पत्ति का कारण हैं। उदाहरणार्थ १९१७ की क्रांति के बाद रूस में जन्म लेनेवाली सोवियट पद्धति साम्यवादी विचारधारा की सृष्टि थी तो इटली में जन्म लेने वाली फासिस्ट प्रणाली फासिज्म की सत्ता थी। भारत में भी गांधीवादी दर्शन ने आधुनिक विशाल उत्पादन के युग में भी कुटीर उद्योगों को पुनर्जीवित कर दिया।

(२) मार्क्स का यह कथन कि उत्पादन शक्तियों से उत्पादन सम्बन्ध निर्धारित होते हैं, ठीक नहीं है। आज इस वैज्ञानिक युग में अमेरिका और रूस में लगभग एक समान उत्पादन यंत्र और प्राविधिक आधार होने पर भी 'उत्पादन के सम्बन्धों' में काफी अन्तर है। अमेरिका में जहां बड़े-बड़े उद्योग धन्य पूंजीपतियों के हाथ में हैं वहां रूस में इन पर राज्य का स्वामित्व है।

(३) मार्क्स का यह कहना भी सत्य नहीं है कि जिसके पास आर्थिक शक्ति होती है, राजनीतिक शक्ति का उपभोग भी वही करता है। शक्ति प्राप्त करने का साधन केवल मात्र आर्थिक ही नहीं होता। जहां प्राचीनकाल में भारत में ब्राह्मणों और मध्यकालीन यूरोप में पोप ने अनाधिक कारणों से शक्ति प्राप्त की थी वहां वर्तमान युग में अविनायकवाद की स्थापना मुख्यतः सैन्य शक्ति के द्वारा होती है। बुद्धिमता, साहस, कपट आदि तत्व भी सत्ता प्राप्त करने में महत्वपूर्ण योग देते हैं। वेपर के अनुसार "मार्क्स की रचनाओं में कहीं भी यह स्विकारोक्ति अथवा अनुभूति नहीं है कि मनुष्य अपने स्वाभिमान और आत्म सम्मान के सन्तुष्टिकरण के लिये शक्ति की कामना करते हैं।"¹

denied it, and there was not always time, place, and occasion to do justice to the other factors in the reciprocal interactions of the historical process."

—Quoted by Wayper : Political Thought, Page 202

1. 'Nowhere in his (Marx's) work is there the realisation that men desire power for the satisfaction of their pride and self-respect.'

—Wayper : Political Thought

(४) मार्क्स ने यूरोप के लगभग २००० वर्षों के इतिहास को ही अपने अध्ययन का क्षेत्र बनाया। सम्भवतः भारत, चीन और मिस्र की प्राचीन सभ्यताओं पर उनकी दृष्टि नहीं गई। आदिम साम्यवाद आदि का वर्णन उसकी एक कल्पना है जिसके लिये कोई ऐतिहासिक प्रमाण नहीं है।

(५) मार्क्स के द्वारा इतिहास का मुख्य चार युगों (अर्थात् आदिम युग, दासत्व युग, सामन्त युग और पूँजीवादी युग) में विभाजन भ्रष्टपूर्ण है। अपने ऐतिहासिक विकास की व्याख्या का सगत बनाने के लिये उसने शताब्दियों के इतिहास को और दुर्लक्ष्य कर दिया जो उसके द्वातात्मक सिद्धान्त की प्रतिकूल दिखाई देती है। मानवशास्त्र (*Anthropology*) मार्क्स के आदिम साम्यवाद (*Primitive Communism*) के वर्णन के साथ सहमत नहीं है। यदि ऐतिहासिक भौतिकवाद के सिद्धान्त के अनुसार ऐतिहासिक विकास की अवस्थाओं में पूँजीवादी अवस्था भी निश्चित है तो इतिहास की भौतिक व्याख्या करनेवाला स पूछा जा सकता है कि 'पूँजीवाद का विकास विशेष रूप से पश्चिमी देशों में क्यों हुआ ?'

(६) मार्क्स ने 'इतिहास की धार्मिक व्याख्या' में 'धर्म' को प्राथम्य ही निम्न स्तर प्रदान किया। मार्क्स ने धर्म को एक नशा और झूठी सान्त्वना माना है और इस प्रकार धर्म के प्रति प्रतिश्रवण एवं भ्रम प्रगट किया है। वह भूल जाता है कि मानव में उच्चतम आध्यात्मिक मूल्यों के विकास के लिये धर्म ही एकमात्र आघार है और स्वयं मोक्षयुक्त रूस में भी मात्र तब धर्म का अस्त नहीं हो पाया है। सन् १९११ में दिल्ली में हुए विश्व चर्च परिषद् के सम्मेलन में प्रथम बार रूसी चर्च के प्रतिनिधि भट्टल की उपस्थिति इस बात की ध्येयक है कि रूसी साम्राज्य रूस के निवासियों के मन से धार्मिक भावना निकालने में असफल रहा है। इससे सिद्ध होना है कि मानव केवल भौतिक वस्तुओं का दास ही नहीं है प्रत्युत वह आध्यात्मिक सुख का भूत्ता भी है।

(७) मार्क्स की ऐतिहासिक व्याख्या उसके अपने विचारों की पुष्टि का इतिहास है। 'जिस प्रकार हीनवन न ऐतिहासिक विकास का मानविक पूर्णात्त्व अपने ही समय की जर्मन परिस्थितियों में कर देने के लिये प्रकृति की बाध्य किया है उसी प्रकार मार्क्स ने भी अपने समय की परिस्थितियों में जर्मनी में ही प्रकृति के भौतिक विकास का पूर्णत्व देखने के लिये प्राकृतिक शक्तियों की बाध्य करने की चेष्टा की है।' मार्क्स ने अपनी 'उत्पादन शक्तियों' का अन्तिम उद्देश्य साम्यवाद का माना है जिसके प्राप्त होते ही विनाश का उद्देश्य पूर्ण हो जाता है। सम्भवतः रूस और चीन में भी उस उद्देश्य की पूर्ति में ममी को मदद है। रूस की समाजवादी व्यवस्था में यदि व्यक्तिगत स्वामित्व और पूँजीवाद का स्थान राज्य ने ग्रहण कर लिया है तो वह व्यक्ति के शोषण के लिये उसकी ही बड़ी बुराई है जितना निरंकुश पूँजीवाद। नीत्से ने जर्मनी में ही प्रकृति के विकास का पूर्णत्व अपने 'Superman' में देखन कर ऐसा ही सैद्धान्तिक प्रभाव किया था। कोष्ट ने भी अपनी भौतिक उपलब्धि में मृष्टि के विकास का पूर्ण व देखने की इच्छा की थी। लेकिन मृष्टि का विकास ऐसी मानवी पक्षपातपूर्ण शक्तियों से न करनेवाला है और न किसी एक ओर की मुड़नेवाला है। 'मार्क्सवादी विकास का भारतीय अनुपुंग

दर्शन अभी तक भी ऐतिहासिक व्याख्याओं में सबसे अधिक प्रभावित मालूम होता है ।

(८) मार्क्स के इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के सिद्धान्त में एक अन्तर्विरोध भी है । एक स्थान पर वह कहता है कि इतिहास का क्रम एक आन्तरिक आवश्यकता के कारण स्वतः ही निश्चित होता है और अपने प्रयत्नों से मनुष्य उसे प्रभावित नहीं कर सकता, तो दूसरी ओर उसका यह भी कहना है कि श्रमिक क्रान्ति ने ही समाजवाद की स्थापना संभव है । मार्क्स को विचारधारा का यह एक बड़ा अन्तर्विरोध है ।

(९) मार्क्स का मत है कि इतिहास की धारा 'राज्यविहीन समाज' पर जाकर रुक जावेगी, परन्तु प्रश्न उत्पन्न होता है कि समाज की अन्तिम साम्यवादी अवस्था में क्या पदार्थ का अन्तर्निहित गुण 'गतिशीलता' बदल जायेगा ? यदि पदार्थ में गतिशीलता एक स्वाभाविक कारण है तो आवश्यक है कि वाद, प्रतिवाद और सफलपण की प्रक्रिया के द्वारा उसमें उम समय भी परिवर्तन होगा, उत्पादन के साधन बदलेंगे, सामाजिक परिस्थितियाँ बदलेंगी, फिर वर्गविहीन समाज का 'प्रतिवाद' (*Antithesis*) उत्पन्न होगा और फिर साम्यवाद अस्तव्यस्त हो जायेगा । मार्क्स इस विषय में मौन है ।

(१०) इतिहास को आर्थिक व्याख्या में मार्क्स का यह कथन है कि ऐतिहासिक विकास के पूँजीवादी युग में बुर्जुवा और श्रमिक वर्ग के बीच कटुता बढ़ती ही जावेगी, पूँजीपति अधिक धनी और श्रमिक अधिक निर्धन होते जावेंगे—वर्तमान कथ्यों की कसौटी पर खरा नहीं उतरता । अमेरिका जैसे पूँजीवादी देश में पूँजीपतियों और श्रमिकों के मध्य कटुता में वृद्धि नहीं हुई और श्रमिक वर्ग निर्धन होने के बनिस्पत अधिक धन कमाने लगा है ।

(११) मार्क्स का यह कहना है कि एक समाज की कानून, राजनैतिक और सामाजिक प्रणाली उसकी आर्थिक प्रणाली से ही निर्धारित होती है तथा उसमें परिवर्तन आने पर शेष सब भी परिवर्तित हो जाते हैं । किन्तु सम्भवतः इस प्रश्न का उत्तर देने में मार्क्स गम्भीर कठिनाई का अनुभव करेगा कि "क्यों ईसाई धर्म को अलग-पलग एक दूसरे से इतनी भिन्न जातियों ने स्वीकार कर लिया जितनी कि एक ओर तो सम्पूर्ण रोमन तथा दूसरी ओर अर्ध-बर्बर स्लाव तथा आयरिश ?" मार्क्सवाद इस बात का भी कोई उत्तर नहीं देता कि "एक ही अधिक पृष्ठभूमि के लोग सर्वथा भिन्न विचारधाराओं को क्यों स्वीकार करते हैं, और समाज के प्रवृत्तियों का, जिनमें स्वयं मार्क्स और एन्जिल्स तथा उन्नीसवीं शताब्दी के श्रम-आन्दोलन के अधिकांश नेता सम्मिलित हैं, आविर्भाव सम्प्रदायशाली वर्ग में क्यों हुआ ?" वास्तव में इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या अनुभव के समस्त तथ्यों की व्याख्या करने की दृष्टि से काफी अपूर्ण है ।

(१२) मार्क्स की इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या अनाथिक तत्वों की उपेक्षा तो करती ही है किन्तु इतिहास में आकस्मिक तत्वों (*Contingent Elements*) के लिए भी कोई स्थान नहीं छोड़नी । इतिहास ऐसे सैकड़ों उदाहरणों से भरा पड़ा है जहाँ अनेक लघु अनाथिक आकस्मिक तत्वों के प्रभाव के कारण महत्वपूर्ण परिणाम घटित हो गये हैं । द्रोपदी के इस छोटे से व्यंग

ने कि 'एक अन्ये पिता के पुत्र में यह आशा नहीं की जा सकती कि वह पालिस किये सगमरमर के पशु तथा एक जलाशय में विभेद कर सके' महा-भारत ने बुद्ध की आघारशिला रख दी। इसी तरह एक छण व्यक्ति और ठब शमशान भूमि को ले जाते हुए एक शव के दृश्य न गौतम बुद्ध का जीवन-प्रवाह ही बदल दिया। यदि १९१७ में जर्मन सरकार नेनिन को रुस लोट जाने की अनुमति न देती तो रुस के इतिहास की उमके बाद की पूर्ण दिशा ही कुछ और होती। पुन, यदि इंग्लैण्ड की रानी एलिजाबेथ प्रथम विवाह कर लती और उसके कोई सन्तान उत्पन्न हो जाती तो इंग्लैण्ड और स्कॉट-लैण्ड के मध्य के सम्बन्ध उनसे अवश्य ही भिन्न होते जो इन दोनों के एकीकरण के फलस्वरूप हुए।

स्पष्ट है कि मार्क्स का ऐतिहासिक भौतिकवाद अनेक गम्भीर कमियो अवस्था बुटियो का पिटारा है। किन्तु इतिहास की इस आधिक व्याख्या से सहमत न होते हुए भी यह मानना ही पडेगा कि मार्क्स न सामाजिक समस्याओं में आधिक कारकों पर बल देकर समाजशास्त्र की महान् सेवा की है। इतिहास को बदलने में आधिक शक्तियाँ एकमात्र कारण चाहे न रहीं हों, परन्तु इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि इतिहास को बदलने में आधिक शक्तियों का योग सर्वाधिक अवश्य है। मेबाइन के अनुसार 'मार्क्स के द्वारा की हुई इतिहास की आधिक व्याख्या के महत्व यह कहना प्रतिशयोक्ति नहीं कि उसने टेक्नोलॉजी आवागमन के साधन, कच्ची सामग्री के विनरण, सम्पत्ति के वितरण सामाजिक वर्गों के निर्माण प्राचीन और वर्तमान राज-भौति, विधि और नीति तथा सामाजिक आदर्शों के निर्माण में, आधिक शक्तियों के प्रबल प्रभाव पर प्रकाश डाला है।"

वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त

(The Theory of Class Struggle)

मार्क्स द्वारा प्रतिपादित वर्ग सघर्ष का सिद्धान्त ऐतिहासिक भौतिकवाद की ही उपनिधि (Corollary) है और माघ ही यह प्रतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त (Theory of Surplus Value) के भी अनुकूल है। मार्क्स ने आर्थिक नियतिवाद (Economic Determinism) की संघमे महत्वपूर्ण अभिव्यक्ति इस बात में देखी कि समाज में सदैव ही विरोधी आर्थिक वर्गों का अस्तित्व रहा है। एक वर्ग वह है जिसके पास उत्पादन के साधनों का स्वामित्व है और दूसरा वर्ग वह है जो केवल शारीरिक श्रम करता है। पहला वर्ग सदैव ही दूसरे वर्ग का शोषण करता है। समाज के शोषक और शोषित—ये दो वर्ग सदा ही आपस में सघर्षरत रहे हैं और इनमें समझौता कभी सम्भव नहीं है।

समाज की मोमामा में मार्क्स वर्गों को ही मुख्य इकाई मानता है। विभिन्न वर्गों की जीवन-शैली, उनके स्वार्थ तथा उनके सांस्कृतिक आदर्श भिन्न होते हैं। वर्ग संगठन का आधार है उत्पादन प्रक्रिया में व्यक्ति का स्थान। वर्गसंगठन के अपने सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स मुख्य रूप से दो ऐसे वर्गों की कल्पना करता है जो आधुनिक समाज में सक्रिय राजनैतिक गणराज्य हात हैं। इनमें से एक मध्य वर्ग है जो नगरीय रहता है और व्यापार में

लगा होता है। यह क्रांति की नागरिक और राजनैतिक स्वतन्त्रताओं में विशेष दिलचस्पी लेता है। दूसरा वर्ग उद्योगिक सर्वहारा वर्ग है। यह भी नगरों में रहता है लेकिन यह वर्ग राजनैतिक स्वतन्त्रता की अपेक्षा आर्थिक सुरक्षा को ज्यादा महत्व देता है। आधुनिक समाज में इन दोनों वर्गों के बीच संघर्ष होता रहता है।” मार्क्स की मान्यता है कि अन्ततः इस संघर्ष में सर्वहारा वर्ग की विजय हानी है और उसी वर्ग का आधिपत्य स्थापित होता है।

मार्क्स के अनुसार वर्ग युद्ध का सिद्धान्त विश्वजनित इतिहास की व्याख्या के लिये अचूक औपधि है। वर्ग-संघर्ष का इतिहास ही मानव जाति का इतिहास है। विश्व इतिहास आर्थिक और राजनीतिक शक्ति के लिये विरोधी वर्गों में संघर्षों की शृंखला है। इतिहास का निर्माण करनेवाले सामाजिक आन्दोलन वर्ग आन्दोलन होते हैं। प्रत्येक काल में और प्रत्येक देश में आर्थिक और राजनैतिक शक्ति पाने के लिये निरन्तर संघर्ष महान् आन्दोलनों को जन्म देते रहे है। ‘प्राचीन रोम में कुलीन सरदार साधारण मनुष्य तथा दास होते थे मध्य युग में सामन्त सरदार, जागीरदार, संघ-स्वामी, कामदार, अपरेण्टिस तथा सेवक होते थे, प्रायः इन समस्त वर्गों में इनकी उपश्रेणियों होती थी। ये समूह दमन करनेवाले तथा दलित, निरन्तर एक दूसरे का विरोध करते थे। इनमें कभी खूलकर और कभी छुपकर, निरन्तर संघर्ष चलता रहता था। प्रत्येक समय इस युद्ध के परिणाम-स्वरूप या तो समाज की क्रांतिकारी पुनर्रचना होती थी या संघर्षरत दोनों वर्ग नष्ट हो जाते थे।”¹

मार्क्स ने सामाजिक वर्गों के संघर्षों तथा विरोधों में इतिहास की व्याख्या की कुंजी खोजकर कोई कार्य नहीं किया है। उसकी विशेषता तो इस बात में थी कि उसने वर्ग-विद्वेष या विरोध के केवल एक ही कारण-आर्थिक भेद पर ही अपना ध्यान केन्द्रित किया। स्वयं मार्क्स ने यह स्वीकार किया है कि समाज का भिन्न भिन्न वर्गों में बांटने का सिद्धान्त उसके पूर्ववर्ती पूंजीवादी इतिहासवेत्ताओं को मालूम था किन्तु उसने सामाजिक वर्ग-विभाजन को ऐतिहासिक दृष्टिकोण से अर्थात् बदलती हुई उत्पादन-क्रिया की पृष्ठभूमि में देखा और यह भी विशेष रूप से कहा कि सर्वहारा का अधिनायकत्व पूंजीवादी समाज का नाश करेगा। वर्ग विभाजन के सिद्धान्त का बीज प्लेटो और अरस्तू में वर्तमान है तथा विसटानने, उन्नियन और

1. “In ancient Rome we have patricians, knights, plebians, and slaves, in the Middle Ages there were feudal lords, vassals, guild masters, journeymen, apprentices and serfs, in almost all of these classes, again, subordinate gradations. These groups, oppressors and oppressed, ‘stood in constant opposition to one another carried on an uninterrupted, now hidden, now open, fight, a fight that at each time, ended, either in a revolutionary reconstruction of society at large, or in the common ruin of the contending classes.”

और सत साइमन के ध्यायियों में भी पाया जाता है किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि-वादी दृष्टि-योग्य अपनाकर मार्क्सवादी उत्पादन श्रिया-प्रामाणित वर्गों के समस्त इतिहास का ध्यायों का यत्न करते हैं अतः उनका प्रयत्न विनाशकारी है। उनकी दृष्टि में समाजवाद का सत्य वर्गों का सिक विशेषाधिकारों का ही हटाना नहीं है अपितु समस्त वर्गों को ही हटाता है।

वर्गों के विरोध आधुनिक समाज में भी विद्यमान है, विशेष बात केवल यही है कि इस युग में नवीन वर्ग है दमन के नवीन रूप है और उनकी नवीन प्रणालियाँ हैं तथा सघर्ष के नवीन रूप हैं। प्राचीन और नवीन वर्गों में मुख्य अंतर यह है कि आधुनिक युग में वर्ग-विरोध पूर्वपक्षा बड़ा सरल होगया है आधुनिक समाज में बड़े गुण-पूजक और श्रमिकवाद-में विभाजित है और ये गुण एक दूसरे के सामन सामन पुरजोर बटे हैं। यह आधुनिकतम सघर्ष यद्यपि शायद पूज्यताओं और शोषित श्रमिकों का मध्यमता सघर्ष पारस्परिक सम्यता की सर्वाधिक महत्वपूर्ण विशेषता है। इस सघर्ष का मार्क्स ने बड़ा महत्त्व विशेषण किया है।

मार्क्स का कहना है कि पूज्यता वर्ग और श्रमिक वर्ग दोनों को एक दूसरे की आवश्यकता है। श्रमिकों के अभाव में पूज्यताओं का कारण बनकर पड़े रहेंगे और यदि पूज्यता श्रमिकों को कारण में नियुक्त नहीं करेंगे तो वे बराजगार हो जायेंगे और भूखों मरने लगेंगे। लेकिन यह दोनों वर्गों का एक दूसरे की विरुद्ध ही आवश्यकता क्यों नहीं है दोनों की हितों में सघर्ष अतिशय है जिसमें प्रतिम विजय श्रमजीवी वर्ग की ही होती है। मार्क्स के अनुसार जिन शस्त्रों से बुजुर्गों ने सामंतीवाद का अंत किया, वे ही शस्त्र अब सम्पत्तिशाली वर्ग के विरुद्ध प्रेरित हो रहे हैं। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मार्क्स ने बुजुर्ग (Bourgeoisie) तथा श्रमजीवी (Proletariat) इन दो वर्गों का वही ही स्पष्ट रूप से व्याख्या नहीं की है। श्रमजीवी वर्ग की केवल एक परिभाषा उपलब्ध है जो एंजेलस की ही हुई है। इसके अनुसार श्रमजीवी वर्ग समाज का वह वर्ग है जो अपने जीविक पालन के लिए पूज्य रूप से अपने श्रम का विक्रय पर निर्भर होता है न कि पूज्य के द्वारा प्राप्त लाभ पर। उसका मुख-मुख जीवन-मरण और उसका सम्पूर्ण अस्तित्व उसके श्रम की भाग पर निर्भर होता है। जहाँ तक बुजुर्गों का प्रश्न है सम्भवतया लानि न करी वहाँ या बि बुजुर्ग उस सम्पत्ति का स्वामी है जिसका उपयोग वह श्रमजीवी का श्रम से प्रत्यक्ष लाभ प्राप्त करने के लिए करता है यद्यपि वह श्रमिकों से काम लेने के लिये उन्हें अपनी सम्पत्ति पर नियुक्त करता है किन्तु उन्हें उनका श्रम का योग्य मजदूरी नहीं देता। मार्क्स कहता है कि पूज्य स्वामित्व रूप से मजदूरों को केवल कम से कम देना और उनसे अधिक से अधिक काम लेना चाहता है जबकि श्रमिक अपने श्रम का अधिकतम मूल्य प्राप्त करने की इच्छा रखते हैं। दुर्भाग्यवश इस द्वन्द्व में घाटे में श्रमिक ही रहते हैं। श्रम नाशवान होता है, अतः उनके श्रम का खरीददार शोषणता में विद्यमान चाहिए यद्यपि उस श्रम को संग्रह करके नहीं रखा जा सकता। दुष्प्रा और अभाव से श्रमिक सम्पत्ति प्रत्याशा नहीं कर सकते और फलतः पूज्य के सामने भुक्तन की विवश हो जाता है। इस तरह का सम्बन्ध पूज्यताओं और श्रमिकों के

हाथों में शोषण का एक महान् अस्त्र सौंप देता है जिने श्रमिक कमी पसंद नहीं करते। शोषण के विरुद्ध चेतना जागृत होने पर श्रमिकों द्वारा शोषक पूंजीपतियों के विरुद्ध विद्रोह होते हैं और उनके विनाश के निरन्तर प्रयत्न किये जाते हैं। इस तरह उत्पादन की प्रत्येक प्रणाली में इन दोनों वर्गों अथवा गुटों में एक स्थायी और न मिटनेवाला विरोध उत्पन्न हो जाता है। मार्क्स के अनुसार कुछ ऐसे और भी कारण हैं जो इन दोनों वर्गों में संघर्ष को बढ़ावा देते हैं। पूंजीपति, जो उत्पादन के साधनों के स्वामी होते हैं, समाज के आर्थिक जीवन पर तां नियन्त्रण रखते ही हैं लेकिन सामाजिक, वैधानिक और राजनैतिक संस्थाओं को भी वे अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए ढाल लेते हैं। शासन सत्ता उन्हीं के हाथ में होती है जिसका अनुचित प्रयोग वे ऐसे कानूनों को बनाने में करते हैं जिनसे उनकी स्वार्थ-सिद्धि होती हो। लॉस्की (Laski) के कथनानुसार—

“वे सामाजिक हित और अपनी सुरक्षा को एकरूप समझते हैं। अपने ऊपर आक्रमण करनेवालों को वे राजद्रोह के अपराध का दण्ड देंगे। शिक्षा, न्याय, धार्मिक उपदेश आदि सबको उन्हीं के हितों की पूर्ति के लिए ढाला जाता है। यह भली-भाँति समझ लेना चाहिये कि सामाजिक लाभ में से सम्पत्तिहीन वर्ग को वंचित रखने का वे जान-बूझ कर कोई प्रयत्न नहीं करते, यह तो भौतिक पर्यावरण के प्रति केवल स्वाभाविक प्रतिक्रिया है। किन्तु सम्पत्ति के अधिकारों से वंचित वर्ग भी स्वाभाविक रूप से उनमें भाग लेना चाहता है। अतः, प्रत्येक समाज में, उसके नियन्त्रण के लिए वर्गों के मध्य संघर्ष उत्पन्न हो जाता है।”¹

मार्क्स की यह अटल धारणा है कि “इस संघर्ष का अनिवार्य परिणाम पूंजीवाद का विनाश और सर्वहारा वर्ग की विजय है।” पूंजीवाद अपने अन्दर ही अपने विनाश के बीज रखता है। मार्क्स पूंजीवाद के अवश्य-समाप्ति विनाश के अनेक अन्य कारणों पर विस्तार से प्रकाश डालता है जो संक्षेप में निम्नानुसार दर्शाये जा सकते हैं—

(i) पूंजीवाद में व्यक्तिगत लाभ की दृष्टि से ही उत्पादन किया जाना—पूंजीवादी व्यवस्था में उत्पादन समाज के हित और उपभाग को दृष्टि-कोण में रखते हुए विशेष रूप से व्यक्तिगत लाभ के लिये होता है। इसका स्वाभाविक परिणाम यह निकलता है कि समाज की मांग और उत्पादित

1. “They identify social good with their own preservation. Attacks upon them they will punish as sedition, education, justice, religions teaching are tempered to serve their interests. This is not, it should be insisted, a conscious effort on their part to exclude members of the non-possessing class from a share in social benefit, it is simply the natural reaction to the material environment. But the class excluded from the privileges of possession naturally also desires a share in them. Hence a rises, in every society, a struggle between classes for its control.”

माल में सामन्जस्य स्थापित नहीं हो पाता एवं पूँजीपति स्व-भाम के लिए ही सब कुछ करने को मज्बूर रहते हैं।

(ii) पूँजीवाद में विशाल उत्पादन व एकाधिकार की ओर प्रवृत्ति—पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत प्रवृत्ति बड़े पैमाने पर उत्पादन एवं एकाधिकार की ओर होती है। परिणामस्वरूप छोटे से व्यक्तिगत के हाथों में पूँजी एकत्र हो जाती है और अधिको की संख्या में वृद्धि होती जाती है। इस तरह पूँजीवादी वर्ग अपने विनाश के लिये स्वयं श्रमजीवी वर्ग को बलशाली बनाता है।

(iii) पूँजीवाद आर्थिक संकटों का जन्मदाता—पूँजीवादी उत्पादन प्रणाली समय-समय पर आर्थिक संकट पैदा करती है। बहुधा उत्पादन अधिक वर्ग की श्रम शक्ति से अधिक हो जाता है, तब साम को कोई माग न रहने से पूँजीपति बने बनाये मान को नष्ट करके माल की कुनिम कमी पैदा करता है और इस तरह अस्थायी आर्थिक संकटों को जन्म देता है। पूँजीवाद को इस प्रवृत्ति के फलस्वरूप अधिक वर्ग एवं सामान्य जनता में ओर भ्रमरमयी व्याप्त होना है जो पूँजीवाद द्वारा अपनी मौत का खुला धामन्य है।

... का पूँजीपतियों के पास बले के लिए किया जाता है, अतः ... है जबकि न्याय की दृष्टि ... अनिर्दिष्ट मूल्य वह मूल्य है जो श्रमिक द्वारा उत्पादित माल का वास्तविक कीमत और उस वस्तु की बाजार की कीमत का अन्तर होता है। पूँजीपति यह अन्तर श्रमिकों से छीनकर उमड़ा भाँपण करता है।

(v) पूँजीवाद में व्यक्तिगत तत्त्व की समाप्ति—पूँजीवादी प्रणाली में श्रमिक का वैयक्तिक चरित्र खो जाता है और इस प्रकार से उसका यत्नी-बदला हो जाता है। इस प्रणाली में श्रमिक स्वामिमान खोकर पत्तों का केवल दास मात्र बन जाता है और उसका सूत्रनात्मक शक्ति को भी बड़ा नुकसान पहुँचाता है। अपनी इस पत्तनोवस्था से अन्ततः श्रमिक वर्ग में चेतना का उदय होता है और वह पूँजीवाद के नाश हेतु कटिबद्ध हो जाता है।

(vi) पूँजीवाद श्रमिकों की एकता में सहायक—पूँजीवाद श्रमिकों में असन्तोष फैला कर उन्हें एकता की ओर अग्रसर करता है। इसके अतिरिक्त पूँजीवादी प्रणाली में अनेक उद्योग एक स्थान पर एकत्र हो जाते हैं जिनमें लाखों श्रमिक काम करते हैं। ये श्रमिक परस्पर मिलते रहते हैं और उन्हें पारस्परिक कष्टों को समझने व स्वयं के संगठन को मजबूत करने की प्रेरणा प्राप्त होती है। इस तरह पूँजीवादी केन्द्रीकरण श्रमिक संगठन को जन्म देता है जो पूँजीवाद का सबल विरोध करता है।

(vii) पूँजीवाद अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिक आन्दोलन का जन्मदाता—पूँजीवाद में होनेवाला तीव्र विकास विश्व के नाना देशों को एक दूसरे के समीप लाता है। जब पूँजीपति उत्पादित भाग को अपने देश में नहीं खपा पाते तो वे दूसरे देशों में मण्डियों की खोज करते हैं जिसके परिणामस्वरूप विभिन्न देशों के श्रमिकों को परस्पर सम्पर्क में आने का अवसर मिलता है। इस तरह राष्ट्रीय सीमाओं को तोड़ कर श्रमिक आन्दोलन अन्तर्राष्ट्रीय रूप

धारण कर लेता है और तब श्रमिक मार्क्स के साथ यह नारा लगाते हैं—
'दुनियाँ के मजदूरों एक होओ।' मार्क्स का यह विश्वास था कि विश्व के सभी श्रमिक मिलकर पूँजीवाद के विरुद्ध एक ऐसी अन्तर्राष्ट्रीय क्रांति का श्रोग्रहण करेंगे जो पूँजीवाद की जड़ें खोखली करके समाजवाद की स्थापना करेगा।

इस तरह उपरोक्त कारणों से पूँजीवाद स्वतः अपने विनाश की ओर बढ़ता जाता है—ऐसा मार्क्स का विश्वास है। मार्क्स का कहना है कि श्रमजीवी वर्ग की क्रांति के बाद श्रमजीवी वर्ग का अधिनायक तंत्र स्थापित हो जायगा जिसमें शनैः शनैः साम्यवादी वर्ग के अन्तिम अंश भी समाप्त कर दिये जायेंगे और उसके पश्चात् एक वर्गहीन और राज्यविहीन समाज की स्थापना होगी। पूँजीवाद के विनाश के लिये श्रमिक वर्ग किस प्रकार तैयार होगा और किस तरह समाजवाद की अवतारणा होगी—इन सब बातों का उल्लेख मार्क्स ने '*Communist Manifesto*' अर्थात् 'साम्यवादी घोषणापत्र' में किया है। लास्की (*Laski*) के मत में '*Communist Manifesto*' 'समस्त काल का एक सर्वाधिक महत्वपूर्ण राजनीतिक अगिलेख' (*One of the outstanding Political documents of all times*) है। लास्की ने इसकी तुलना १७७६ के अमेरिकन 'स्वातन्त्र्य घोषणा' (*American Declaration of Independence*) और १७८९ के फ्रेंच 'अधिकारों की घोषणा' (*French Declaration of Rights*) से की है। चूँकि '*Communist Manifesto*' में मार्क्स ने आधुनिक रूप में वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त की विस्तृत विवेचना की है अतः इस पर पृथक् से कुछ लिखना बड़ा आवश्यक है। '*Manifesto*' में ही मार्क्स वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त को प्रकट करता है।

मैनीफेस्टो (Manifesto)—मैनीफेस्टो का आरम्भ ही इस सामान्य कथन से होता है कि "आज तक के सम्पूर्ण समाज का इतिहास वर्ग संघर्षों का इतिहास है।" (*The history of all hither to existing society is the history of class struggles*)। मार्क्स और एन्जिल्स ने इस घोषणा पत्र में वर्ग युद्ध के सिद्धान्त का वर्तमान समाज के समस्त नियमों को समझने की कुंजी के रूप में प्रयोग किया है। इसमें पूँजीपति वर्ग (*Bourgeoisie*) तथा सर्वहारावर्ग (*Proletariat*) के बीच १९वीं सदी के संघर्ष का सर्वोत्तम वर्णन है। इसमें केवल इस संघर्ष का वर्णन ही नहीं है बल्कि क्रांतिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए एक कार्यक्रम की रूपरेखा भी प्रस्तुत की गई है और उन्हें पूँजीवादी वर्ग पर अन्तिम विजय का आश्वासन दिया गया है। मैनीफेस्टो में यह घोषणा की गई है कि वर्तमान युग में वर्ग-विरोध बहुत ही सरल हो गया है। हमारा समाज दो विशाल विरोधी वर्गों में विभक्त होता जा रहा है—पूँजीवादी वर्ग तथा सर्वहारा वर्ग। दोनों वर्ग-विकास की विविध अवस्थाओं में से गुजरते हैं। पूँजीपति वर्ग के उत्थान और पूँजीवादी प्रणाली की विशेषताओं को बताते हुए मार्क्स कहता है कि—

(१) पूँजीवादी वर्ग उत्पादन-यंत्रों में क्रांति लाये बिना, और इसके द्वारा उत्पादन के सम्बन्धों व साथ ही समस्त सामाजिक सम्बन्धों में परिवर्तन लाये बिना जीवित नहीं रह सकता।

(२) उत्पादन के यंत्रों में निरन्तर परिवर्तन साम को दृष्टि में किया जाता है। 'साम के लिए उत्पादन' पूँजीवादी पद्धति की आधारभूत विशेषता है।

(३) अपने अस्तित्व को बनाये रखने के लिये पूँजीपति वर्ग बाजारों का विस्तार करने की ओर प्रवृत्त होता है। घरेलू बाजार में प्रसार की गुंजाइश न रहने पर यूरोपीय जातियों ने नये बाजारों की खोज में सागर का घबहराटा। उन्होंने अपने कारखानों में निमित्त माल के विक्रय के लिए और अपने कारखानों को घटाने के लिए कच्चे माल की उपलब्धि हेतु सम्पूर्ण अफ्रीका और एशिया के अधिकांश भाग को आपस में बाँट लिया था। पूँजीवाद ने अपनी इस नीति के कारण अर्थात् दूसरों से कच्चा माल लेने और उन्हें तैयार माल बेचने के कारण एक विश्व व्यापी स्वरूप धारण कर लिया है। 'प्रतिगामियों के हृदय में तीव्र रोष उत्पन्न करते हुए इसने उद्योग के नीचे से वह राष्ट्रीय आधार निकाल लिया है जिस पर कि वह खड़ा हुआ था। समस्त प्राचीन राष्ट्रीय उद्योग नष्ट कर दिये गये हैं अथवा नित्य प्रति नष्ट किये जा रहे हैं।'^१

(४) पूँजीपतियों के उत्पादन के ढंग का एक अन्य लक्षण उसकी केन्द्रीयकरण की प्रवृत्ति है। ज्यों ज्यों व्यवसाय अधिकाधिक बढ़ जाता है, ऐसे ऐसे व्यक्ति की शक्त कम होनी जाती है जो बारोबार में काफी पूँजी लगा सकें। इस प्रकार बड़े पूँजीपति छोटे पूँजीपतियों को बाहर निकाल फेंकते हैं जिसका परिणाम यह होता है कि पूँजी लोडे से बड़े पूँजीपतियों के हाथों में एकत्र हो जाती है और कारोबार एकाधिरस्य का रूप धारण कर लेते हैं। 'पूँजीवादी व्यवस्था के कारण ही बड़े नगरों में जनसंख्या का केन्द्रीकरण हुआ है उद्योगों का केन्द्रीकरण हुआ है तथा सम्पत्ति का पूर्वापेक्षा कुछ व्यक्तियों के हाथों में एकाग्रण हुआ है।'

(५) पूँजीपति वर्ग ने सम्यता के प्रसार में सहायता पहुँचाई है। उत्पादन के माध्यमों में होनेवाले द्रुत सुधारों ने, सहायकान् तथा मातायान की सुविधाओं के विकास ने पिछड़े हुए एवं कम उन्नत राष्ट्रों को सम्यता की परिधि में ला दिया है और वह पूँजीवादी उत्पादन-पद्धति अपनाते का विवश कर दिया है।

(६) यद्यपि पूँजीवाद ने अथवा पूँजीपति वर्ग ने समस्त विगत पीढ़ियों के योग की अपेक्षा उत्पादन की अधिक महान् शक्तियों को जन्म दिया है और प्रवृत्ति की शक्तियों पर मनुष्य की विजय, मशीन, उद्योग और दृष्टि के क्षेत्र में रसायनशास्त्र का प्रयोग वायुमयानों, इन्जिन, रेलगाड़ियों विद्युत् सार, विमान नदियों पर नियंत्रण सामाजिक श्रम की शक्ति ॥ उत्पादन की ऐसी विशालतम शक्तियाँ पूँजीवादी पद्धति की ही देन हैं, तथापि इसकी

१. 'To the great chagrin of reactionists, it has drawn from under the feet of industry the national ground on which it stood. All old established national industries have been destroyed or are daily being destroyed.'

अर्थात् पूंजीवादी प्रणाली की उपयोगिता अब समाप्त हो चुकी है। पूंजीवादी समाज की स्थिति आज 'उस जादूगर के समान है जो उस मायावी संसार की शक्तियों पर नियंत्रण करने में स्वयं असमर्थ है जिन्हें उसने स्वयं ने जादू द्वारा उत्पन्न किया है।' पूंजीवादी समाज अब पनपानमुख है, अपने द्वारा उत्पन्न किये हुए विशाल धन को अपने में समा करने में असमर्थ है। आवश्यकता से अधिक उत्पादन के कारण बार बार नवीन संकट उत्पन्न होते हैं। इन संकटों को अपने ही द्वारा अर्जित धन को विशाल मात्रा में नष्ट करके दूर करने के प्रयत्न किये जाते हैं, लेकिन जो भी साधन इन बार-बार प्रकट होनेवाले संकटों का सामना करने के लिए अपनाये जाते हैं, वे उन संकटों को और भी अधिक तीव्र तथा भयंकर बना देते हैं। ये सब चिन्ह पूंजीवाद की आन्तरिक अस्थिरता का दिग्दर्शन कराते हैं। वास्तव में स्थिति यह है कि पूंजीपति वर्ग ने जिन शस्त्रों का निर्माण किया है उन्हीं से उसका विनाश होगा। 'पूंजीवाद ने ऐसे मनुष्यों को जन्म दिया है जो उन शस्त्रों को ग्रहण करेंगे, और वे मनुष्य हैं आधुनिक श्रमिक।' इसमें कोई सन्देह नहीं कि 'पूंजीवाद अपने में ही स्वयं अपने पतन के बीज बोये हुए है।' सर्वहारा वर्ग, जिसका जन्म पूंजीवाद के विकास से होता है और जिसका विकास भी उसके साथ-साथ होता रहता है, समाज में अपनी निम्न और अधीन स्थिति से सन्तुष्ट नहीं रह सकता और लड़ कर अपनी स्थिति को ऊँचा उठाने का प्रयत्न करता है। सर्वप्रथम संघर्ष व्यक्तिगत पूंजीपतियों तथा व्यक्तिगत मजदूरों के बीच होता है परन्तु शीघ्र ही यह संघर्ष दोनों वर्गों के संघर्ष का रूप धारण कर लेता है।

(७) 'मैनीफेस्टो' में यह बताया गया है कि पूंजीपति वर्ग के विकास से श्रमिक-वर्ग की शक्ति में उत्तरोत्तर किस प्रकार वृद्धि होगी। मार्क्स की मान्यता है कि श्रमिक वर्ग भी उसी अनुपात से बढ़ता है जिस अनुपात से पूंजीवादी वर्ग का विकास होता है। पूंजीवादी प्रणाली के प्रसार के साथ-साथ श्रमिक वर्ग भी संख्या, शक्ति और संगठन की क्षमता की दृष्टि से बलशाली होता जाता है। 'मैनीफेस्टो' में प्रदत्त विवरण के अनुरूप इस सम्बन्ध में निम्नलिखित बातें प्रमुख रूप से उल्लेखनीय हैं—

(i) पूंजीवादी पद्धति में यंत्रीकरण की वृद्धि होती है, यंत्रीकरण में वृद्धि से कार्य-कुशलता उपेक्षणीय हो जाती है तथा श्रमिक एक वस्तुमात्र बन जाता है। शिल्पकार, छोटे दुकानदार एवं निम्नतर श्रेणी के मध्य वर्ग के लोग यंत्रीकरण से उत्पन्न परिस्थितियों के कारण अपने व्यवसाय छोड़ने के लिये बाध्य हो जाते हैं और श्रमजीवी वर्ग में मिल जाते हैं। खेतीहर श्रमिक भी, जिन्हें भूमि से विलग होना पड़ता है, श्रमजीवी वर्ग की संख्या बढ़ाते हैं।

(ii) अपनी बढ़ती हुई सम्यता एवं व्यक्तिगत चरित्र के लोप से श्रमिकों में वर्ग-चेतना का उदय होता है जिसका परिणाम उनकी शक्ति का विकास होता है।

(iii) पूंजीवादी पद्धति में उत्पादन का केन्द्रीकरण होता है, अतः जारों श्रमिक छोटे-छोटे क्षेत्रों में आ जाते हैं। इन सम्बन्धों के कारण उन्हें अपनी कठिनाईयों और आवश्यकताओं का पूर्वापेक्षा अधिक ज्ञान होता है, वे पारस्परिक सहयोग की ओर बढ़ते हैं, उनकी वर्ग चेतना बलवती होती है

और इन सब बातों का पूँजीपति स्वामियों के साथ मर्घ्य के स्वरूप का प्रत्यक्ष प्रभाव पड़ता है। अधिक संगठित हो जाते हैं, संगठित रूप में अपने लिए अधिक सुविधाओं और अधिक वेतन की मांग करते हैं, उनके संगठन राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय स्तर के हो जाते हैं। अब सघन व्यक्तिगत पूँजीपतियों के विरुद्ध न रह कर सम्पूर्ण पूँजीवादी प्रणाली के विरुद्ध हो जाता है। वर्ग चेतना जिस गति से मधवा अनुपात से विकसित होती है उसी अनुपात में श्रमिक वर्ग की शक्ति भी बढ़ती है। उद्योगों के केंद्रीकरण के कारण श्रमिक वर्ग में ग्राम हड़ताल द्वारा समाज के सम्पूर्ण ढांचे को प्रस्त व्यस्त करने की सामर्थ्य आ जाती है।

(iv) निरन्तर प्रसारित होते हुए बाजारों, सदस्यवाहन और याता-यात के साधनों की पूँजीवाद की आवश्यकता सम्पूर्ण विश्व के श्रमिकों में विचार द्विनिमय सम्भव बना देनी है और श्रमिक आन्दोलन को अन्तर्राष्ट्रीय रूप दे देती है। श्रमिक आन्दोलन पहले राष्ट्रीय स्तर पर, राष्ट्रीय राज्य के विधान के अन्तर्गत, जब होता है तो उसका अभिप्राय यही है कि यह सघन एक ध्मापक अन्तर्राष्ट्रीय नाटक का केवल एक अंक है। जो क्रांति पहले राष्ट्रीय होती है वह अन्तर्राष्ट्रीय बन जाती है। मैनीफेस्टो इस क्रांति के परिणामों की भविष्यवाणी करते हुए उद्घोष करता है कि अन्त में पूँजीपति वर्ग अपने विनाश का प्राप्त होगा तथा सर्वहारावर्ग का अस्थायी अधिनायकत्व स्थापित होगा जिसका प्रमुख काम शेष पूँजीपतियों को उत्पादन के साधनों से वंचित कर देना और बलपूर्वक उन्हें सम्पत्ति विहीन कर देना होगा। तब उत्पादन के सम्पूर्ण साधन राज्य के नियन्त्रण में आ जायेंगे जो केवल एक वर्ग अर्थात् श्रमिक वर्ग का होगा। यह कहना अधिक सत्य होगा कि सर्वहारा क्रांति के बाद जिस समाज की स्थापना होगी वह वर्ग रहित समाज होगा। उस समय समस्त वर्गीय सघन का अन्त हो जायगा और उसके साथ ही इस दमनकारी राज्य की भी समाप्ति हो जायगी जिसका हमें अनुभव है।

• पूँजीवाद किस भांति उन परिस्थितियों का जनक है जो स्वयं उसी का विनाश कर देती हैं, इसका साराण कोकर के शब्दों में निम्नलिखित है—

“इस तरह पूँजीवादी व्यवस्था श्रमिकों की समस्या में वृद्धि करती है, उन्हें संगठित समूहों में एक साथ लाती है, उनमें वर्ग चेतना भरती है, उन्हें विश्व ध्मापी स्तर पर सहयोग करने तथा परस्पर मिलने-जुलने के साधन प्रदान करती है, उनकी क्रिया शक्ति को नम करती है और उनका अधिकाधिक शोषण करके उन्हें संगठित विरोध करने के लिये उत्प्रेरित करती है। पूँजीपति, जो अपनी स्वाभाविक आवश्यकताओं के अनुसार तथा उस प्रणाली को बनाए रखने के लिये, जो लाभ का बनाये रखन पर निर्भर है, प्रतिक्षण ऐसी स्थितियों को जन्म दे रहे हैं जो एक ऐसे समाज का निर्माण करने के लिये एक श्रमिक समाज की आवश्यकताओं के अनुकूल होगी, स्वाभाविक प्रयत्नों को (श्रमिकों के) स्फूर्ति तथा बल पहुँचाती है।”¹

1. “... increases the number of workers, makes them inter-communal, reduces

'मैनीफेस्टो' में समाज के भावी रूप के सम्बन्ध में विस्तृत वर्णन नहीं है बल्कि इतना ही कहा गया है कि समाज में कोई भेदभाव नहीं होगा और न कोई केन्द्रीय दमनकारी शक्ति ही रहेगी। उसमें वस्तुओं का उत्पादन उपभोग के लिये किया जायगा मुनाफे के साथ विक्री के लिये नहीं। दूसरे शब्दों में, उसमें सर्वाधिक सामाजिक उपयोगिता की वस्तुओं के उत्पादन पर जोर दिया गया है। घोषणा पत्र में भावी राज्य के विषय में इस प्रकार उल्लेख किया गया है, "जब विकास क्रम में वर्गीय भेद-भाव मिट जायेंगे और समस्त उत्पादन समस्त राष्ट्र की विशाल सत्ता के हाथों में केन्द्रित हो जायगा, तो लोकसत्ता राजनीतिक नहीं रहेगी। राजसत्ता एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग पर श्रमत्याचार करने की संगठित शक्ति का नाम ही है। यदि सर्वहारावर्ग पूँजीपतियों के विरुद्ध संघर्ष के समय में परिस्थितियों द्वारा अपने वर्ग का संगठन करने के लिए मजबूर होता है और यदि क्रांति के साधन द्वारा वह शासक-वर्ग बन जाता है और पुरातन उत्पादन-व्यवस्था का बलपूर्वक अन्त कर देता है तो इस प्रकार वह इन अवस्थाओं के साथ ही वर्ग-विरोध के अस्तित्व के लिए आवश्यक अवस्थाओं का तथा सामान्यतया वर्गों का ही विनाश कर देगा और स्वयं इस प्रकार अपना प्रभुत्व स्थापित कर लेगा। पुराने पूँजीवादी समाज के स्थान पर (जिसमें वर्ग-भेद तथा वर्ग विद्वेष मौजूद होते हैं) हम एक ऐसी संस्था स्थापित करेंगे जिसमें सबके स्वतन्त्र विकास का आधार प्रत्येक का स्वतन्त्र विकास होगा।"¹

मार्क्स का कार्यक्रम (Marx's Programme of Action)—"मार्क्स के आर्थिक नियतिवाद, अतिरिक्त मूल्य, वर्ग-युद्ध अतीत तथा भविष्य के

their purchasing power, and by increasingly exploiting them arouses them to organised resistance Capitalists, acting persistently in pursuit of their natural needs and in vindication of a system dependent upon the maintenance of profits are all the time creating conditions which stimulate and strengthen the natural efforts of workers in preparing for a system that will fit the needs of a workingmen's society."

—Coker : Recent Political Thought

1. "When, in the course of development, class-distinctions have disappeared, and all production has been concentrated in the hands of a vast association of the whole nation, the public power will lose its political character. Political power, properly so called, is merely the organised power of one class for oppressing another. If the proletariat during its contest with the bourgeoisie is compelled, by the force of circumstances, to organise itself as a class, if by means of a revolution it makes itself the ruling class, and, as such, sweeps away by force the old conditions of production, then it will, alongwith those conditions, have swept away the conditions for the existence of class antagonisms, and of classes generally and will thereby have abolished its own supremacy as a class".

—Communist Manifesto

सामाजिक विकास एवं जाति की प्रक्रिया सम्बन्धी विचारों से उसकी व्यावहारिक सामाजवाद की प्रणाली अर्थात् उसका कार्यक्रम, के लिये ताकिक आधार प्राप्त होता है। यदि समस्त सामाजिक व्यवस्था का निर्धारण उत्पादन के सम्बन्धी स होता है, तो प्रचलित सामाजिक व्यवस्था के दोषों का निवारण इन सम्बन्धों में परिवर्तन द्वारा हो हो सकता है। यदि प्रचलित व्यवस्था में, व्यक्तिगत पूँजीपति व्याज, भाड़े तथा मुनाफे के रूप में मजदूरों के श्रम के उत्पादन का अधिकार प्राप्त करते हैं, तो व्यक्तिगत सामाजिक स्वाम्य की प्रणाली का अन्त कर देना ही उचित है और उत्पादन की ऐसी व्यवस्था स्थापित करनी चाहिये जिसमें भाड़े, मुनाफे तथा व्याजपत्तरी के लिये कोई स्थान ही न रहे। यदि पूँजीवादी व्यवस्था में विकास की अनिवार्य प्रवृत्ति ऐसी है जिससे स्वयं वह व्यवस्था निर्वस्त होगी और उसका विनाश होगा, तो जब मजदूर उपलब्ध साधनों का उपयोग ऐसी स्थिति प्राप्त करने में करते हैं जिसमें उत्पादन के साधनों पर से पूँजीपतियों का नियंत्रण हटाकर उनका स्थान वे स्वयं ले लें तो वे केवल घटनाओं की स्वामाधिक प्रवृत्ति की ओर ही जा रहे हैं—वे सामाजिक विकास के पथ पर हैं, उसके विरुद्ध नहीं। इस प्रकार तक और तथ्यों तथा घटनाओं की प्रगति से मजदूरों का अपनी कार्यक्रम मान्य होता है।

मार्क्स के इस राजनीतिक कार्यक्रम का स्पष्ट विवरण उसकी पुस्तिका साम्यवादी घोषणा पत्र (*Communist Manifesto*) के कुछ पृष्ठों में उल्लिखित है, किन्तु उसके कार्यक्रम के सर्वांगपूर्ण चित्र का अनुमान हम उसके अपने जीवन-काल की घटनाओं के सम्बन्ध में की हुई आलोचनाओं से प्राप्त करना पड़ता है।¹

मार्क्स के अपने राजनीतिक कार्यक्रम का स्पष्टतम विवरण 'मैनीफेस्टो' में ही है जो लॉस्की (*Laski*) के शब्दों में 'एक दशक का इतिहास और समाजवादी सिद्धान्तों का एक आलोचनात्मक विश्लेषण होने के प्रतिरिक्त आतंककारी कार्यक्रम के लिये उत्तेजनापूरा आह्वान भी है।' 'मैनीफेस्टो' के द्वितीय भाग में समाजवाद की स्थापना के लिये मार्क्स ने एक निश्चित कार्यक्रम प्रस्तुत किया है जिसे अपनाकर अथवा अपनी सम्भावी श्रेष्ठता को वास्तविक श्रेष्ठता में परिवर्तित कर सकते हैं, अपने आत्मप्रेरित आर्थिक सघर्ष को जान बूझकर आयोजित राजनीतिक संग्राम के रूप में बदलने के लिये अपने आपको तैयार कर सकते हैं और अन्ततः पूँजीवादी वर्ग पर अपना प्रभुत्व स्थापित कर सकते हैं।

मार्क्स के कार्यक्रम का पहला पग है 'श्रमजीवी वर्ग को शासक वर्ग के पद पर प्रतिष्ठित करना-प्रजातन्त्र के संग्राम में विजयी होना। अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिये श्रमिकों को अपना संगठन एक प्रपीडित वर्ग के रूप में करना चाहिये और स्वयं को ऊँचा उठाकर 'शासक वर्ग' की स्थिति में ले जाना चाहिये। हर देश में श्रमिकों को चाहिये कि वे प्रजातन्त्र के विरुद्ध सघर्ष में विजय प्राप्त करने के लिये, स्वयं को शासक वर्ग की स्थिति में

पहुँचाने के लिये अपने को एक राजनैतिक दल में संगठित करें और सामान्य निर्वाचन-पद्धति द्वारा निर्वाचक मण्डल एवं राष्ट्रीय ससद में बहुमत प्राप्त करने का प्रयत्न करें। यदि किसी देश में, राज्य-शासन पर नियंत्रण रखनेवाला वर्ग सैनिक बल के आधार पर बहुमत प्राप्त सर्वहारा वर्ग को राजनीतिक नियंत्रण का वैध अधिकार प्राप्त करने से वंचित करने का प्रयत्न करे तो श्रमिकों को चाहिये कि वे अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिये संगठित बल का भी प्रयोग करें। 'इस प्रकार शासन यंत्र पर शांतिपूर्वक या हिंसात्मक रूप से नियंत्रण प्राप्त करने पर, उन्हें अपनी सर्वोच्चता को सुरक्षित करना चाहिये और यह कार्य उन्नत जनतंत्र के परिचित उपायों द्वारा होना चाहिये जैसे सार्वभौमिक मतधिकार (*Universal Suffrage*), प्रत्यक्ष लोक निर्वाचन (*Direct Popular Election*) और प्रमुख अधिकारियों (विधानसभा, प्रशासन तथा न्याय विभाग सम्बन्धी) का जनता द्वारा प्रत्याह्वान (*Recall*); स्थायी सेना के स्थान पर 'सशस्त्र जनता'; स्वतन्त्र सार्वजनिक शिक्षा; राज्याधिकारियों को हाथों से काम करनेवाले मजदूरों के समान ही वेतन देना राजनीतिक योजना में केवल यही स्पष्ट समाजवादी विशेषता है'।¹

अपनी राजनैतिक सर्वोच्चता सुरक्षित रूप से स्थापित कर लेने के उपरान्त श्रमिकों को अपने प्रमुख कार्य की ओर उन्मुख होना चाहिये—और यह कार्य है पूंजी का सामाजिकरण (*Socialization*)। पूंजी के सामाजिकरण की यह प्रक्रिया क्रमिक होगी क्योंकि पूंजीवाद इतना क्षीण नहीं है कि उसे एक ही चोट में समाप्त किया जा सके। इस प्रक्रिया में पूंजीवादी राज्यों में मान्यता प्राप्त एवं रक्षित सम्पत्ति के अधिकारों तथा उत्पादन की पूंजीवादी स्थितियों पर शनैः शनैः अधिकार जमाना होगा। इसके लिये किये जानेवाले उपाय सभी राज्यों में समान नहीं हो सकते। 'साम्यवादी घोषणा पत्र' के अनुसार 'अत्यन्त उन्नतिशील देशों' के लिये तात्कालिक उपाय निम्नलिखित हैं—

१. भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व का अन्त एवं भूमि के सभी प्रकार के लगान का सार्वजनिक उद्देश्यों के लिये प्रयोग।
२. यातायात तथा संचार के साधनों का राज्य के हाथों में केन्द्रीकरण।
३. साख (*Credit*) तथा बैंकों पर राज्य का एकाधिकार और इस तरह एक राष्ट्रीय बैंक की स्थापना।
४. उत्तराधिकार के अधिकारों का अन्त।
५. उत्तरोत्तर बढ़ता हुआ भारी आयकर।
६. देश से भागे हुए और देशद्रोहियों की सम्पत्ति की जब्ती।
७. कारखानों में बालकों को काम में लगाने पर प्रतिबन्ध एवं सब बालकों की निःशुल्क शिक्षा।
८. सबसे समान रूप से काम लेना, औद्योगिक सेवाओं की, विशेषकर कृषि के लिये स्थापना।

६ कृषि का उद्योग के साथ सम्मिश्रण ।

१०. राज्य के कारखानों और उत्पादन के साधनों का विस्तारण ।

‘घोषणा-पत्र’ में यह बतलाया गया है कि क्रमिक सामाजिक सुधार का यह कार्यक्रम तभी आरम्भ होगा जब श्रमिकों का राज्य पर अधिकार स्थापित हो जायगा । किन्तु मार्क्सवाद के भाषणों से प्रतीत होता है कि यदि किसी समाजवादी शासन में सरकार उपरोक्त कार्यक्रम लागू करे तो श्रमिक वगैरह सरकार को उसमें योग दे सकता है । १८४७ के ‘*British Ten Hours Act*’ को मार्क्स ने श्रमिकों के लिये बड़ा नैतिकपूरा और धार्मिक लाभदायक बनाया था ।

मार्क्स सामान्यतया नीति के सम्बन्ध में सैद्धान्तिक वक्तव्य देने के विरुद्ध था । उसका विचार था कि इनसे आन्दोलन को शक्तिशाली बनाने के लिये आवश्यक मजदूरों के व्यापक सहयोग में बाधा पड़ती है । सन् १८७१ में उसने कहा कि ‘मजदूरों के पास कोई ऐसे तैयार आदर्श नहीं हैं, जिन्हें वे जनता की आज्ञा पाकर प्रयोग में ला सकें । वे यह जानते हैं कि उन्हें अपनी मुक्ति प्राप्त करने और इसके साथ समाज की उच्च स्थिति में लाने के लिये, जिसकी ओर वह दुनियाँ रोति से अपने ही धार्मिक साधनों द्वारा बढ़ रहा है उन्हें बीधकालीन सघर्षों और परिस्थितियों एवं मनुष्यों की बदलनेवाली अनेक ऐतिहासिक प्रक्रियाओं में से गुजरना पड़ेगा ।’ चार वर्ष बाद गोथा-प्रोग्राम की आलोचना करते हुए उसने स्पष्ट शब्दों में कहा कि “यथार्थ आन्दोलन का प्रत्येक कदम दर्जनों कार्यक्रमों की अपेक्षा कहीं अधिक महत्व का है ।”

मार्क्स ने अपना कार्यक्रम प्रस्तावित करते हुए यह एकदम स्पष्ट कर दिया था कि समाजवादी जाति केवल तभी हो सकती है जबकि उत्पादन की आधुनिक शक्तियों और पूँजीपतियों के उत्पादन की शक्तियों में विरोध हो अथवा बहुसंख्यक सर्वहारा वर्ग की आपत्तियों एवं कष्टों के कारण उनमें विरोध उत्पन्न हो जाय । वाकर ने लिखा है कि ‘मार्क्स के अनेक उत्तरकालीन भाषणों में गुप्त पड़पत्रकारी कार्यों के प्रति सख्ते की भावना, तथा शिक्षा, आन्दोलन, सहकारिता संगठन और राजनैतिक दसगत कार्यों की सफलता में आस्था एवं विरवास की भावना व्यक्त होती है । इनको वह धर्मजीवियों के लिये राजनीतिक परिपक्वता एवं शक्ति प्राप्त कर सकने के ध्येयतः साधन समझने लगा था जिनकी सहायता से वे उपर्युक्त समय पर शासनवर्ग को हस्तगत कर सकेंगे ।

मजदूरों द्वारा सर्वोच्चता प्राप्त करने के सम्बन्ध में मार्क्स ने अपने वक्तव्यों तथा और ग्रंथों में विभिन्न और कभी कभी अस्पष्ट विचार व्यक्त किये हैं । अतः उमक विचारों का एकदम सही मही व्यक्तिकरण कठिन है । वेस मार्क्स ने साधारणतया यह स्वीकार किया था कि राजसत्ता प्राप्त करने के साधन विभिन्न दलों और विभिन्न समयों में भिन्न भिन्न हो सकते हैं । किसी काल और स्थान में सीधी धार्मिक कार्यवाही तो किसी स्थान में जाति और कहीं राजनैतिक प्रभावता की धर्तृ जनै प्राप्ति ही ठीक तरीका हो सकता है । ‘मार्क्स का दृष्टिकोण अनुभवमूलक था । वह उम समय संगठित श्रमा का समर्थन करता था जबकि स्थिति ऐसी हो जिनमें समाजवादी लाभ

हिंसात्मक ढंग से राजसत्ता प्राप्त कर सकें किन्तु 'समस्त प्रचलित सामाजिक अवस्थाओं का बलपूर्वक उलटना, आवश्यक रूप से ही शारीरिक बल प्रयोग द्वारा नहीं, वरन् वैध साधनों द्वारा राजनीतिक बहुमत की प्राप्ति के द्वारा होगा जिसके पश्चात् राजनीतिक (किन्तु आवश्यक रूप से वैध या कानूनी) साधनों द्वारा पूंजीपति धीरे-धीरे सम्पत्ति से वंचित कर दिये जायेंगे। बलपूर्वक विद्रोह उसी दिशा में करना चाहिये, जबकि स्थिति उसके अनुकूल हो और उसकी सफलता की आशा हो। मार्क्स जब 'क्रांति' तथा पूंजीवाद का 'बलपूर्वक सर्वनाश' शब्दों का प्रयोग करता था, तब उसका हत्याओं तथा अग्निकांड से आशय कदापि नहीं था। एक ओर उसने समय से पूर्व क्रांति का विरोध किया और दूसरी ओर समाजवादी व्यवस्था के लिये जब तक परिस्थिति अनुकूल न हो, तब तक समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का विरोध किया, चाहे वह वैध उपायों से ही क्यों न की जाय। उसने कहा 'यदि अपने विकास के स्वाभाविक नियमों का आविष्कार करने के लिये समाज बड़े साहसिक कदम उठाकर एक उचित मार्ग पर अग्रसर हो भी गया हो,..... तो भी वह कानूनों के द्वारा उन बाधाओं को नहीं मिटा सकता जो समाज के स्वाभाविक विकास की अवस्थाओं में उत्पन्न हो गई हैं।' ¹

मार्क्स यद्यपि सिद्धान्तवाद का विरोधी था और वह अपनी व्यूह रचना में अनेक प्रकार के समझौते करने के लिये भी तैयार था तथापि वर्ग-विद्वेष उसके सिद्धान्त के विकासवादी और क्रांतिकारी दोनों पक्षों में आधारभूत है। यह वास्तव में उसके सिद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की शिक्षाओं का केन्द्र बिन्दु है। अन्त में, यद्यपि मार्क्स का विश्वास था कि श्रमिकों को राज्य पर अपना अधिकार जमा लेना चाहिये और सर्वहारा वर्ग का क्रांतिकारी या वर्गीय अधिनायकत्व (*Revolutionary or class dictatorship of the Proletariat*) स्थापित हो जाना चाहिये, तथापि वह यह भी मानता था कि अन्ततोगत्वा राज्य भी विलुप्त हो जायगा क्योंकि जब उसके द्वारा समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लक्ष्य की प्राप्ति हो जायगी तब राज्य की सत्ता एवं शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। यहां यह स्मरणीय है कि 'सर्वहारा वर्ग का क्रांतिकारी या वर्गीय अधिनायकत्व' शब्दों के प्रयोग से मार्क्स का यह अभिप्राय नहीं है कि निरंकुश राजकीय सत्ता का एक अथवा अधिक व्यक्तियों द्वारा प्रयोग हो और उसका आधार पूर्णतः इनका बल प्रयोग हो कि जो किसी प्रकार के कानूनों से बाध्य ही न हो। मार्क्स का अभिप्राय 'केवल नवीन राजनीतिक प्रभुत्वसत्ता-सम्पन्न वर्ग का पदच्युत पूर्व सत्ताधारी वर्ग पर अधिकार तथा ऐसी व्यवस्था ही हो सकता है जिसमें वे कानून बन्धनकारी नहीं हो सकते, जो शासन में प्रचलित थे जो वैध अथवा अवैध उपायों से पदच्युत कर दिया गया है।' ²

अन्त में यह कहा जा सकता है कि मार्क्स का कार्यक्रम कुल मिलाकर विकासवादी और क्रांतिकारी दोनों है। यह विकासवादी इस रूप में है कि मार्क्स का विचार है कि 'पूंजीवादी समाज में से समाजवादी समाज का आविर्भाव क्रमिक रूप से और पूंजीवादी समाज के उत्तरोत्तर तथा स्वाभाविक

हाम के फलस्वरूप होगा।' यह इस भीमा तक भी विज्ञातवादी है कि मार्क्स के अनुसार प्रजातांत्रिक परम्पराघोवाने देशों तक में भी श्रमिक अपने उद्देश्य की पूर्ति शालिमय उपायों से कर सकने हैं। मार्क्स का कार्यक्रम निश्चित रूप से क्रान्तिकारी इस रूप में है कि वह वर्तमान प्रणाली के शव पर नवीन प्रणाली की स्थापना के लिये हिंसा और क्रान्ति को आवश्यक समझता है। उसका विश्वास है कि जिन देशों में परिस्थितियाँ अनुकूल नहीं हैं, वहाँ वर्ग-युद्ध, हिंसा और क्रान्ति के बिना आधारभूत सामाजिक तथा प्राथमिक परिवर्तन का आना असम्भव है। मार्क्स का कार्यक्रम क्रान्तिकारी इसलिये है क्योंकि वह यह अत्यंतपूर्वक स्थापित करता है कि पूँजी और श्रम के हितों में कभी न मिटनेवाला विरोध है तथा वर्ग संघर्ष एक भटल ऐतिहासिक आवश्यकता है। यह क्रान्तिकारी इस दृष्टिकोण से भी है क्योंकि यह 'अपने आदर्श के विशुद्ध त्रिगुणित हितों के लिये कोई सम्मान नहीं रखता, और परिस्थिति अनुकूल होने पर अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिये कोई भी कदम उठाने को तैयार है। औपचारिक अथवा परम्परावादी धर्मिय को धारणाएँ इसे नहीं रोक सकती।' यह क्रान्तिकारी इसलिये है क्योंकि 'Communist Manifesto' में मार्क्स यह घोषणा करता है कि—

'साम्यवादी प्रकट रूप से घोषणा करते हैं कि उनका लक्ष्य समस्त प्रचलित अवस्थाओं को अत्यंतपूर्वक उलट देने से ही प्राप्त हो सकेगा। शासक वर्ग साम्यवादी क्रान्ति से कम्पायमान हो। श्रमजीवी वर्ग के पास भू-जलाओं के प्रतिरिक्त जाने को और कुछ भी नहीं है। सारा विषय उनकी विजय के लिये है।'

'विश्व के श्रमिकों सगठित हो।'

वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त का आलोचनात्मक मूल्यांकन (Critical Estimate of the Theory of Class Struggle)—मार्क्स का वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त इतिहास की मौलिकवादी व्याख्या के सिद्धान्त की भाँति ही एक सीमा तक सरल का अंश अवश्य प्रत्यक्ष किये हुए है। समाज में सामाजिक वर्गों के अस्तित्व से कोई इन्कार नहीं कर सकता। प्रायः प्रत्येक समय-समाज में जन, सम्पत्ति पद वर्ण, प्रतिष्ठा आदि के आधार पर भेद विद्यमान रहे हैं। यह भी सत्य है कि राजनीतिक शक्ति की प्राप्ति के लिये विभिन्न वर्ग-संघर्ष ऐतिहासिक घटनाओं के निर्धारण में योग देते रहे हैं। प्राचीन भारत में राजनीतिक प्रभुता की प्राप्ति के लिये ब्राह्मणों और क्षत्रियों के विभिन्न वर्गों में संघर्ष होता रहा था, प्राचीन यूनान में जनतन्त्रवादियों और जनतन्त्र-वादियों में शक्ति के लिये संघर्ष विद्यमान था और प्राचीन रोम तथा अन्य देशों में भी बहुत कुछ ऐसी ही दशा थी। मार्क्स ने इतिहास में सामाजिक

1. The communist did not to conceal their views and aims

वर्गों के महत्व पर बल देकर समानताशास्त्र की एक बड़ी सेवा की है। वही प्रथम विचारक है जिसने ऐतिहासिक घटनाओं की वर्ग-हिनों और वर्ग-प्रवृत्तियों के शब्दों में व्याख्या की है। मार्क्स के वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त की सत्यता का यह एक बड़ा प्रमाण है कि इतिहास में मम्मवतः ऐसे उदाहरण बहुत कम होंगे जहाँ समाज के शोषित वर्ग की ओर से संघर्ष हुए बिना ही शासक वर्ग ने अपने अधिकारों का परित्याग कर दिया हो। जो कुछ भी अधिकार शोषित वर्ग ने प्राप्त किये हैं वे कठिन संघर्ष के फलस्वरूप ही उन्हें मिल पाये हैं।

लेकिन, उपरोक्त सत्य के होते हुए भी, मार्क्स का वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त कटुतम आलोचना का पात्र है। मार्क्स ने अपने इस सिद्धान्त का जितना ही प्रबल समर्थन किया है, आलोचकों ने उसकी उतनी ही घञ्जियाँ उड़ाने में कोई कसर नहीं रखी है। आलोचकों द्वारा इस सिद्धान्त के विपक्ष में दिये जानेवाले तर्क निम्नलिखित हैं—

(१) मार्क्स द्वारा समाज को केवल दो वर्गों में विभाजित किया जाना उसकी मनमानी इच्छा है। समाज में केवल दो ही वर्ग नहीं हैं। आधुनिक युग में एक शक्तिशाली और महत्वपूर्ण वर्ग मध्यम वर्ग का भी विकास हुआ है। इस वर्ग में प्रवन्धक, कुशल कारीगर, अफसर, वकील, डॉक्टर, इंजीनियर आदि सम्मिलित हैं। इस तरह मार्क्स की यह घोषणा कि समाज में सदा ही दो वर्ग रहेंगे, गलत सिद्ध हो रही है। सेबाइन ने ठीक ही लिखा है कि—‘यदि मार्क्स इङ्ग्लैण्ड को अपना आदर्श मानता—इङ्ग्लैण्ड में पूँजीवादी कृषि व्यवस्था और मध्यम वर्ग की प्रधानता रही है—तो सम्भवतः उसका वर्गों का विश्लेषण यह न होता।’^१ पुनश्च ‘चूँकि मार्क्स ने वर्ग-संघर्ष को विरोधी तत्वों के द्वन्द्वात्मक विरोधों में देखा, इसका कारण वह केवल दो मुख्य विरोधी वर्गों को रखने में बाध्य था परन्तु इसके परिणामस्वरूप उसकी कई भविष्यवाणियाँ गलत सिद्ध हुईं।’^२ चूँकि मार्क्स ने जिन दो वर्गों की चर्चा की है, उनकी कोई स्पष्ट परिभाषा नहीं दी है, अतः फ्रांसीसी श्रमिक संघवादी सोरल (Sorel) ने तो मार्क्सवादी वर्ग को ‘एक अमूर्त कल्पना’ तक कह दिया है।

(२) मार्क्स का यह कहना ऐतिहासिक दृष्टि से गलत ठहरता है कि निम्न मध्यमवर्गीय और छोटे-छोटे बुजुर्ग अन्त में श्रमजीवी वर्ग के साथ आ मिलेंगे। उद्योग प्रधान समाजों में बेतनभोगी कर्मचारियों, विचौलियों, व्यावसायिक लोगों और छोटे दुकानदारों की वृद्धि हुई है जिन्हें मार्क्स की योजना में छोटे बुजुर्ग ही कहा जा सकता है। लेकिन ‘फासिज्म ने यह प्रमाणित कर दिया है कि इस प्रकार के लोग सर्वहारा वर्ग में शामिल होने का इतनी निर्दयता से विरोध करते हैं जिसकी मार्क्स कल्पना भी नहीं कर सकता था।’^३

(३) मार्क्स ने यह भूल की है कि उसने सामाजिक वर्गों और आर्थिक वर्गों को एकरूप समझा तथा वर्ग संघर्ष को शोषक एवं शोषित वर्गों में युद्ध

१. सेबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७१६

२. वही, पृष्ठ ७१६

३. वही, पृष्ठ ७१६

के अनुरूप बताया। ब्राह्मणों एवं क्षत्रियों या घनतत्रवादियों या पेद्रीशियनों और प्लीबियनों को अधिक वर्ग मान लेना म पहल वर्ग एवं वर्ग चेतना की धारणाओं का उससे अधिक स्पष्ट एवं निश्चित विश्लेषण करना जरूरी है जितना माक्स ने किया है। वास्तव में वर्ग संघर्ष की धारणा में एकदम झुके होने के कारण और अपने कानिकारी उद्देश्य के लिये उसका प्रयोग करने की अधीर उत्सुकता के कारण माक्स ने वास्तव गम्भीर विश्लेषण नहीं किया बल्कि उसने इसका अत्यधिक सरलीकरण कर दिया। यह नहीं भूलना चाहिये कि 'इतिहास में किसी भी समय सामाजिक वर्गों में वह ठोसता और उद्देश्य की एकता नहीं रहती जो वर्ग संघर्ष के लिये आवश्यक है, उनमें आन्तरिक विरोध रहे हैं।' पोपर का कहना है कि—

'वास्तव में, शासक और शासित वर्गों के हितों में आन्तरिक विरोध इतना गहरा है कि माक्स के वर्ग सिद्धान्त को एक खतरनाक अत्यधिक सरलीकरण समझा जाना चाहिये, चाहे हम यह मान भी लें कि प्रमीर और गरीब के मध्य संघर्ष का हमेशा आधारभूत महत्व है। मध्यकालीन इतिहास का एक महत्वपूर्ण विषय, पोपो और सम्राटों की बीच युद्ध, शासक वर्ग के आन्तरिक विरोधों का एक उदाहरण है। उस कसह की शोषक और शोषित के मध्यवर्ती संघर्ष की सजा देना सम्भवतः असत्य होगा।'¹

(४) वस्तुतः मानवता को संचालित करनेवाला तत्त्व वर्ग-संघर्ष न हाकर एक सामंजस्य की भावना है। समाज के अनेक वर्ग विभिन्नताओं के होते हुए भी एकता के सूत्र में बंधे रहते हैं। हर वर्ग में सामाजिकता की एक भावना होती है और सभी वर्ग समाज के हित के लिये कुछ न कुछ कार्य करते हैं। मनुष्य में सहयोग, त्याग एवं सहानुभूति आदि के ध्येष्ठ गुण भी विद्यमान होते हैं—इससे इकार नहीं किया जा सकता। भ्रष्ट समाज का विकास वर्ग-संघर्ष से नहीं अपितु सामाजिकता, सामंजस्य एवं एकता की भावना से होता है। 'माक्स ने इस विश्वास को ठुकराकर निःसन्देह मानवता के प्रति एक प्रक्षम्य अपराध किया है कि विश्व को धारण करनेवाला और सन्नति की ओर ले जानेवाला नियम संघर्ष और प्रतिस्पर्धा का नहीं है, बरन् वह प्रेम, सहयोग और बलिदान का नियम है।'

(५) माक्स ने कहा है कि पूँजीवाद के विकास के साथ साथ श्रमिक वर्ग दीन-हीन होते जायेंगे और परिणामस्वरूप उनमें चेतना का प्रादुर्भाव

1.

always of fundamental importance. One of the great . . . of medieval history the fight between popes and emperors is an example of dissension within the ruling class. It would be probably false to interpret this quarrel as one between exploiter and exploited."

—Popper : The Open Society and Its Enemies, Page 307

होगा। किन्तु इतिहास ने मार्क्स की इस मान्यता को सही नहीं ठहराया है। वास्तविकता यह है कि प्रथम महायुद्ध के बाद से ही इङ्ग्लैण्ड में पूंजीवाद के विकास के साथ-साथ श्रमिकों की समृद्धि में भी इतनी तेजी से वृद्धि हुई है कि वे आज भी पूंजीपतियों की समृद्धि में साक्षीदार बने हुए हैं। साथ ही मार्क्स की यह धारणा भी सत्य सिद्ध नहीं हुई है कि श्रमिक वर्ग में भी चेतना दृढ़तर होती जायगी और समस्त कार्यकारी लोग एक हो जायेंगे। हम स्पष्ट देखते हैं कि समस्त वेतनभोगी व्यक्तियों में न तो श्रमिक वर्गीय चेतना ही आयी है और न उनमें श्रमिक वर्ग के प्रति कोई सहानुभूति ही पैदा हुई है।

(६) वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त का प्रतिपादन करते समय मार्क्स सम्भवतः यह कल्पना नहीं कर सका था कि पूंजीवाद स्वयं को बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप ढाल सकेगा। इस भूल के कारण आज मार्क्स की पूंजीवाद के विनाश की धारणा केवल एक मृगतृष्णा बनकर रह गई है। आज पूंजीवाद ने उत्पादन पद्धति में सुधार करके स्वयं को सफ़्टों से मुक्त कर लिया है और परिस्थितियों के अनुसार स्वयं को ढालकर श्रमिकों का बहुत कुछ समर्थन प्राप्त कर लिया है।

(७) मार्क्स और एन्जिल्स ने यह विचार प्रकट किया था कि श्रमिक वर्ग की क्रांति सन्निकट पहुँच चुकी है क्योंकि पूंजीवाद अपने विनाश के लिये पक चुका है। मार्क्स ने यह विश्वास व्यक्त किया कि क्रांति सर्वाधिक औद्योगिक प्रधान देशों में सर्वप्रथम होगी। किन्तु मार्क्स का यह विश्वास अभी तक तो गलत ही प्रमाणित हुआ है क्योंकि औद्योगिक दृष्टि से विकसित किसी भी देश में अभी तक कोई श्रमिक क्रांति नहीं हुई है।

(८) मार्क्स तथा एंगेल्स ने यह भविष्यवाणी की थी कि पूंजीवादी उत्पादन की विधि से धीरे-धीरे व्यवसायों का रूप विशाल हो जायगा और अन्तर्राष्ट्रीय ट्रस्ट तथा कार्टेल (*Cartel*) बन जायेंगे तथा इस प्रकार पूंजी उत्तरोत्तर थोड़े से व्यक्तियों के पास संचित होती जायगी। इस सिद्धान्त के विरोधी लोगों का कहना है कि यद्यपि इस भविष्यवाणी का प्रथम भाग तो सिद्ध हो चुका है क्योंकि आजकल बड़े विशाल औद्योगिक एवं व्यापारिक संगठन बन गये हैं तथापि पूंजी थोड़े व्यक्तियों के हाथों में केन्द्रित नहीं हो रही है। बड़े पूंजीपतियों के साथ-साथ छोटे पूंजीपति भी बने हुए हैं। मध्यम वर्ग का अन्त नहीं हो रहा है और सर्वहारा वर्ग में इस मध्यम वर्ग के लोगों के शामिल होने से वृद्धि नहीं हो रही है जैसा कि घोषणा-पत्र में उल्लेख है। आधुनिक काल के मध्यम वर्ग का सर्वहारा वर्ग की अपेक्षा पूंजीवादी वर्ग के प्रति अधिक मैत्री-भाव है। इस प्रकार घोषणा-पत्र में वर्गयुद्ध के विकास की एक बात के सत्य के सम्बन्ध में सन्देह किया जा सकता है।

(९) मार्क्स की यह धारणा कि समस्त संसार के पूंजीपतियों का समान उद्देश्य एवं हितों से संचालित होनेवाला एक ही वर्ग है, सही नहीं है। सारे विश्व की बात तो छोड़िये, एक ही देश के असंख्य भूमिपतियों, कारखानों के स्वामियों और उद्योगपतियों को एक ऐसा सफल पूंजीवादी वर्ग नहीं समझा जा सकता जो वर्ग-चेतना से पूर्णतः प्रेरित हो और जिसमें वर्ग की एकता की भावना विद्यमान हो। यदि अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टि से देखें

जाय तो यह एक तथ्य है कि ब्रिटेन के पूंजीपतियों और भारत तथा जापान के पूंजीपतियों के कोई हित सामान्य नहीं है, बल्कि यह कहना अधिक सत्य होगा कि उनके हितों में संघर्ष है। पूंजीपतियों की एकता तो सदेह-स्पष्ट है ही लेकिन विभिन्न देशों के श्रमिकों के हितों में तो और भी कम एकता है। एक देश में पुरुष और स्त्री श्रमिकों कुशल तथा अकुशल श्रमिकों और श्रवण तथा बाले श्रमिकों या रगदार श्रमिकों में जो सम्बन्ध पाये जाते हैं, वे श्रमिकों की एकता की माक्स की धारणा को गलत सिद्ध करते हैं। स्वयं माक्स और एन्जल्स और उनके आधुनिक अनुयायियों की श्रमिकों की संगठित होने की धारम्भार प्रतीति यह बताती है कि श्रमिकों में कोई स्वामा-विक एकता नहीं है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि विश्व के श्रमिकों में अन्तर्-राष्ट्रीय एकता स्थापित होगी' की धारणा और 'श्रमिकों का कोई राष्ट्र नहीं होता' की विचार धारा—दोनों ही केवल कल्पनायें सिद्ध हुई हैं वास्तविकतायें नहीं। विगत दोनों विश्व युद्धों में विश्व के सार श्रमिक तथाकथित वर्ग चेतना को भूलकर अपने अपने राष्ट्रों की रक्षा करने में बटिबद्ध रहे हैं और आज भी वे राष्ट्र को मोमाए तोड़ नहीं पा रहे हैं। ये सब कारण हम मानव इतिहास को समझने की एक कुञ्जी के रूप में वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त को टुटाने को विवश करते हैं। इस सिद्धान्त को इतिहास की एक व्याख्या के रूप में गलत बताया हुए प्रो० कैर्यूहन्ट (Carew Hunt) ने लिखा

क—

'अन्त में माक्स की यह धारणा कि मनुष्यों में सारे संघर्षों का स्रोत वर्ग-संघर्ष है, असत्य है यद्यपि एक युद्ध कला के रूप में इसका मूल्य असंविध्य है क्योंकि इसका ध्येय सर्वसाधारण को यह विश्वास दिसाना है कि उनके संकटों का कारण पूंजीवादी प्रणाली है और अमजिबी वर्ग की विजय के साथ वे दूर हो जावेंगी। जीवन में संघर्ष का सबसे बड़ा कारण निश्चित रूप से व्यक्ति और समाज के दावों में विरोध है। यह एक ऐसा संघर्ष है जिसे केवल वर्ग संघर्ष नहीं कहा जा सकता और जिसका कोई द्वन्द्वात्मक निराकरण नहीं हो सकता क्योंकि यह अपरिवर्तनशील मानव स्थिति का एक अंग है।'

(१०) माक्स की इस मान्यता के विरुद्ध सम्पीक्षितम आक्षेप दिया जाता है कि अन्त में श्रमिक वर्ग की पूंजीवादी वर्ग पर विजय होगी और सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकत्व स्थापित हो जायगा। वर्ग-संघर्ष का अन्त निश्चित रूप से पूंजीवाद का विनाश और समाजवाद की स्थापना में होगा—

... all these that all conflict among men arises
oubted tactical value
hat their misfortunes
m and will disappear
onetheless fallacious.
be inevitable opposi-
ividual and those of
ible to class struggle
-cause it is a part of

Hunt : Op. cit., P. 43

इसका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं है। यह धारणा केवल कामना और आशा की अभिव्यक्ति है, तथ्यों पर आधारित तर्क-सम्मत परिणाम नहीं। यदि यह स्वीकार भी कर लिया जाय कि श्रमिकों और पूँजीपतियों के बीच वर्ग-संघर्ष गतिमान होगा और उसकी अन्तिम परिणति पूँजीवाद का उन्मूलन होगा, तो भी यह आवश्यक नहीं है कि सत्ता औद्योगिक श्रमिकों के हाथ में ही पहुँचे, फासिस्ट अविनायकशाही जैसे अन्य विकल्प भी तो हुए। यह भी 'हो सकता है कि पूँजीवाद के विनाश का परिणाम साम्यवाद न होकर अराजकता हो जिसमें से एक ऐसी तानाशाही का जन्म हो सकता है जिसमें सिद्धान्तिक रूप में साम्यवादी आदर्शों से कोई सम्बन्ध न हो।'¹ यह मानने के लिये भी कोई आधार नहीं है कि समस्त देशों में वर्गयुद्ध के एक से परिणाम ही होंगे। जो कुछ रूस में सम्भव हुआ वह इंग्लैण्ड या फ्रांस में सम्भव नहीं हो सकता। फासिज्म तथा नात्सीवाद का जन्म मार्क्स और एंजिल्स की शिक्षा के विरुद्ध हुआ। साम्यवाद की विजय उतनी निश्चित नहीं है जितनी मार्क्स और उसके साथी सोचते थे। इसके अनिश्चित मार्क्स यह कहीं भी सिद्ध नहीं करता कि श्रमिक निश्चित रूप से प्रशासन चलाने की योग्यता से सम्पन्न होंगे। साम्यवाद की निश्चित जीत की मार्क्सवादी धारणा पर प्रहार करते हुए केरियूहट का कहना है कि यह समभव है कि—“पूँजीवाद के विनाश के फलस्वरूप एक ऐसे नवीन वर्ग का आविर्भाव हो जो निश्चित रूप से न तो पूँजीवादी हो और न श्रमजीवी मानव की पूर्णता को प्राप्त करने की क्षमता में विश्वास के कारण, जो मार्क्स को अठारहवीं शताब्दी से उत्तराधिकार में मिला था, उसका (मार्क्स का) यह विश्वास बन गया कि एक वर्गहीन समाज, जो नैतिक दृष्टि से मूलतः वांछनीय ही है, निश्चित रूप से सामाजिक विकास की अगली अवस्था होगी, जबकि एक क्रान्तिकारी और आन्दोलनकर्ता होने के नाते उसने श्रमिकवर्ग को तात्कालिक भविष्य में अपने उद्देश्य की सिद्धि का एक मात्र उपलब्ध साधन समझा, और इस प्रकार उसे अन्तिम 'निषेध का निषेध' समझने लगा।”²

(११) वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त एक बुरा और हानिकारक सिद्धान्त है जो घृणा के प्रचार की शिक्षा देता है, सहानुभूति, सहयोग एवं मातृभाव की नहीं। घृणा विश्व की उन्नयक कभी नहीं बन सकती। केटलिन का तो यहाँ तक कहना है कि, “मार्क्स का वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त ही आधुनिक

1. *Laski : Communism*, P 87-88

2. “...negation of capitalism may lead to the emergence of a new class which is strictly speaking neither capitalist nor proletarian. The belief in human perfectibility that he had inherited from the eighteenth century led him to believe that a classless society, inherently desirable on ethical grounds—must be the next stage in social evolution, while as a revolutionary and agitator he saw in the working class movement the only available instrument for the achievement of this aim in the immediate future, and was thus induced to regard it as the final negation of the negation.”

बट्टो, रोगों और यहां तक कि फाँसीवाद का जन्मदाता है। सधरें विनाश का लक्षण है, निर्माण का नहीं। यह एक ऐसी युद्ध की चिन्ताहट है, जो एकदम 'बिना किसी उद्देश्य के है।' यह मिद्धान्त अवश्य आत्महत्या के समान प्रमाणित होगा, जैसा कि प्राचीन ग्रीस और साम्यवादी रोम में प्रमाणित हुआ। यह मिद्धान्त रूम में मध्ययुग की सार्वजनिक हत्याओं के लिए स्या उनकी सम्पत्ति के पूर्ण हस्तगत (जस्त) किए जाने के लिये उत्तरदायी है। रैमजे मैकडानल्ड के मतानुसार, "यह युद्ध के विचार को प्राचीनतम मतों (सिद्धान्तों) में अत्यन्त घासाने से स्थान मिल गया। मार्क्स ने देखा कि कोई भी निम्नवर्गीय (श्रमिकवर्गीय) आन्दोलन यूरोप में बिना किसी भावुकता अथवा भावना से उत्पन्न किया जा सकता है। मजदूरी कमजोरियों को अपने शत्रु का अनुभव करना पड़ा। उन्हें एक ध्येय के रूप में संगठित होना पड़ा। अब वगे-युद्ध का सिद्धान्त समाजवाद की संगठित करनेवाली शक्तियों तथा सबसे प्रारम्भिक आन्दोलनों का रूप देनेवाले मार्क्स का प्रतिनिधित्व नहीं करता।"

जो० कोल (Cole) का विचार है कि 'मैनीफेस्टो' में श्रमिक वर्ग की क्रांति का मार्ग निर्धारित करते समय मार्क्स पर इंग्लैण्ड की तरासीत परिस्थितियों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा। उस समय इंग्लैण्ड में उत्पादन वृद्धि के कारण पूँजीपति वर्ग समृद्धजाली और श्रमिक वर्ग शीन-हीन होता जा रहा था। औद्योगिक क्रांति ने उत्पादन शक्ति का विस्तार कर दिया था लेकिन जन की इस वृद्धि ने श्रमिकों को धाराम और मुक्त देने की अपेक्षा उनके दुख और उनकी धरक्षा को ही अधिक बढ़ाया था। फलतः, श्रमिक अपने सघों का निर्माण करके शकट-युक्त होने का प्रयत्न करने लगे थे। १८४३ में राँबर्ट आबन के नेतृत्व में निर्मित 'Grand National Consolidated Trades Union' की विकस्यता के बाद उदित होनेवाले 'चार्टिस्ट' आन्दोलन में शेर शकट के कारण भूल-विद्रोह के समस्त चिह्न मौजूद थे। ऐसी परिस्थितियों में मार्क्स की इस धारणा को बल मिलना अवश्य उसका इस परिणाम पर पहुँचना स्वाभाविक था कि पूँजीवाद का विकास श्रमिकों की दशा को निरन्तर पतनान्मुख करता है और पूर्णतया असन्तुष्ट श्रमिक कभी न कभी एक ऐसा शक्तिशाली राजनीतिक जन आन्दोलन करेंगे जो पूँजीवाद को मिटा देगा। यदि 'Communist Manifesto' दस वर्ष बाद की बदली हुई परिस्थितियों में लिखा जाता अथवा संशोधित हो जाता तो सम्भवतः मार्क्स की धारणा कुछ भिन्न होती।

मार्क्स का मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Marx's Theory of Value and Surplus Value)

कार्ल मार्क्स के दर्शन की सीन साधारणतापूर्ण-दृष्टात्मक शीनिकवाद, इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या और वर्ग सघों के सिद्धान्त का आलोचनात्मक विवेचन करने के बाद अब हम मार्क्सवादी दर्शन की सीधी साधारणता 'अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त' (Theory of Surplus Value) पर आते हैं। इस सिद्धान्त का प्रतिपादन मार्क्स ने यह दिखाने के लिये किया है कि पूँजीवादी प्रणाली में पूँजीपतियों द्वारा श्रमिकों का किस प्रकार शोषण किया

जाता है। मार्क्स के इस सिद्धान्त का विवेचन उसकी प्रसिद्ध पुस्तक '*Das Capital*' में मिलता है। मूल्य सिद्धान्त के विषय में यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि इसमें मार्क्स इस बात का वर्णन नहीं करता कि वस्तुओं की कीमत क्या होती है, या उसमें उतार-चढ़ाव आदि क्या होते हैं। दूसरे शब्दों में मार्क्स का मूल्य सिद्धान्त कीमतों का सिद्धान्त नहीं है। उसके मूल्य सिद्धान्त का मुख्य उद्देश्य तो यही प्रकट करना है कि पूँजीपति श्रमिक को यवायोग्य पारिश्रमिक नहीं देते। वे श्रमिकों के श्रम का मनमाना मूल्य लगा कर उनका शोषण करते हैं और स्वयं ऐश लूटते हैं।

मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त पर रिकार्डों के सिद्धान्त का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है। अपने अर्थशास्त्र की मीमांसा की श्रमूलक पद्धति उसने (मार्क्स) रिकार्डों से सीखी। मूल्य का श्रम-सिद्धान्त (*Labour Theory of Value*) भी रिकार्डों से ग्रहण करके उसने उसे समाजवादी आशय व्यक्त करनेवाला बनाया। फिर भी अपनी मौलिकता प्रदर्शित करने के लिए मार्क्स कहता था कि रिकार्डों को श्रम के मूल्य के बदले श्रम-शक्ति (*Labour Power*) के विषय में विचार करना चाहिए। कोकर ने लिखा है कि, "मार्क्स ने पूँजीवाद के विकास और सामाजिक परिणामों की जो व्याख्या की है, उसकी मुख्य बात उसका अतिरिक्त मूल्य (*Surplus Value*) का सिद्धान्त है जिसे उसने मूल्य के श्रम-सिद्धान्त (*Labour Theory of Value*) के आधार पर स्थिर किया। मूल्य के श्रम-सिद्धान्त का मन्तव्य यह है कि अन्त में किसी वस्तु का विनिमय मूल्य उसके उत्पादन में लगाये गये श्रम की मात्रा पर निर्भर है। यह सिद्धान्त मार्क्स से बहुत पहले अनुदार तथा उग्र सुधारवादी सिद्धान्तियों में प्रचलित था। यह वास्तव में एक अंग्रेजी सिद्धान्त था, जिसका प्रतिपादन १७वीं सदी में सर विलियम पेरी ने किया था। उसके बाद अन्य प्रसिद्ध 'प्रतिष्ठित' अर्थशास्त्रियों मुख्यकर ऐडम स्मिथ और डेविड रिकार्डों, ने भी इस पर अनेक प्रकार से जोर दिया और इसमें संशोधन भी किया।" मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त पर रिकार्डों के प्रभाव को दर्शाते हुए प्रो० वेपर (*Wayper*) ने कहा है कि, "मार्क्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त रिकार्डों के सिद्धान्त का ही व्यापक रूप है जिसके अनुसार किसी भी वस्तु का मूल्य उसमें निहित श्रम की मात्रा के अनुपात में होता है, वशर्ते कि यह श्रम उत्पादन की क्षमता के वर्तमान स्तर के तुल्य हो।"

मार्क्स के मूल्य के सिद्धान्त की व्याख्या करने के लिये सर्वप्रथम दो शब्दों का अर्थ जान लेना चाहिये—प्रयोग मूल्य (*Use Value*) तथा विनिमय-मूल्य (*Exchange Value*)। प्रयोग मूल्य का अर्थ वस्तु की उपयोगिता से है। किसी वस्तु में विनिमय मूल्य तब होता है जब उसमें मानवीय श्रम की कुछ मात्रा लग जाती है।

मार्क्स का मत है कि प्रत्येक वस्तु का प्रयोग मूल्य (*Use Value*) इस बात पर निर्भर नहीं होता कि उस पर कितना मानव-श्रम खर्च किया गया है। उदाहरण के लिये वायु और जल पर कोई मानव-श्रम खर्च नहीं किया जाता अतः उनका प्रयोग अथवा उपयोग मूल्य होता है। किन्तु किसी वस्तु का विनिमय मूल्य (*Exchange Value*) इसलिये होता है क्योंकि उस वस्तु के उत्पादन में मानव-श्रम खर्च किया जाता है। उदाहरण के लिए एक

घड़ी को बनाने के लिए एक मजदूर को काफी श्रम खर्च करना पड़ता है मतः उसका विनिमय मूल्य होता है। इन दोनों को स्पष्ट करते हुए मार्क्स ने लिखा है कि—“किसी वस्तु का मूल्य इसलिए होता है कि मानव-श्रम का उपयोग उसमें हुआ है। तब इस मूल्य की मात्रा का नाप कैसे लिया जाय? स्पष्टतः मूल्य की मृष्टि करनेवाले तत्व की मात्रा श्रम से जो वस्तुओं में निहित है। श्रम की मात्रा का माप उसकी अवधि से होता है और श्रम काल का माप सप्ताहों, दिवसों और घंटों में होता है। जब हम स्पष्ट रूप से देखते हैं कि जिसके द्वारा किसी वस्तु का मूल्य निर्धारित होता है, वह है श्रम-काल या श्रम की मात्रा जो उत्पादन के लिए सामाजिक दृष्टि से आवश्यक है। इस सम्बन्ध में प्रत्येक वस्तु को उसकी अपनी ऐसी का प्रोसत नमूना चाहिए। दो वस्तुओं के मूल्य का अनुपात उस पर खर्च किये हुए श्रमकाल के अनुसार होता है।”

मार्क्स का मूल्य सिद्धान्त बताना है कि श्रम ही वस्तुओं के वास्तविक मूल्यों का सृष्टा है।

मार्क्स ने पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग में चलनेवाले मतभेद सचर्चा का मूल कारण अपने ‘अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त’ में माना है। उसका तर्क इस प्रकार है कि प्रत्येक वस्तु का मूल्य उस पर खर्च किये गये श्रम के अनुसार होता है। जिस वस्तु पर हम जिनना कम श्रम करना पड़ता है, वह उतनी ही सस्ती होती है। उदाहरण के लिये एक घड़ी को बनाने में एक मजदूर काफी परिश्रम करता है, इसलिये उसका मूल्य भी सस्ता नहीं है, जबकि एक फाउण्टेन पेन को बनाने में उसे उनसे कम मेहनत करनी पड़ती है मतः वह मूल्य में घड़ी से सस्ता होता है। हवा को प्राप्त करने के लिये मनुष्य को कोई मेहनत नहीं करनी पड़ती मतः वह भुपन में मिलती है। तार्क्य यह है कि प्रत्येक वस्तु को उसका मूल्य देनेवाला, उसके श्रमिक का श्रम है तथा जिस कीमत पर वह बाजार में बिकती है, उसमें बहुत अंतर है। मार्क्स इस अंतर की वस्तु का अतिरिक्त मूल्य (*Surplus Value*) मानता है जिसे बिना कुछ किये ही मालदार पूँजीपति बीच में ही हड़प जाता है। उदाहरण के लिये परेशम फैक्ट्री में यदि एक मजदूर एक जूता-जोड़ा बनाता है तो उसे ८ रुपये मिलने हैं, और मान लो उस जूते-जोड़े में लगनेवाली सामग्री की कीमत १० रुपये है, किन्तु वह जूता बाजार में २५ रुपये का बिकता है, तो इस प्रकार १८ रुपये निकाल देने के बाद ७ रुपये उस जूते का अतिरिक्त मूल्य है, जिसे फैक्ट्री का मालिक पूँजीपति बिना हाथ पैर हिलाये हड़प जाता है। ईमानदारी से यह सब मजदूर की ही मिथना चाहिए या, किन्तु मजदूरों की दरिद्रता का पूँजीपति अनुचित लाभ उठाकर उस अतिरिक्त मूल्य से अपनी जेबें भरता है और उन्हें दरिद्रता तथा भूख की सीमा से घागे नहीं बढ़ने देता है। यही कारण है कि मालिक और श्रमिक के बीच की यह खाई बढ़ती जा रही है और एक वर्ग युद्ध निरन्तर चलता रहता है। अतिरिक्त मूल्य की परिभाषा में मार्क्स ने लिखा है कि “यह उन दो मूल्यों का अंतर है जिन्हें एक मजदूर पैदा करता है तथा पाता है” (*Surplus value is the difference between the value of the product which a labourer produces and which he actually receives*)।

सेवाइन ने मार्क्स के अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को निम्नलिखित रूप से प्रस्तुत किया है—

“पूँजीवाद की रक्षा में श्रम शक्ति दो रूपों में कार्य करती है। वह एक पदार्थ है जिसके लिये मजदूर निर्वाह-मजदूरी प्राप्त करता है। इसके साथ ही वह मूल्य का सृष्टा भी है। पूँजीपति मजदूर को निर्वाह-मजदूरी देने के बाद सम्पूर्ण मूल्य स्वयं ग्रहण कर लेता है। मजदूर उत्पादन में चाहें कितनी ही योग्यता, निपुणता और निष्ठा से काम क्यों न करें उन्हें उसके बदले में केवल निर्वाह मजदूरी मिलती है; बाकी सारा लाभ पूँजीपति की जेब में जाता है। पूँजीपति के बारे में समझा जाता है कि उसको यह लाभ उसकी उद्यमशीलता, अन्तर्दृष्टि, बुद्धिमत्ता और संगठन-क्षमता के कारण मिलता है। इस सम्बन्ध में मार्क्स का कहना है कि श्रम की सम्पूर्ण उत्पादनशीलता को इस रूप में प्रस्तुत किया जाता है मानो वह पूँजी की उत्पादनशीलता हो। अतः अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त ने मार्क्स के लिये वही काम किया जो बाद में आर्थिक किराये के सिद्धान्त में फेबियन समाजवादियों के लिये किया था। इसने प्रमाणित किया कि पूँजीवाद उत्पादन के साधनों के स्वामियों को लाभ की स्थिति प्रदान करता है जिससे वे उत्पादन की प्रक्रिया में जितना योगदान देते हैं, उनकी तुलना में कहीं अधिक अंश ग्रहण कर लेते हैं। दूसरी ओर, श्रमिकों की स्थिति हीन रहती है। वे अन्य मानवोत्तर पदार्थों की भाँति ही समझे जाते हैं। इस प्रकार, एन्जिल्स के अनुसार मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त का तत्त्व यह था कि “श्रम का कोई मूल्य नहीं होता।” यह कहना कि “श्रम का मूल्य होता है, यह कहने के तुल्य होगा कि मूल्य का मूल्य होता है।”¹

अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का सार यह है कि प्रत्येक वस्तु का सच्चा मूल्य उसके उत्पादन में सामाजिक दृष्टि से उपयोगी कितना श्रम व्यय हुआ है—इस बात से निर्धारित होता है और ‘मार्क्स का अन्तिम निष्कर्ष यह है कि इन अवस्थाओं (श्रमिकों का शोषण आदि) को समाप्त करने का एकमात्र उपाय है—व्यक्तिगत माड़े, व्याज और मुनाफे के सभी मुद्योगों का सर्वनाश। और यह परिणाम केवल समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्गत ही सम्भव है, जिसमें व्यक्तिगत पूँजी का स्थान सामूहिक पूँजी ले लेगी, न कोई पूँजीपति रहेगा और न मजदूर। सब व्यक्ति सहकारी उत्पादक बन जायेंगे।”²

अतिरिक्त मूल्य के उपरोक्त सिद्धान्त को यदि ध्यानपूर्वक देखा जाय तो स्पष्ट है कि मार्क्स ने इसके द्वारा तीन नियमों का प्रतिपादन किया है—

(i) पूँजी संचय का सिद्धान्त (*The Law of Capitalist Accumulation*) अर्थात् पूँजीपति सदैव इस बात की ओर प्रयत्नशील रहते हैं कि वे अविकाशिक मशीनों का प्रयोग करें ताकि श्रम की वृद्धि हो और उत्पादन में वृद्धि हो।

1. सेवाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७४०-४१

2. कोकर—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ४८-४९

(ii) पूँजी के केन्द्रीकरण का सिद्धान्त (*The Law of Concentration of Capital*) अर्थात् प्रतिप्राप्तिता व द्वारा पूँजीपतियों की मर्यादा में कमी होती, पूँजी का केन्द्रीकरण होगा जिस पर केवल कुछ व्यक्तियों का ही एकाधिकार स्थापित हो जायगा और इस तरह बहुत से पूँजीपतियों का अन्त हो जायगा।

(iii) बचतों की वृद्धि का सिद्धान्त (*The Law of Increasing Miserly*) अर्थात् प्रतिप्राप्तिता के कारण पूँजीपतियों की अधिक वृद्धि हो जायगी, किन्तु इसके साथ-साथ श्रमिक वर्ग की त्रासि होगी। पूँजीवाद के निष्कर्षों में श्रमिकों की दशा शोचनीय होगी और वे अपनी सुरक्षा के लिए संगठित होकर त्रासि द्वारा पूँजीवादों व्यवस्था का अन्त करने में सफल होंगे।

मूल्य तथा अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का आलोचनात्मक मूल्यांकन (*Critical Estimate of the Theory of Surplus Value*)—माक्स के मूल्य तथा अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का महत्व एक आर्थिक सत्य की दृष्टि से एक राजनैतिक तथा सामाजिक नारे के रूप में ही अधिक है। भ्रमशास्त्र के दृष्टिकोण से यह सिद्धान्त सही नहीं है, बल्कि गलत मायनों पर आधारित है। यदि यह सत्य है कि श्रम के बिना पूँजी का उत्पादन नहीं हो सकता, तो यह बात भी उतनी ही सत्य है कि बिना पूँजी के श्रम भी उत्पादन नहीं कर सकता। उत्पादन में श्रम का ही एकमात्र सक्रिय और आवश्यक तत्व मानना तथा श्रम की मजदूरी को ही उत्पादन के मूल्य के निश्चय करने में व्यापारित अंग समझना एक गलत धारणा है। 'यह बात सर्वविदित है कि श्रम के अतिरिक्त बहुत से ऐंग तत्व हैं जिनके कारण एक वस्तु के मूल्य का निश्चय होता है और ये तत्व हैं—भूमि, पूँजी तथा संगठन भयवा सत्ता।' माक्स एक गम्भीर भूल यह करता है कि वह केवल आर्थिक श्रम का ही श्रम मानता है और मानसिक श्रम को उपेक्षा कर देता है। गुणात्मक अंग से छात्रवृत्ति बौद्धिक श्रम को शारीरिक श्रम का गुणानुक्रम मानना हास्यास्पद प्रतीत होता है। पुनश्च जब पूर्ण प्रतिप्राप्तिता का प्रभाव हो तब यह श्रम मूल्य के सिद्धान्त त्रिप्रापित नहीं हो सकता। मूल्य के सीमान्त-उपप्राप्तिता सिद्धान्त के समर्थकों ने बताया कि उपयोग-मूल्य को ध्यान में रखना होगा। इस प्रकार आ मनिष्ठ दृष्टिकोण को भी स्वीकृत करने पर उन लोगों ने ध्यान दिया।

माक्स के मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य के श्रम सिद्धान्त की विभिन्न विद्वानों ने नाना आलोचनाएँ की हैं, वे उन्हीं के शब्दों में निम्नानुसार हैं—

"मूल्य का श्रम-सिद्धान्त चिरकाल से आर्थिक सिद्धान्त के निरपेक्ष पक्षों की काठरी में अन्य कानूनी सिद्धांतों के साथ घड़ा गया। वे सिद्धांत हैं—व्याज का सिद्धान्त, श्रम-निधि का सिद्धान्त तथा इस प्रकार की अन्य आदरणीय आतिया। (Dr Niles Carpenter)

"बहुत बड़े सिद्धांत ऐसे हैं, जिनकी ध्यानपूर्वक परीक्षा की गई है, जिन्हें पूरा रूप से तथा शुद्ध रूप से जांच लिया गया है तथा जिन्हें पूरा रूप से अपने लिखित प्रमाणों से विरहीत किया गया है—ऐसा ही एक सिद्धान्त माक्स का मूल्य का सिद्धान्त है।" (Prof. Simckhovitch)

“मार्क्स का मूल्य का सिद्धान्त काफी सीमा तक एक ऐसा वादानुवादीवा शास्त्रार्थपूर्ण है, जो अपनी निरन्तर गलतफहमियों के परिणामस्वरूप, जिन्हें मार्क्स के शिष्यों ने फैलाया, बढ़ता तथा फनता-फूलता जा रहा है।” पुनश्च “मार्क्स का मूल्य का सिद्धान्त उन आलोचनाओं से अभी अछूता ही बचा है, जो इसकी मौलिक सिद्धि अथवा पुष्टि के विरुद्ध लगाये गये हैं, यद्यपि इसकी अभिव्यक्तियों में तथा इसके गौण सिद्धान्तों में ऐसा बहुत कुछ है, जो या तो अपुष्ट है अथवा उसके लिए किसी महत्व का नहीं, कभी तो इसलिए कि मार्क्स कभी उन अपुष्ट भ्रान्तियों से नहीं बच पाया, जो उसे अपने पूर्ववर्ती लोगों से प्राप्त हुईं। इसका कुछ कारण यह भी है कि परिस्थितियाँ इतनी बदल चुकी हैं कि अस्थायी रूप से वे न्यायोचित आलोचनाएँ, जो पूँजीवाद के पहले काल अथवा अवस्था पर की गई थीं, अपना महत्व खो बैठी हैं, क्योंकि मार्क्स ने कभी पूर्णरूप से अपने विचारों को दृढ़ता प्रदान नहीं की अथवा वह कभी अपने मन की अनिश्चित अवस्थाओं तथा सन्देहों से छुटकारा प्राप्त नहीं कर सका।”

(Prof. Cole)

“मार्क्स की रचनाओं का जादू मुख्यरूप से सम्भवतः उसकी लसल-साहट (चिपकाव) तथा विश्वास में है जिसके द्वारा वह अपनी चाबी को एक ताले से दूसरे ताले में प्रयुक्त करता है। उसे इस बात का कभी भी सन्देह नहीं होता कि उसकी चाबी सब ताले खोल देगी।” (James Bonar)

“वर्तमान पद्धति के विषय में मार्क्स के विचारों के अनुसार अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का अनुवाद शुद्ध सिद्धान्त के लिए देन की अपेक्षा धृणा की परिभाषा के सारांश रूप में किया जाए तो अधिक युक्तिसंगत होगा। अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त के लिए शुद्ध आर्थिक सिद्धान्त की बहुत-सी अव्यावहारिक चर्चा अपेक्षित है। समाजवाद के व्यावहारिकपूर्ण अथवा मिथ्या होने के संबंध में इस सिद्धान्त में कोई विशेष उल्लेखनीय बात नहीं।”

(Bertrand Russell)

मार्क्स के अतिरिक्त मूल्य सिद्धान्त की यद्यपि तरह-तरह से आलोचना की गई है, तथापि यह एक गम्भीर और नग्न सत्य है। अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त एक ऐसा मूल तत्व है जो पूँजीवाद की हृदय हिला देनेवाली विभीषिकाओं को उद्घाटित करता है। यह सिद्धान्त इतना तर्कपूर्ण और ठोस है कि इसे चुनौती नहीं दी जा सकती और इसे स्वीकार कर लेने पर पूँजीवाद की हम किसी भी आधार पर रक्षा नहीं कर सकते। इस बात से कोई इन्कार नहीं कर सकता कि यदि अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त पूर्णतया सत्य न हो तो भी उसमें अन्तर्निहित यह भावना निश्चित रूप से सत्य है कि पूँजीपतियों ने श्रमिकों की मेहनत पर अपनी विलासिता के महल खड़े किये हैं, चाहे उन्हें प्राप्त होनेवाला सारा लाभ अतिरिक्त मूल्य न हो, परन्तु उनके लाभ का एक बहुत बड़ा भाग ऐसा होता है जिसके लिए वे किसी भी प्रकार योग्य नहीं हैं। श्रमिकों और दरिद्रों की दयनीय अवस्था देखते हुए कहा जा सकता है कि उनकी इस अवस्था का बहुत बड़ा उत्तरदायित्व पूँजीपतियों का है। मार्क्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त इस सत्य की पुष्टि करना चाहता है। कतिपय आलोचक यह मानते हैं कि मजदूर श्रम करते समय तो शोषित मले ही होता है, लेकिन बाद में स्वतंत्र हो जाता है। इसके उत्तर में मार्क्स ने कहा है कि

शोषण का गति नहीं रहनी। श्रमिकों का शोषण उपभोक्ता के रूप में भी होता है, क्योंकि वही चीजें पूँजीपति अधिक दाम लेकर उन बाजारों में बेचता है जहाँ से मजदूर खरादता है। इस तरह कारखानों, बाजार-मंडल जगह शोषण क्रम चलता रहता है। माक्स के मुख्य सिद्धान्त का ठहराव हुए भी यह मानना पड़ेगा कि पूँजीवादी व्यवस्था में श्रमिक को अपने श्रम का समुचित पुरस्कार नहीं मिल पाता।

माक्स का राज्य सिद्धान्त (The Marxian Theory of State)

माक्स के दशन पर अब तक जो कुछ कहा जा चुका है उससे माक्स का राज्य सिद्धान्त स्वतः स्पष्ट हो जाता है। माक्स का राज्य सिद्धान्त उसके इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या की एक उपसिद्धि (Corollary) मात्र है। माक्स के राज्य सिद्धान्त का विश्लेषण इस दृष्टि से पर्याप्त उपयोगी है कि इसमें पूँजीवाद से साम्यवादी व्यवस्था पर आने के मूलतः नातिकारी स्वरूप पर और भी प्राथमिक प्रकाश पड़ता है। क्रांति के बाद समाज की क्या रचना होगी और राज्य के क्या कार्य बनावे होंगे, इस विषय में माक्स प्रबन्ध मोन है, तथापि उसका और एन्जिल्स की रचनाएँ राज्य सिद्धान्त की प्रवण ही स्पष्टता से एवं निश्चयात्मक शब्दों में प्रकट करती हैं।

माक्स के राज्य सिद्धान्त को इस पृष्ठभूमि में समझना प्रासंगिक दृष्टि से उपयुक्त है कि राज्य के परम्परावादी सिद्धान्त से यह कहा तक और किस रूप में भिन्न है। राज्य का परम्परागत अर्थवा प्राचीन सिद्धान्त राज्य को एक निगमात्मक समूह (A Corporate Group) बताता है जिसमें विभिन्न समूह अथवा वर्ग सबके सामान्य कल्याण के लिये परस्पर सहयोग करते हैं। अस्तु कि बहुचर्चित शब्दों में, "राज्य का जन्म जीवन के लिये हुआ है और शुभ जीवन के लिये ही उसका अस्तित्व है।" इसका स्वामाविक अभिप्राय यह है कि राज्य का अस्तित्व एक अस्तित्व समाज के सामान्य कल्याण अथवा सामान्य शुभ में निहित है। राज्य उन परिस्थितियों को जन्म देता है जिनमें रह कर प्रत्येक नागरिक अपने व्यक्तिगत का पूर्ण और स्वतन्त्र विकास कर पाता है। राज्य एक ऐसा घरातल प्रदान करता है जिस पर मनुष्य नागरिकों के रूप में मिलते हुए सामान्य कल्याण की वृद्धि के लिये पारस्परिक सहयोग की ओर उन्मुख होते हैं तथा जाति, वर्ण, धर्म, वर्ग आदि की संकुचित भावनाओं से ऊपर उठने का प्रयत्न करते हैं। सांग्रान में, राज्य एक 'सार्वत्रिक नागरिकों का एकत्रित सम्बन्ध' (A Universal Association) है जो बनाये रखने का प्रयास करता अपनी नीति से नागरिकों के सम्बन्धों को इस तरह सन्तुलित करने का प्रयत्न करता है जिससे प्रत्येक नागरिक, यदि वह ऐसा चाहे तो मानव व्यक्तित्व का पूर्णतम विकास कर सके।"¹

1. The state strives 'To hold a just balance between the different elements in society. It strives by its policy of effect such an adjustment of the relationship between citizens as

किन्तु मार्क्सवादी सिद्धान्त राज्य के उपरोक्त परम्परावादी सिद्धान्त से असहमत है। मार्क्स का मत यह है कि राज्य सर्व-कल्याण को अपना उद्देश्य समझनेवाला समुदाय न कभी रहा है और न कभी हो सकता है। "यह सदैव एक ऐसा सगठन रहा है और सदैव ऐसा ही रहेगा जिसके द्वारा प्रधान आर्थिक वर्ग दूसरे आर्थिक वर्गों के ऊपर शासन करता है और उनका शोषण करता है। पूंजीवादी युग के प्रारम्भ से पूंजीवादी वर्ग ने वर्तमान प्रतिनिधिक राज्यों में राजनीतिक शक्ति पर अपना अनन्य अधिकार (Exclusive sway) किया हुआ है। 'Communist Manifesto' में यह कहा गया है कि, 'आधुनिक राज्य की कार्यपालिका सभी पूंजीवादियों के सामान्य मामलों के प्रबन्ध के लिये एक समिति मात्र है (The executive of the modern state is but a committee for managing the common affairs of the whole Bourgeoisie)।' एन्जिल्स के अनुसार राज्य "एक वर्ग के द्वारा दूसरे वर्ग के दलन के लिये एक यंत्र मात्र" (Nothing more than a machine for the oppression of one class by another) है। मार्क्स और एन्जिल्स राज्य को प्लेटो और अरस्तू के समान स्वाभाविक समुदाय (Natural Association) नहीं मानते। उनकी धारणा के अनुसार राज्य का जन्म इतिहास की प्रक्रिया में उस समय होता है जब समाज ऐसे दो विरोधी गुटों में विभक्त हो जाता है जिनके हित परस्पर विरोधी होते हैं और जिनके हितों में कोई सामन्जस्य स्थापित नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में राज्य 'वर्ग-सघर्ष की उत्पत्ति है, यह "आधारभूत आर्थिक ढाँचे अर्थात् उत्पादन के सम्बन्धों पर उत्पादन के भौतिक साधनों के स्वामियों द्वारा अपनी सुरक्षा के लिये खड़ा किया हुआ ऊपरी ढाँचा है।" मार्क्स और एन्जिल्स की यह दृष्टि मान्यता है कि राज्य का उद्देश्य "प्रधान वर्ग को अधीनस्थ वर्गों का शोषण करने, अपनी सम्पत्ति की रक्षा करने और उसे चुनौती देनेवाले समस्त विचारों को कुचलने की शक्ति प्रदान करता है। कानून और पुलिस की सारी मशीन और अंत में राज्य की सैनिक शक्ति, पूंजीवादी वर्ग के उत्पादन के साधनों पर नियंत्रण को सुरक्षित रखने के लिये ही है।"

मार्क्स की धारणा है कि शासन द्वारा शासक वर्ग अपनी इच्छाओं को शासितों पर थोपते हैं। शासन का प्रयोग बुर्जुआ लोग निम्न वर्ग के शोषण के लिये करते आ रहे हैं। राज्य एक ऐसी संस्था है जो श्रमिकों के अतिरिक्त मूल्य को छीनने में पूंजीपतियों की सहायक है। पूंजीवाद के हितों की रक्षा के लिये राज्य न केवल पुलिस और सैनिक शक्ति रखता है बल्कि राज्य की न्यायप्रणाली भी इसी काम में प्रयुक्त होती है। राज्य के राजद्रोह विषयक कानून ऐसे बनाये जाते हैं जिनसे श्रमिकों का पूंजीपतियों के विरुद्ध विद्रोह करना कठिन हो जाता है। "जर्मन राज्य लीबफर्नैक्ट को बंदीगृह में डालता है क्योंकि वह उसकी सुरक्षा को चुनौती देता है, लेकिन उसे

will enable each of them to realise, if he so desires the fullest implication of human personality."

—Laski : Communism, P. 124

ली-ननवट के हत्यारों का छोड़ने में कोई कठिनाई नहीं होती।¹ और तो और शिक्षा एवं धर्म जमी सांस्कृतिक संस्थाओं का प्रयोग भी श्रमिकों के दमन हेतु किया जाता है। सामुनिक पूजोवादी राज्य धर्म संस्थाओं के माध्यम से श्रमिकों की जगती हुई चेतना को दबाते हैं और उनके मन में यह भावना प्रस्थापित करने की चेष्टा करने हैं कि राज्य के विरुद्ध विद्रोह ईश्वर के प्रति पाप है। पूजोवादी राज्य की शासक संस्थाएं श्रमिकों का राजा पालन और समर्पण की भावना भरने का काम करती हैं।

राज्य सिद्धान्त की उपरोक्त धारणा के कुछ अंतर्निहित परिणाम (Implications) हैं। विषय स्पष्टता की दृष्टि से इन्हें जानना आवश्यक है। ये परिणाम निम्नलिखित हैं—

(१) राज्य वर्ग संघर्ष की उत्पत्ति एवं अभिव्यक्ति है। यह नहीं ऐसा समुदाय रहा है और रहेगा जिसके द्वारा एक भाषिक वर्ग दूसरे भाषिक वर्ग का नियंत्रण और शोषण करता है। कहां कब और किस हद तक राज्य का काम होता है यह प्रत्यक्ष रूप से हम बात पर निर्भर करता है कि कब कहां और किस हद तक एक राज्य विशेष के विरोधों में सामंजस्य स्थापित नहीं किया जा सके और इसी के व्यतिरिक्त से राज्य का अस्तित्व यह निश्चित करता है कि वर्ग संघर्ष में विरोधों में कभी सामंजस्य स्थापित नहीं हो सकता।²

(२) वर्तमान पूजोवादी राज्य में श्रमजीवी वर्ग जमी संस्था नहीं रख सकता क्योंकि उसमें पूजोपति उसका शोषण करते हैं। सत्ता गप्प मारने की दुर्दान है और सत्ता मन्त्र्य पूजोवाद के दबोल। ऐसी स्थिति में श्रमिक तो राज्य के प्रति कबल निरंतर विरोध का रवैया ही अपना सकते हैं।

(३) राज्य एक दमनकारी समुदाय है जो वर्ग विभेदों को बनाये रखता है और वर्ग विशेषाधिकारों को पातता है। वर्तमान पूजोवादी राज्य में जनहित के निये प्रतीत होनेवाले काम जैसे यातायात संचार की व्यवस्था में उन्नति करना आदि वास्तव में अस्थायी रूप से श्रमिकों के दमन के लिये ही हैं। राज्य का यह दमनकारी स्वरूप तब पूर्णतः प्रकट हो जाता है जब वह राजद्रोह का आरोप लगाते हुए श्रमिकों की हड़ताली और अन्य कार्यों को कुचलता है।

1 The German State sends Liebknecht to prison because he threatens its security but it has no difficulty in acquitting the murderers of Liebknecht

—Laski Communism Page 128

2 Where when and to what extent the state arises depends directly on when where and to what extent the class antagonisms of a given society cannot be objectively reconciled And conversely the existence of the state proves that class antagonisms are irreconcilable

—Lenin Quoted by Laski in his Communism, P 129

(४) द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त के आधार पर मार्क्स ने बताया है कि भविष्य में राज्य नहीं रहेगा और एक वर्ग-विहीन, राज्य विहीन समाज की स्थापना होगी। जब श्रमजीवी वर्ग की विजय के परिणामस्वरूप पूँजीवादों संस्था के रूप में राज्य नष्ट हो जायगा तो सार्वजनिक कार्यों का “राजनीतिक स्वरूप जाता रहेगा और वे सच्चे सामाजिक हितों की देखभाल करने के लिये साधारण प्रशासकीय कारण बन जायेंगे।” मार्क्स के इस विचार का स्पष्ट चित्र सेवाइन के इन शब्दों में खींचा जा सकता है—

“मार्क्सवाद का कल्पनिक तत्त्व वर्ग-विहीन समाज में निहित था। वर्ग-विहीन समाज इतिहास में सम्पूर्ण द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया का लक्ष्य है। वर्ग-विहीन समाज एक प्रकार का रहस्यात्मक तत्व था जो किसी भी क्रांतिकारी सिद्धान्त के लिये अपरिहार्य होता है। उसमें भविष्य के लिये सुखद आशा का सन्देश था जो वर्तमान की निराशाओं की क्षतिपूर्ति कर देता है। मार्क्स और एन्जिल्स दोनों में से किसी ने भी इस आदर्श का चित्र नहीं खींचा है और न यह बताया है कि यह आदर्श किस प्रकार प्राप्त होगा। सम्भवतः उनका विचार था कि किसी आदर्श का वर्णन करना गुंस्ताखी होता है। लेनिन का विचार था कि यदि हम आदर्श को कभी प्राप्त नहीं कर सकते, तब भी आदर्श का महत्व कम नहीं होता। इस प्रकार, वर्ग-विहीन समाज की सकल्पना क्रांतिकारी दल को हड़ता एवं प्रेरणा प्रदान करने के लिये एक प्रकार की गल्प थी। यह गल्प सोरल की उन गल्पों की भांति ही थी जिन्हें उसने क्रांतिकारी सिण्डीकलिज्म के सिद्धान्त का एक मङ्गलपूर्ण भाग बना दिया था। महत्त्व की बात यह थी कि यह आदर्श दूर की एक घटना थी। इसका उद्देश्य यह नहीं था कि वह दिन प्रतिदिन के सुधार की प्रक्रिया में पथ-प्रदर्शन करे। जहाँ तक मार्क्सवाद एक क्रांतिकारी सिद्धान्त रहा, उसने अपना ध्यान क्रांतियों पर केन्द्रित किया। जहाँ तक वह विकासवादी और संशोधनवादी होगया, प्रथम विश्वयुद्ध के पहले के वर्षों में वह ऐसा ही होगया था, वहाँ उसका लक्ष्य वामपक्षी उदारवाद का होगया। एक आदर्श के रूप में वर्ग-विहीन समाज का अभिप्राय एक ऐसा समाज था जिसमें बल प्रयोग बिल्कुल न हो, न तो राजनैतिक सत्ता की दृष्टि से और न उद्योग में संचालन तथा प्रवन्ध की सत्ता की दृष्टि से। इस समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यता-नुसार इच्छा-से देगा और प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार बिना किसी कीमत के प्राप्त करेगा। एन्जिल्स की प्रसिद्ध शब्दावली में राज्य ‘तिरोहित हो जायगा’ क्योंकि वह शोषण पर आधारित समाज का दमनात्मक साधन है और वर्ग-विहीन समाज में उसकी कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। इसमें उद्योग का प्रवन्ध और प्रशासन भी समाप्त हो जायगा।व्यक्तियों के शासन के स्थान पर वस्तुओं का प्रशासन और उत्पादन की प्रक्रिया का निदेशन स्थापित हो जायगा।”¹

(५) पूँजीवादी समाज का, वर्ग-संघर्ष का, एवं श्रमिकों के शोषण का शीघ्रातिशीघ्र अन्त करने के लिये एकमात्र उपाय क्रांति है। और क्योंकि राज्य, पूँजीवादी व्यवस्था में, शोषकवर्ग की सहायता करता है, और इस

सहायता के लिये वह पूरी शक्ति और बल का प्रयोग करता है, इसलिए राज्य का अन्त उससे अधिक शक्ति और बल के द्वारा हो किया जा सकता है। मार्क्स के अनुसार राज्य को समाप्त करने के लिये पहले उस पर पूँजी-पतियों का अधिपत्य भाति के द्वारा समाप्त किया जाय और फिर जब तक पूँजीवादी तत्वों का पूर्णतया विनाश न हो जाय तब तक राज्य पर श्रमिकों का अधिनायकत्व बना रहना चाहिये क्योंकि शक्ति प्राप्त करने का कोई लक्ष्य नहीं यदि वह छिन जाये। शक्ति को छीने जाने से रोकने के लिये शक्ति का प्रयोग आवश्यक है। इस सम्बन्ध में ट्रॉट्स्की ने लिखा है, "एक क्रान्तिकारी वर्ग, जिसने हाथ में शस्त्र लेकर शक्ति प्राप्त की है, अपने हाथों में से शक्ति छीने जाने के समस्त प्रयत्न को अवश्य ही राहफिन हाथ में लेकर कुचलेगा। जहाँ भी उसकी विरोधी सेना है, वह अपनी सेना से उसका विरोध करेगा। जहाँ भी उसे सशस्त्र पड़थ, हत्या के प्रयत्न अपनी विद्रोह का सामना करना पड़ेगा, वह शत्रुओं के सिरों पर निर्मम आघात करेगा।" १

श्रमिकों का अधिनायकत्व वर्ग विहीन समाज की स्थापना से पूर्व की सक्रांतिकालीन (Transitional) अवस्था है। मार्क्स ने अपने 'Criticism of the Gotha Programme' में लिखा है, 'पूँजीवादी और साम्यवादी समाज के बीच एक का दूसरे में परिवर्तित होने का क्रान्तिकारी काल रहा है। इसी के अनुरूप एक राजनैतिक सक्रान्ति काल भी होता है जो केवल क्रान्तिकारी श्रमजीवी वर्ग की तानाशाही ही हो सकता है।' २

सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व के अन्तर्गत राज्य में वर्ग विरोध का अन्त हो जायगा और समाज में सभी के स्वतन्त्र विकास के लिये प्रत्येक व्यक्ति का स्वतन्त्र विकास शर्त होगी। इस श्रमजीवी अधिनायकत्व के पक्ष में मार्क्स यह तर्क देता है कि राजनैतिक प्रबन्धन के अन्तर्गत भी, जब तक कि उत्पादन के साधनों पर थोड़े से ही व्यक्तियों का स्वामित्व रहता है, व्यवहार में एक प्रकार की (वर्गीय) अधिनायकशाही कायम रहती है। मार्क्स के अनुसार तो सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व एक प्रकार से मजदूरों के प्रजातन्त्र का रूप धारण करता है। जबकि पहले प्रकार का राज्य में वर्गीय

1. and power with
hand,
it has
its own
piracy,

attempt at murder, or rising, it will hurt at the hands of its
enemies an unsparring penalty"

—Quoted by Laski in his 'Communism', Page 40

.. . . . as the period of
the
T
.. . . .
dictatorship of the proletariat"

अन्तर बने रहते हैं और पूँजीवादी शासन का अपना स्थायित्व ऐसे ही अन्तरों पर निर्भर करता है, दूसरे प्रकार के अधिनायकत्व का उद्देश्य सभी वर्गों का उन्मूलन करके अपने मरण के लिये मार्ग तैयार करना होगा। सर्वहारावर्गीय अधिनायकवाद के बारे में सेबाइन के ये शब्द उद्घरणयोग्य हैं—

“वर्गविहीन समाज से भी ज्यादा महत्व का चरण सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद था, जो मार्क्स और एन्जिल्स के अनुसार सर्वहारावर्ग की क्रांति के तुरन्त बाद स्थापित होना है। इस अवस्था में यह कल्पना की जाती है कि सर्वहारावर्ग शक्ति छीन लेता है और एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जो अपनी ओर से बल का प्रयोग करता है। इसलिये, सर्वहारावर्ग का अधिनायकवाद भी बुर्जुआ राज्य की भांति ही वर्ग-प्रभुत्व का साधन होता है। उसका कार्य होता है कि वह विस्थापित पूँजीवादी राज्य की नीकरशाही को नष्ट करे, उत्पादन के माधनों का सार्वजनिक सम्पत्ति के रूप में बदले और यदि पूँजीपति वर्ग प्रतिक्रांति का कोई प्रयत्न करे तो उसे दबा दे। जब ये कार्य हो चुकेंगे, तभी सम्भवतः राज्य के तिरोहित होने की प्रक्रिया आरम्भ होगी। सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद कितने दिनों तक कायम रहेगा, यह बात पूरी तरह से कल्पना पर छोड़ दी गई है। मार्क्स तथा एन्जिल्स ने सर्वहारावर्ग के अधिनायकत्व का अपने सामाजिक सिद्धान्त के एक महत्वपूर्ण भाग के रूप में विकास नहीं किया। इसके सम्बन्ध में मुख्य बातें १८४८-५० के फ्रांस के क्रांतिकारी उपद्रवों से सम्बन्ध रखती हैं। तथापि यह बात निश्चित थी कि यदि वर्गविहीन समाज को एक वास्तविकता बनना है, तो वह एक दिन में नहीं बन जायगी। इनके लिये एक सक्रमण काल की आवश्यकता होगी। १८५० के बाद यूरोप की राजनीति में क्रांति का महत्व कम हो गया था और वह शांतिपूर्ण पथ पर अग्रसर होने लगी थी। फलतः इस विषय का आगे विवेचन अनावश्यक होगया था। इस संकल्पना को १९१७ में लेनिन ने ग्रहण किया और उसे क्रांतिकारी मार्क्सवाद के पुनरुत्थान का एक साधन बनाया। लेनिन की क्रांति की सफलता ने इसे आधुनिक राजनैतिक चिन्तन के लिये एक महत्वपूर्ण विषय बना दिया है।”^१

जब राज्य वास्तव में सम्पूर्ण समाज का प्रतिनिधि बन जायगा और वर्गीय भेद न रहेंगे, तो राज्य अनावश्यक हो जायगा। इस अवस्था में ‘वाद’ और ‘प्रतिवाद’ का अन्तिम ‘समन्वय’ और आवश्यकता के राज्य से मनुष्य मात्र समाजवाद द्वारा स्वतन्त्रता के राज्य में उठ जायगा।

राज्य सिद्धान्तों की आलोचना (Criticism of the Theory of State)—मार्क्स के राज्य विषयक सिद्धान्त का खण्डन उसके वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त के खण्डन में ही निहित है। अतः इसकी आलोचना करते समय विस्तार में न जाकर इतना ही लिखना पर्याप्त है कि राज्य सिद्धान्त की इस मार्क्सवादी धारणा को मान्य नहीं ठहराया जा सकता कि राज्य वर्ग-प्रभुत्व और दमन का एक यंत्र है। मार्क्सवादी सिद्धान्त राज्य के अधिक पूर्ण और अधिक सच्चे स्वरूप की उपेक्षा करते हुए केवल एक रोग-ग्रस्त राज्य का

में सफल प्रेरक विचारधारा का रूप ग्रहण कर गया है। मार्क्स के पहले राजनैतिक दर्शन भ्रष्ट, भ्रमपूर्ण और अंधा उपदेश तथा सुधारवाद की गलियों में चक्कर काटता था। मार्क्स के अनुगमन से वह सक्रिय रूप से जनता के मध्य प्रभावशाली बन गया। इतिहास की गति को समझना और उसे बदल देने का कष्ट साध्य प्रयास करना मार्क्स की महानतम एवं अनुपम देन है और इसी ने आज उसे करोड़ों युवकों और युवतियों का हृदय सजाट बना दिया है। मार्क्स ने अपनी ऐतिहासिक समझना अपनी और किसी अन्य देन के कारण इतनी प्राप्ति नहीं की है जितनी उस व्यक्ति समझना से जो उसने पूँजीवाद के भ्रष्टाचार और शोषण के विरुद्ध किया। मार्क्स के हृदय में दलित, पीड़ित और शोषितों की सहायता करने की तीव्र इच्छा रूपी प्रभावित भावना बसक रही थी, और वह केवल धर्म से नहीं बल्कि अपने कामों से उनके लिए कुछ करना चाहता था। अतः उसने अपनी विशिष्ट प्रतिभा को व्यर्थ नहीं जान दिया तथा कोरे सिद्धान्तों की रचना में नहीं लगाया, प्रत्युत एक ऐसी वस्तु की रचना करने के लिए प्रेरित किया जो उसकी दृष्टि में एक ऐसा वैज्ञानिक शास्त्र था जिसकी सहायता से दलित एवं शोषित वर्ग पूँजीवाद को ललकार सकता था, उसके विरुद्ध खड़ा होकर लड़ सकता था और इस आशा से लड़ सकता था कि अन्त में निश्चित रूप से पूँजीवाद के शब्द पर उसका भव्य महल ढूँढ़ा होगा। वास्तव में मार्क्स की यह घोषणा सत्य थी कि "दार्शनिकों ने सत्ता की व्याख्या करने की चेष्टा की है, लेकिन वास्तविक बात तो उस बदलना है।" मार्क्स ने जाति का संदेश देकर दलित-पीड़ित, शोषित तथा भ्रष्ट जनता में संगठन का नया विगुल फूँका और उन्हें गतिशील बनाया। मार्क्स की इस भविष्यवाणी से चाहे कोई भी सहमत न हो कि पूँजीवाद का विनाश करके समाजवाद निश्चित रूप से आविर्भूत होगा, तथापि यह बात अवश्य ही स्वीकार करनी होगी कि मार्क्स ने अपने पूर्ववर्तियों और समकालीनों की अपेक्षा पूँजीवाद के सम्भावित भविष्य और गति का अधिक सही अनुमान लगाया। उसकी यह धारणा सही थी कि यद्यपि पूँजीवाद में उत्पादन की शक्ति की प्रवृत्ति जारी रहेगी लेकिन वह अपने उस रूप में कालिक लम्बे समय तक नहीं चल सकेगी जिसमें कि यह उस समय पाया जाता

आदि पूंजीवादी राष्ट्रों की दृष्टि में मार्क्सवाद किसी बाढ़ से कम नहीं है। यह दरिद्रता, निरक्षरता और पिछड़ेपन के वातावरण में द्रुतगति से अपना विस्तार कर लेता है और पहले से ही भयग्रस्त पूंजीवादी राष्ट्र जानते हैं कि यदि उस बाढ़ को समय पर न रोका गया तो विश्व के अधिकांश व्यक्ति जो नगे और भूखे हैं, अवश्य ही इसके शिकार हो जायेंगे और अंत में पूंजीवादी समाज भी उस महान् शक्ति का सामना न कर सकेगा और उसका महल लड़खड़ाकर सभवतः ढह जायगा। ऐसा अवसर ही न आये, इस उद्देश्य से पूंजीवादी राष्ट्र अपनी सुरक्षा इसी में समझते हैं कि विश्व के अविकसित राष्ट्रों का शीघ्र आर्थिक विकास हो। इसी कारण तो आज भारत, पाकिस्तान एवं ऐसे ही अन्य राष्ट्रों में अमेरिकन डालरों की गंगा बहायी जा रही है। श्रमिक वर्ग और समाजवाद को इतना महत्व एवं सम्मान दिला देना मार्क्स की कम सफलता नहीं है। मेक्सी ने सही लिखा है—

‘इसमें कोई संदेह नहीं; जैसा कि प्रायः कहा जाता है कि मार्क्स के सिद्धान्त के भवन का प्रत्येक पत्थर किसी न किसी उसके पूर्व के राजनीतिक तथा आर्थिक, दार्शनिक के सिद्धान्त पर आधारित है परन्तु इससे मार्क्स की मौलिकता तथा उसका महत्व कम नहीं हो जाता। मार्क्स के विषय में महत्वपूर्ण बात उनकी मौलिकता न होकर उसकी सम्वाद करने की शक्ति (*Synthetic power*) थी। बहुत वर्षों से जो दार्शनिक तत्व बिखरे हुए तथा असंगठित पड़े थे, मार्क्स ने उनको एकत्रित करके संगठित किया और एक ऐसा नया दर्शन उत्पन्न किया जिसने श्रमजीवी आन्दोलन में एक नई शक्ति तथा नये उत्साह का संचार किया। मार्क्स के पहले श्रमजीवी आन्दोलन केवल एक विरोध तथा भावना तक सीमित था। मार्क्स के पश्चात् उसका आधार एक वैज्ञानिक आधार हो गया। श्रमजीवी आन्दोलन का लक्ष्य तथा उद्देश्य मालूम हो गया, इसमें एक निश्चित संगठन उत्पन्न हुआ गया तथा पूंजीवाद पर आक्रमण करने के लिए एक सैनिक शक्ति उसमें उत्पन्न हो गई। समाजवाद को वैज्ञानिक रूप देना मार्क्स के माने हुए सिद्धान्तों में से था। उसने साम्यवाद को केवल वैज्ञानिक आधार ही प्रदान नहीं किया वरन् उसे विशाल शक्ति भी प्रदान की।”¹

1. “It is doubtless true, as often asserted, that every stone of the Marxian edifice was prefigured in the works of political and economic thinkers antedating Marx, but that does not stamp Marx as a second hand philosopher or lessen the significance of what he did. The important thing about the work of Marx was not its originality, but its synthetic power. He seized upon philosophic materials which had been lying about loose & largely unused for many years and fused them into a systematic whole that supplied the proletarian movement with a dynamic theory and a tremendous impulse to action. Proletarianism before Marx was mainly protest aspiration, proletarianism after Marx confidently put forth the claim that science was on its side, knew what objectives it wished to attain, had a definite technique of

अध्ययन करता है। यद्यपि यह सत्य है कि शासक वर्ग सदैव ही संकुचित स्वार्थों से युक्त नहीं रहा है और जनक अवसरों पर उसने वर्ग विशेष के हितों की सिद्धि का प्रयास किया है तथापि इ ही उदाहरणों का प्रामाण्य लेकर राज्य के सम्पूर्ण सिद्धांत का निर्माण कर देना एक ऐसी ही बात है जैसी कि चोरों, डाकुओं, हत्यारों आदि के पाप कर्मों के आधार पर मानव स्वभाव के सिद्धांत की रचना करना। अनेक शासक अपनी न्यायप्रियता और उदारता के लिए विश्व विश्रुत रहे हैं। उन्होंने अपना समग्र जीवन मानव समाज के कल्याण में लगा दिया था।

मार्क्स की यह धारणा कि राज्य परिवर्तन हिंसा से ही हो सकता है पूँजीवादी राज्य की जगह समाज की स्थापना का मार्ग ज्ञाति ही है सही नहीं कही जा सकती। मार्क्स ने जिस समय अपना सिद्धांत प्रतिपादित किया उस समय चाहे उसका कुछ भी अर्थ हो। १९वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में राज्य अपनी लंबे समय की गति के कारण बहुत कुछ पक्षापत्तियों के पक्ष में था। लॉर्ड्स प्राज के बल्ल्याणकारी राज्य पर उसे धारापित नही किया जा सकता। बिना हिंसा के शांतिपूर्ण उपायों से ही राज्यों में समाजवादी कानून बनाए जा रहे हैं और अनेक राज्यों में समाजवाद पूर्ण प्रशिक्षण रूप से ही सभी से विकसित होता जा रहा है। द्वितीय विश्व युद्ध के बाद ब्रिटेन में थर्म दल ने जो शासन सत्ता प्राप्त की वह किसी ज्ञाति के कारण अथवा पूँजी-पक्षियों पर श्रमिकों की विजय के कारण नहीं की थी। इसने पूँजीवादी राज्य का विनाश नहीं किया जैसा कि इस में साम्यवादियों द्वारा किया गया। अनेक अन्य देशों में भी लोकतांत्रिक उपायों से थर्मदलीय सरकार बनी। भारत में भी जहाँ औद्योगिक मजदूर बहुत ही अल्पसंख्या में हैं, सरकार शर्त शर्त शांतिपूर्वक समाजवादी पथ पर अग्रसर हो रही है यहाँ समाजवादी कानून बनाए जा रहे हैं और इस प्रक्रिया में वर्ग-संघर्ष की कोई बात निहित नहीं है। ये सब उदाहरण इस बात का प्रमाण हैं कि राज्य मूलतः वर्ग दमन और वर्ग शोषण का यंत्र नहीं है तथा समाजवाद लाने के लिए थर्म जीवीय ज्ञाति अपरिहार्य नहीं है। परिवर्तन शांतिपूर्ण और संवेधानिक उपायों द्वारा भी आ सकता है। प्रो० एब्सटीन ने सरयः ही लिखा है कि यदि मार्क्स राजनीतिक कारक की उचित महत्त्व देता यदि वह इंग्लैंड में सुधार अधिनियम और अमेरिका में जवसन द्वारा किये गये क्रांतिकारी परिवर्तनों के महत्त्व को समझ पाता तो वह यह जान सकता था कि ये देशों में जिनमें प्रजातन्त्रीय परम्पराएँ इतनी मशक्त हैं कि वहाँ महत्वपूर्ण सामाजिक एवं आर्थिक परिवर्तन भी बिना गृह युद्ध के ही हो सकते हैं समाजवाद की स्थापना भी बिना हिंसा के ही हो सकती है। लेकिन परिवर्तन की प्रक्रिया में सांस्कृतिक और राजनीतिक कारकों के महत्त्व को स्वीकार करने का अर्थ होता मार्क्स के इस आधारबिंदु का परित्याग कि इतिहास वर्ग संघर्ष का इतिहास है और शासक वर्ग अपने हितों की रक्षा के लिए अतक लड़ते हैं।¹²

1 If Marx had accorded the political factor its due weight if he had fully grasped the importance of the Reform Act in England and of the Jacksonian revolution in the United

अन्त में, यद्यपि मार्क्स ने फोरियर और ओवन जैसे व्यक्तियों के सिद्धांतों को कोरे कल्पनावादी कहकर उपेक्षणीय बताया है और उनकी खिल्ली उड़ाई है, तथापि मार्क्स भी अपने राज्य-सिद्धांत में कुछ कम कल्पनावादी नहीं है। मार्क्स का एक वर्गहीन और राज्यहीन समाज की स्थापना का विचार केवल एक स्वप्निल कल्पना है और ऐसी कल्पनाएं कभी साकार नहीं होती।

मार्क्सवाद का मूल्यांकन (An Estimate of Marxism)

मार्क्स के सिद्धांतों के विभिन्न अंगों का आलोचनात्मक अध्ययन पूर्ववर्ती पृष्ठों में किया जा चुका है। उसके द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद, इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या, वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त, मूल्य-सिद्धान्त, राज्य-सिद्धांत आदि की आलोचनाएं यथास्थान दी जा चुकी हैं और यह बताया गया है कि वे किस सीमा तक मान्य अथवा अमान्य हैं। अतः अग्रिम पृष्ठों में मार्क्स के महत्व पर ही प्रकाश डाला जायगा।

मार्क्स के महत्व के समन्वय में अनेक प्रकार का मूल्यांकन किया गया है यदि साम्यवादी उसे एक अवतार मानते हैं तो पूंजीपतियों की दृष्टि में वह सभ्यता और मैत्री का महानतम शत्रु है। लेकिन, चाहे कुछ भी हो, यह निर्विवाद है कि मार्क्स का महत्व क्रांतिकारी है। वह एक ऐसी दार्शनिक विचारधारा का जनक है जिसने आज संसार के रूप को ही बदल दिया है। उसका नाम आज संसार के करोड़ों लोगों की जवानों पर है, वह संसार की एक बड़ी जनसंख्या का मसीहा है और उसकी रचनाएं कोटि-कोटि जन द्वारा श्रद्धा एवं सम्मान से पढ़ी जाती हैं। अपने सिद्धान्तों की अस्पष्टताओं और अन्तर्विरोधों के बावजूद भी यह एक तथ्य है कि मार्क्स ने स्वयं को १९वीं सदी का सर्वाधिक प्रभावशाली व्यक्ति सिद्ध किया है। वेपर ने यह कहने में कोई अतिशयोक्ति प्रदर्शित नहीं की है कि—“मार्क्स की गणना विश्व के सर्वाधिक महत्वपूर्ण राजनीतिक दार्शनिकों में होनी चाहिये। उसने विश्व को न केवल एक नवीन क्रांतिकारी विचारधारा दी बल्कि उस विचारधारा के द्वारा विश्व के इतिहास की दशा तक बदल दी।”

“मार्क्स के विचारों में वैज्ञानिकता तथा तार्किक विवेचन का समन्वय तो है ही, सबसे बढ़कर जीवित जागृति, मूर्त-विश्वास भी है जो जीवने में स्पन्दन, चेतना, उत्साह भरता है। इसी विश्वास के कारण मार्क्सवाद दुनियाँ

States, he might have realized that socialism, too, might be accomplished without violence in countries that possessed democratic traditions strong enough to absorb far-reaching social and economic changes without resorting to civil war. A recognition of the cultural and political factors in the equation of social change would have amounted, however, to a virtual abandonment of the central position of Marx : that history is the history of class-wars and that ruling classes defend their positions to the bitter end.”

—Ebenstein : Today's Isms, Page 11

मे सफल प्रेरक विचारधारा का रूप ग्रहण कर सका है। मार्क्स के पहले राजनैतिक दर्शन अस्पष्ट, अमूर्तदर्शन-करता हुआ उपदेश तथा सुधारवाद की गलियों में चक्कर काटता था। मार्क्स के अनुगमन से वह सक्रिय रूप से जनता के मध्य प्रभावशाली बन गया। इतिहास की गति को समझना और उस बदल देने का कष्ट साध्य प्रयास करना मार्क्स की महानतम एवं अनुपम देन है और इसी ने आज-उसे करोड़ों युवकों और युवतियों का हृदय सज्जात बना दिया है। मार्क्स ने अपनी ऐतिहासिक भूमिका अपनी और किसी अन्य देन के कारण इतनी प्राप्ति नहीं की है जितनी उस प्रथक समाज में जो उसने पूँजीवाद के ग्रन्थाय और शोषण के विरुद्ध किया। मार्क्स के हृदय में दलितों, पीड़ितों और शोषितों की सहायता करने की तात्त्विक इच्छा रही प्रचलित धार्मिक धक्क रही थी, और वह केवल धर्म में नहीं बल्कि अपने नामों से उनके लिए कुछ करना चाहता था। अतः उसने अपनी विलक्षण प्रतिभा की व्यर्थ नहीं जाने दिया तथा कोर सिद्धान्तों की रचना में नहीं लगाया, प्रत्युत एक ऐसी वस्तु की रचना करने के लिए प्रेरित किया जो उसकी दृष्टि में एक ऐसा वैज्ञानिक शास्त्र था जिसकी सहायता से दलित एवं शोषित वर्ग पूँजीवाद को ललकार सकता था, उसके विरुद्ध सम ठक कर पड़े सकता था और इस आशा से सह सकता था कि अन्त में निश्चित रूप से पूँजीवाद के शब्द पर उसका भव्य महान सङ्का होगा। वास्तव में मार्क्स की यह घोषणा सत्य थी कि “वास्तविकी न सत्कार की व्याख्या करने की चेष्टा की है, लेकिन वास्तविक बातों को उस बदलना है।” मार्क्स ने जाति का संदेश देकर दलित-पीड़ित, शोषित तथा अविश्वस्त जनता में संगठन का नया दिगुल फूँका और उन्हें गतिशील बनाया। मार्क्स की इस भविष्यवाणी में चाहे कोई भी सहमत न हो कि पूँजीवाद का विनाश करके समाजवाद निश्चित रूप से आविर्भूत होगा, तथापि यह बात अवश्य ही स्वीकार करनी होगी कि मार्क्स ने अपने पूर्ववर्तियों और समकालीनों की अपेक्षा पूँजीवाद के सम्भावित भविष्य और गति का अधिक सही अनुमान लगाया। उसकी यह धारणा सही थी कि यद्यपि पूँजीवाद में उत्पादन की शक्ति की प्रवृत्ति जारी रहेगी लेकिन वह अपने उन रूप में अधिक लम्बे समय तक नहीं चल सकेगा जिसमें कि वह उन समय पाया जाता था। आज यह सभी का माभूम है कि उन्नीसवीं शताब्दी का निर्वाह पूँजीवाद एवं इतिहास की सामग्री रह गया है। आज बीसवीं शताब्दी का पूँजीवाद प्राचीन और शोषक पूँजीवाद से बहुत भिन्न है और आज का मजदूरी राज्य अर्थिकों के हितों की रक्षा के लिए हस्तक्षेप करता है। मार्क्स के वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त में मजदूरों में वह चेतना, एकाग्रता और शक्ति फूँक दी है जिसका आदर पूँजीवाद को और राज्य को करना पड़ रहा है। आज के मजदूर में उत्साह है, आत्म-मन्यता नहीं। आज इंग्लैंड और अमेरिका जैसे देशों में अर्थिकों का जीवन स्तर दिन प्रतिदिन ऊँचा होता जा रहा है और इसके लिए न काफी हद तक मार्क्स के ऋणी है। पूँजीपति इन डर से कि उनकी मार्क्स की भविष्यवाणी के अनुसार दुर्दशा न हो, अर्थिकों को जहाँ तक हो सम्मत्त नहीं हान देते। वर्तमान युगके अविश्वस्त और कम विकसित राष्ट्र, जिनको आज बराहो आंतर-आर्थिक सहायता के रूप में पूँजीवादी राष्ट्रों से प्राप्त हो रहे हैं, अग्रगण्य रूप से मार्क्स के श्राव्य हैं। इंग्लैंड, अमेरिका

आदि पूंजीवादी राष्ट्रों की दृष्टि में मार्क्सवाद किसी बाढ़ से कम नहीं है। यह दरिद्रता, निरक्षरता और पिछड़ेपन के वातावरण में द्रुतगति से अपना विस्तार कर लेता है और पहले से ही भयग्रस्त पूंजीवादी राष्ट्र जानते हैं कि यदि उस बाढ़ को समय पर न रोका गया तो विश्व के अधिकांश व्यक्ति जो नगे और भूखे हैं, अवश्य ही इसके शिकार हो जायेंगे और अंत में पूंजीवादी समाज भी उस महान् शक्ति का सामना न कर सकेगा और उसका महल लड़खड़ाकर समस्त: ढह जायगा। ऐसा अवसर ही न आये, इस उद्देश्य से पूंजीवादी राष्ट्र अपनी सुरक्षा इसी में समझते हैं कि विश्व के अविकसित राष्ट्रों का शीघ्र आर्थिक विकास हो। इसी कारण तो आज भारत, पाकिस्तान एवं ऐसे ही अन्य राष्ट्रों में अमेरिकन डालरों की गंगा बहायी जा रही है। श्रमिक वर्ग और समाजवाद को इतना महत्व एवं सम्मान दिला देना मार्क्स की कम सफलता नहीं है। मेक्सी ने सही लिखा है—

“इसमें कोई संदेह नहीं; जैसा कि प्रायः कहा जाता है कि मार्क्स के सिद्धान्त के भवन का प्रत्येक पत्थर किसी न किसी उसके पूर्व के राजनीतिक तथा आर्थिक, दार्शनिक के सिद्धान्त पर आधारित है परन्तु इससे मार्क्स की मौलिकता तथा उसका महत्व कम नहीं हो जाता। मार्क्स के विषय में महत्वपूर्ण बात उनकी मौलिकता न होकर उसकी सम्वाद करने की शक्ति (*Synthetic power*) थी। बहुत वर्षों से जो दार्शनिक तत्व बिखरे हुए तथा असंगठित पड़े थे, मार्क्स ने उनको एकत्रित करके संगठित किया और एक ऐसा नया दर्शन उत्पन्न किया जिसने श्रमजीवी आन्दोलन में एक नई शक्ति तथा नये उत्साह का संचार किया। मार्क्स के पहले श्रमजीवी आन्दोलन केवल एक विरोध तथा भावना तक सीमित था। मार्क्स के पश्चात् उसका आधार एक वैज्ञानिक आधार हो गया। श्रमजीवी आन्दोलन का लक्ष्य तथा उद्देश्य मालूम हो गया, इसमें एक निश्चित संगठन उत्पन्न हुआ गया तथा पूंजीवाद पर आक्रमण करने के लिए एक सैनिक शक्ति उसमें उत्पन्न हो गई। समाजवाद को वैज्ञानिक रूप देना मार्क्स के माने हुए सिद्धान्तों में से था। उसने साम्यवाद को केवल वैज्ञानिक आधार ही प्रदान नहीं किया वरन् उसे विशाल शक्ति भी प्रदान की।”¹

1. “It is doubtless true, as often asserted, that every stone of the Marxian edifice was prefigured in the works of political and economic thinkers antedating Marx, but that does not stamp Marx as a second hand philosopher or lessen the significance of what he did. The important thing about the work of Marx was not its originality, but its synthetic power. He seized upon philosophic materials which had been lying about loose & largely unused for many years and fused them into a systematic whole that supplied the proletarian movement with a dynamic theory and a tremendous protest aspiration, proletarianism before Marx was mainly forth the claim that science was on its side, knew what objectives it wished to attain, had a definite technique of

मार्क्स का महत्व इसलिए भी है कि उसने समस्त सामाजिक सस्यामों में धार्मिक चार्को पर बल देकर समाजशास्त्रों की महान् सेवा की है। उसका सामाजिकशास्त्रों पर इतना गहरा प्रभाव पड़ा है कि पूर्व-मार्क्स सामाजिक सिद्धान्त पर लोटकर जाने का भव प्रश्न ही नहीं उठता। "वैधानिक एवं राजनैतिक" सस्यामों तथा धार्मिक प्रणाली की अभ्योन्मथितता के, देखने के कारण वह उन्नीसवीं शताब्दी का सबसे अधिक महत्वपूर्ण सामाजिक दार्शनिक बन गया है। एक वाक्य में, उसका धर्मवाद, बावजूद भृत्युक्ति को सामाजिक विज्ञान की पद्धति में एक मूल्यवान प्रगति का सूचक है।

मार्क्स का एक महत्वपूर्ण अनुदाय है उसका विश्लेषणात्मक पद्धति विज्ञान (*Analytical Methodology*) जिसके बल पर राष्ट्रीयता, अन्तर्राष्ट्रीयता की समस्त व्याख्या समभव है। मार्क्स ने सांस्कृतिक स्वाधीनता, राष्ट्रीयता, आदि का समर्थन करते हुए अन्तर्राष्ट्रीयता के साथ उनका सामंजस्य किया था। इस पक्ष की तकपूर्ण व्याख्या स्टालिन ने अपने सिद्धान्तों में की और राष्ट्रीयता की ऐतिहासिक स्वरूप देकर उसका माया, क्षेत्र, धार्मिक जीवन, संस्कृति आदि के साथ स्थाई समन्वय किया। धर्मनिर्णय का सिद्धान्त (*Right of Self Determination*) इसका स्वाभाविक परिणाम था। मार्क्सवादी व्याख्या के फलस्वरूप सत्तार की राजनीतिक स्थिति का पर्यालोचन करने में धार्मिक तथा धर्म तत्वों का विचार शुरू हो गया।

साम्राज्यवाद और उपनिवेशवाद के विरुद्ध आवाज उठा कर मार्क्स ने सत्तार का सबसे बड़ा उपकार किया। युद्धों का समर्थक मार्क्स को इस दृष्टि से नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह युद्ध को प्रचलित प्रणाली का अनिवार्य अभिशाप मानता था और इसलिए उन कारणों को ही समूल नष्ट करना चाहता था जिनसे युद्ध की समावना बनी रहती। मार्क्स की नई साम्यवादी व्यवस्था जनता के सामने जन कल्याणकारी रूप लेकर आती है, इसलिए "प्रगति का साथ देनेवाले विकासोन्मुख होकर पुराने का बहिष्कार और नये का स्वागत करते हैं। (*Ring out the old, ring in the new*)।"

मार्क्स ने श्रमिक वर्ग के महान् योद्धा के रूप में लोकप्रियता इसलिए भी प्राप्त की कि उसमें उत्तम वाक्य गढ़ने की विलक्षण शक्ति थी जिनका उसके अनुयायियों ने चातुर्पूर्ण ढंग से प्रयोग किया। "दीन के प्रति दया और घनाध्य की निर्दयता पर अपने नैतिक विक्षोभ के कारण उसने पूँजीपतियों के विरुद्ध आगोषों की भग्नि-वर्षा की" और दलित वर्ग में पूँजीवाद के विनाश तथा समाजवाद की स्थापना का इतना घटल विश्वास भर दिया जितना कि एक धार्मिक विश्वास होता है। "मार्क्सवाद प्रायः एक धर्म ही बन गया, उसमें दीक्षित हो जाना एक धर्म-दीक्षा सी हो गई।"

पूँजीवाद और सामाजिक प्रक्रियाओं के विश्लेषण में, ऐतिहासिक विकास के नियमों के रहस्योद्घाटन में तथा समाजवाद के उपदेश में मार्क्स को उतनी महान सामाजिक शक्ति नहीं बनाया जितना सामाजिक, वैज्ञानिक तथा उपदेशक के सम्मिश्रण ने। वेपर के शब्दों में "उस उपदेश के, जो कि विश्लेषण होने का दावा कर सकता था, और उस विश्लेषण के, जिसमें कि मानव की तीव्रतम आवश्यकताओं के प्रति एक धार्मिक अनुत्पन्न था, सम्मिश्रण ने

एक ऐसा उत्साह उत्पन्न कर दिया और उसके प्रति ऐसी तीव्र भक्ति उत्पन्न कर दी जिससे कि अन्तिम विजय का विश्वास दूर-दूर तक फैल गया।”¹

• मार्क्स का मूल्यांकन राजनीतिशास्त्र के पण्डितों ने अपने-अपने ढंग से किया है। यहां कुछ विद्वानों के उद्धरण ज्यों के त्यों प्रस्तुत किये जा रहे हैं जिनसे मार्क्स के महत्व पर समुचित प्रकाश पड़ता है—

केटलिन के अनुसार, “मार्क्स ने एक आन्दोलन की व्यवस्था की जिसकी अपनी विचारधारा थी। यह एक ऐसा आन्दोलन था, जिसका अब तक अपना कोई सतोषजनक सिद्धान्त न था। ओवन, सेंट साइमन तथा प्रघा ने भले ही महत्वपूर्ण सत्त्यों को प्रकट किया हो, जिन्हें मार्क्स ने अपेक्षा की दृष्टि से देखा, किन्तु उनके सिद्धान्त बौद्धिक पँवन्द के समान थे। मार्क्स ने हीगल के रूप में आन्दोलन को एक पूर्ण वस्त्र दिया। उसने इसमें भी अधिक कार्य किया। श्रमिकों के ऐसे नेता थे, जिन्होंने भ्रातृत्व-प्रेम के सुन्दर सपने देखे थे। मार्क्स ने समाजवादी आन्दोलन के लिये वह कुछ किया, जो मैकियावली ने राज्य-सिद्धान्त के लिये किया। जिस प्रकार मार्क्स ने स्कूल के व्यक्ति के समान उन सुन्दर तथा सुविधापूर्ण सूत्र-वाक्यों को चिनगारी के समान फेंका, जिनका वास्तविक मानव व्यवहार से कोई सम्बन्ध नहीं, इसी प्रकार मार्क्स ने अपनी घृणापूर्ण बुद्धि का उन लोगों पर विस्तार किया जो लोग पूँजीपतियों को यह बताने में संकोच करते थे कि सशस्त्र क्रान्ति उनके प्रभुत्व को सीमित कर देगी। मार्क्स का उद्देश्य वास्तव में एक फौजीनन्त्र खड़ा करना था। उसने राजनैतिक अध्ययन को प्रभुत्व के विज्ञान के रूप में अपनाया। इसकी न्यूनतायें तथा सीमाएँ ये थीं—कि उसकी कार्य पद्धति मुख्य रूप से नकारात्मक, विनाशकारी तथा लड़ाकू थी, तथा यह उसके पूर्ण स्वभाव के अनुकूल थी। इसके माय-ही मार्क्सवाद उन शान्तिपूर्ण, रचनात्मक योजनाओं से विपरीत दिशा में अप्रसर था, जिन्हें ओवन, कूपर के अनुयायियों, शान्ति प्रचारक मण्डली के सदस्यों तथा उनसे पूर्व आदिम ईसाई सम्प्रदायों अथवा मतों ने प्रचारित किया था।”²

organization and attack, and this became militantly aggressive. It was the avowed purpose of Marx to make socialism scientific. It has been said that he succeeded only to the extent of making it pseudo-scientific but there is no denying that he made it a tremendous force.”

—Maxey

1. The combination of “preaching that could claim to be analysis, analysis that carried with it a religious devotion to man’s deepest needs, generated an enthusiasm and won a passionate allegiance that spread widely the conviction of eventual victory.”

—Wayper : Political Thought, P. 198

2. What Marx did was to provide a movement with a creed a movement which hitherto had no adequate theory. Owen, St. Simon and Proudhon may have expressed truths of the first order, neglected by Marx. But their theories had been

इसाइयाह बर्लिन (*Isaiah Berlin*) ने बड़े ही प्रभावशाली एवं समीक्षामय शब्दों में मार्क्स का मूल्यांकन इस प्रकार किया है—

“१९वीं शताब्दी में अनेक उल्लेखनीय सामाजिक आलोचक और नातिकारी हुए, जो मार्क्स की अपेक्षा कम भौतिक, कम हिंसक तथा कम चट्टर थे किन्तु उनमें से कोई भी उतना कठोर व्यक्तिवादी मतवाला नहीं था और न ही कोई वैसा आदर्शवादी तथा निष्ठावादी था, जो स्वयं के जीवन के प्रत्येक शब्द और प्रत्येक कार्य में इस तरह हुंवा हुंवा हो कि उसका प्रत्येक शब्द एवं प्रत्येक कार्य में उस एक महत्वपूर्ण और व्यावहारिक उद्देश्य की ओर प्रसर हो जिसके लिये किसी भी पवित्र वस्तु को बलिदान किया जा सके। यदि ऐसी कोई भावना है, जिसके अनुसार यह कहा जा सके कि वह अपने से समय से पूर्व उत्पन्न हुआ तो इसी प्रकार की एक ऐसी ही निश्चित भावना है, जिसके अनुसार उसके सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसमें यूरोपीय परम्पराओं का सर्वाधिक प्राचीन रूप प्रतिमान था। एक तरह उसका मथार्थवाद उसकी दुश्चिन्तिता अथवा प्रयोग-सिद्धि, सारभूत सिद्धान्तों के सम्बन्ध में उसके धाकमण उसकी यह भाव कि प्रत्येक हथ मथवा समाधान की परीक्षा या जांच उसकी वास्तविक स्थिति की व्यावहारिकता एवं उसके परिणाम की कमी पर की जाय। तीव्र कार्यवाही से बचने के उपायों, अथवा धीरे-धीरे कार्यवाही के प्रति उसकी घृणा, उनका यह विश्वास कि जनता को असीमित रूप से धोखा दिया जा सकता है तथा प्रत्येक सम्भव उपाय से उसकी दुष्टों और मूर्खों से बचक रक्षा की जाय, जो उन्हे प्रचारित करते हैं तथा उसे धोखेवादी शताब्दी के कार्यशील नागरिकों की कठोर सतर्क के लिये अग्रसर करते हैं यदि आवश्यकता हो तो इन से भी ऐसा किया जाय, उन्हा कठोर विश्वास जिसके द्वारा असीत के साथ पूर्ण सम्बन्ध विच्छेद की आवश्यकता पर बल दिया जाता है, और यह इमनिय कि एक पूर्णतः नवीन सामाजिक पद्धति की आवश्यकता है जो व्यक्ति की रक्षा करने में एक मात्र

समर्थ है। यदि ऐसा न हो और व्यक्ति को उसकी दशा पर छोड़ दिया जाय तो वह अपना मार्ग भूल जायगा और नष्ट हो जायगा। इस विश्वास के कारण उसे नये विश्वासों के महान् प्रामाणिक संस्थापकों में स्थान प्राप्त हुआ है। साथ ही उसकी गणना निर्दयी नाशकर्त्ताओं और नवीन रीति चलानेवालों में की जाती है, जो ससार की व्याख्या एक अकेले, स्पष्ट तथा भावनापूर्ण रूप से प्रस्तुत किये गये सिद्धान्त के अनुसार करते हैं और इन सब विरोधों की निन्दा करते हैं और उन्हें नष्ट कर देते हैं, जो उनके साथ उलझे हैं। एक व्यवस्थित, नियंत्रित ससार के अपने सामान्य अवलोकन में उसका विश्वस, जिसका जन्म, आधुनिक अस्त-व्यस्त एवं सकीर्ण समाज के अवश्यम्भावी आत्म विनाश में से होता है, यह उस अभीमित तथा पूर्ण ढंग का है, जो सब प्रश्नों को समाप्त कर देता है तथा सब कठिनाईयों को दूर कर देता है। यह अपने साथ वैसी ही स्वतन्त्रता (मुक्ति) की भावना लाता है, जैसी कि १६वीं तथा १७वीं शताब्दी के लोगों ने नये प्रोटेस्टेंट विश्वास में तथा बाद में विज्ञान की सचाइयों में, महान् क्रांति के सिद्धान्तों में और जर्मन तत्त्वज्ञानियों की पद्धति में ढूँढा। यदि इन पूर्ववर्ती ताकिकों को ठीक ही पागल कहा जाता है तो इस भावना के दृष्टिदोष से मार्क्स भी एक पागल था। इतिहास के कानून सचमुच शाश्वत और स्थिर थे तथा इस तथ्य को प्राप्त करने के लिये एक तत्त्वज्ञान-पूर्ण अन्तर्दृष्टि की आवश्यकता थी, किन्तु वे क्या थे, यह केवल प्रयोगसिद्ध तथ्यों के प्रमाण से ही स्थापित हो सकता था। उसकी बौद्धिक पद्धति ऐसी थी, जिसमें किसी नवीनता के लिये कोई स्थान न था क्योंकि जो भी वस्तु प्रवेश करती थी, उसे पूर्वस्थापित साँचे में ही फिर होना पड़ता था, किन्तु इसकी आधारशिला निरीक्षण और अनुभव पर अवलम्बित है। उसे किन्हीं भी अनिश्चित विचारों से कष्ट होता था। वह बदनाम लक्षणों के किसी ऐसे मार्ग से विश्वासघात नहीं करता था, जो चिकित्सक के उस पागलपन का साथ देता है, कि एकाकीपन और बाधा की भावना के साथ आकस्मिक उन्नति (प्रशसा) के भावों का परिवर्तन, जो पूर्ण रूप से निजी संसार में जीवन को उनमें प्रायः खतरा पैदा कर देते हैं, जो यथार्थ से अलग रखते हैं।”¹

1. “The nineteenth century contains many remarkable social critics and revolutionaries no less original, no less violent, no less dogmatic than Marx, but not one so rigorously single-minded, so absorbed in making every word and every act of his life a means towards a single, immediate, practical end, to which nothing was too sacred to sacrifice. If there is a sense in which he was born before his time, there is an equally definite sense in which he embodies one of the oldest of European traditions. For while his realism, his empiricism, his attacks on abstract principles, his demand that every solution must be tested by its applicability to, and emergence out of the actual situation, his contempt for compromise or gradualism as modes of escape from the necessity of drastic action his belief that the masses are infinitely gullible and must at all costs be rescued, if necessary by force, from the knaves and fools who impose upon

हवाईवाह शक्ति (*Isalah Berlin*) ने बड़े ही प्रभावशाली एवं समीक्षात्मक शब्दों में मार्क्स का मूल्यांकन इस प्रकार किया है—

“१९वीं शताब्दी में अनेक उत्प्रेक्षणीय सामाजिक मानकों और नातिकारी हुए, जो मार्क्स की अपेक्षा कम मौलिक, कम हिंसक तथा कम कट्टर थे किन्तु उनमें से कोई भी उनका कठोर व्यक्तिवादी मनवाला नहीं था और न ही कोई वैसा आदर्शवान तथा निष्ठावान था, जो स्वयं के जीवन के प्रत्येक शब्द और प्रत्येक कार्य में इस तरह डूबा हुआ हो कि उसका प्रत्येक शब्द एवं प्रत्येक कार्य में उस एक महत्वपूर्ण और व्यावहारिक उद्देश्य की ओर घूमता हो जिसके लिये बिम्बी भी पवित्र वस्तु को बलिदान किया जा सके। यदि ऐसी कोई मानना है, जिसके अनुसार यह कहा जा सके कि वह अपने से समय में पूर्व उत्पन्न हुआ तो इसी प्रकार की एक ऐसी ही निश्चित मानना है, जिससे अनुसार उसके सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसमें यूरोपीय परम्पराओं का सर्वाधिक प्राचीन रूप प्रतिमान था। एक तरफ उसका यथार्थवाद उसकी दुष्टिकिम्सा भयवा प्रयोग-सिद्धि, सारभूत सिद्धान्तों के सम्बन्ध में उससे प्रकट, उसकी यह भाव कि प्रत्येक हल भयवा समाधान की परीक्षा या जांच उसकी वास्तविक स्थिति की व्यावहारिकता एवं उसके परिणाम की कमीटी पर की जाय। तीव्र कार्यवाही से बचने के उपार्यों, भयवा धीरे-धीरे कार्यवाही के प्रति उसकी घृणा, उसका यह विश्वास कि जनता की असीमित रूप से घोषा दिया जा सकता है तथा प्रत्येक सम्भव उपाय से उसकी दुष्टी और भूलों से प्रवश्य रक्षा की जाय, जो उन्हें प्रचारित करते हैं तथा उसे अनेकानेक शताब्दी के वार्षिकी नातिकारियों की कठोर सतति के लिये प्रसर करते हैं यदि आवश्यकता हो तो बल से भी ऐसा किया जाय, उसका कठोर विश्वास जिसके द्वारा अतीत के साथ पूर्ण सम्बन्ध विच्छेद की आवश्यकता पर बल दिया जाता है, और यह इसलिये कि एक पूर्णतः नवीन सामाजिक पद्धति की आवश्यकता है जो व्यक्ति की रक्षा करने में एक मात्र

... the movement whole
cers had leaders who
'love. Marx did for
velli did for the state
comforting maxims
of the schoolman, unrelated to actual human conduct, so
Marx, expended his contemptuous wit on those who hesitated
to tell the capitalists just where armed revolt would
place a limit to their power. Marx's concern was to build
up in effect a military machine. He returned to the study
of Politics as the science of power. The drawbacks were
that his policy of action was primarily and this agreed with
destructive, bellicose, and
aceful, constructive
id of the Quakers
ommunities before

them ”

—Catlin

समर्थ है। यदि ऐसा न हो और व्यक्ति को उसकी दशा पर छोड़ दिया जाय तो वह अपना मार्ग भूल जायगा और नष्ट हो जायगा। इस विश्वास के कारण उसे नये विश्वासों के महान् प्रामाणिक संस्थापकों में स्थान प्राप्त हुआ है। साथ ही उसकी गणना निर्दयी नाशकृत्ताओं और नवीन रीति चिन्तानेवालों में की जाती है, जो सत्तार की व्याख्या एक अकेले, स्पष्ट तथा भावनापूर्ण रूप से प्रस्तुत किये गये सिद्धान्त के अनुसार करते हैं और इन सब विरोधों की निन्दा करते हैं और उन्हें नष्ट कर देते हैं, जो उनके साथ उलझे हैं। एक व्यवस्थित, नियंत्रित सत्तार के अगने सामान्य अवलोकन में उसका विश्व-स, जिसका जन्म, आधुनिक अस्त-व्यस्त एवं सकीर्ण समाज के अवश्यम्भावी आत्म-विनाश में से होता है, यह उस प्रनीमित तथा पूर्ण ढंग का है, जो सब प्रश्नों को समाप्त कर देता है तथा सब कठिनाईयों को दूर कर देता है। यह अपने साथ वैसी ही स्वतन्त्रता (मुक्ति) की भावना लाता है, जैसी कि १६वीं तथा १७वीं शताब्दी के लोगों ने नये प्रोटेस्टेंट विश्वास में तथा बाद में विज्ञान की सचाइयों में, महान् क्रांति के सिद्धान्तों में और जर्मन तत्वज्ञानियों की पद्धति में ढूँढा। यदि इन पूर्ववर्ती ताकिकों को ठीक ही पागल कहा जाता है तो इस भावना के दृष्टि-क्षेत्र से मार्क्स भी एक पागल था। इतिहास के कानून सचमुच शाश्वत और स्थिर थे तथा इस तथ्य को प्राप्त करने के लिये एक तत्व-ज्ञान-पूर्ण अन्तर्दृष्टि की आवश्यकता थी, किन्तु वे क्या थे, यह केवल प्रयोगसिद्ध तथ्यों के प्रमाण से ही स्थापित हो सकता था। उसकी बौद्धिक पद्धति ऐसी थी, जिसमें किसी नवीनता के लिये कोई स्थान न था क्योंकि जो भी वस्तु प्रवेश करती थी, उसे पूर्वस्थापित साँचे में ही फिर होना पड़ता था, किन्तु इसकी आधारशिला निरीक्षण और अनुभव पर अवलम्बित है। उसे किन्हीं भी अनिश्चित विचारों से कण्ट होता था। वह बदनाम लक्षणों के किसी ऐसे मार्ग से विश्वासघात नहीं करता था, जो चिकित्सक के उस पागलपन का साथ देता है, कि एकाकीपन और बाधा की भावना के साथ आकस्मिक उन्नति (प्रशसा) के भावों का परिवर्तन, जो पूर्ण रूप से निजी संसार में जीवन को उनमें प्रायः खतरा पैदा कर देते हैं, जो यथार्थ से अलगाव रखते हैं।¹

1. "The nineteenth century contains many remarkable social critics and revolutionaries no less original, no less violent, no less dogmatic than Marx, but not one so rigorously single-minded, so absorbed in making every word and every act of his life a means towards a single, immediate, practical end, to which nothing was too sacred to sacrifice. If there is a sense in which he was born before his time, there is an equally definite sense in which he embodies one of the oldest of European traditions. For while his realism, his empiricism, his attacks on abstract principles, his demand that every solution must be tested by its applicability to, and emergence out of the actual situation, his contempt for compromise or gradualism as modes of escape from the necessity of drastic action his belief that the masses are infinitely gullible and must at all costs be rescued, if necessary by force, from the knaves and fools who impose upon

क्रिस्टोफर लॉयड (Christopher Lloyd) के अनुसार "माक्स का दर्शन इस दृष्टिकोण से सत्य था कि उसने राजनीति में मध्य शास्त्र को अधिक महत्व दिया। उसका यह भी बताना ठीक था कि जब तक इतिहासकारों ने तत्वों की प्रवहेलना की है। वह पहला व्यक्ति था जिसने बताया कि व्यापार की मात्रा राष्ट्र की सच्ची मित्र नहीं है। उसने व्यापार चक्र को गम्भीरता का अनुमान पहले ही लगा लिया था। उसने साम्यवाद की भावधारा की, यद्यपि वह समझता था कि पहले साम्यवाद एक उच्च उद्योग-वन्धोवाले देश जैसे जर्मनी में फैलेगा।"^१

them, make him the precursor of the severer generation of practical revolutionaries of the next century, his rigid belief in the necessity of a complete break with the past, in the need for a wholly new social system, as alone capable of saving the individual, who, if left to himself, will lose his way and perish, places him among the great authoritarian founders of new faiths, ruthless subverters and innovators who interpret the world in terms of a single, clear, passionately held principle, denouncing and destroying all that conflicts with it. His faith in his own synoptic vision of an orderly, disciplined world, destined to arise out of the inevitable self destruction of the chaotic society of the present, was of that boundless, absolute kind which puts an end to all questions and dissolves all difficulties, which brings with it a sense of liberation similar to that which in the sixteenth and seventeenth centuries men found in the new protestant faith, and later in the truths of science, in the principles of the great Revolution in the system of the German metaphysicians. If these earlier rationalists are justly called fanatical, then in this sense Marx too was a fanatic. The laws of history were indeed eternal and immutable—and to grasp this fact a metaphysical intuition was required—but what they were could be established only by the evidence of empirical facts. His intellectual

forms which accompany pathological fanaticism that alternation of moods of sudden exaltation with a sense of loneliness and persecution which life in wholly private worlds often engenders in those who are detached from reality".

—Isaiah Berlin Karl Marx, Page 19-20

- 1) According to Christopher Lloyd, "Marx was correct in prophesying the increasing importance of economics in politics, he was correct in showing that the economic elements have been overlooked by historians, he was the first to expose the fallacy of commercialism, to show that the

ए० लैंडी (A. Landy) नामक लेखक ने तो यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि मार्क्सवाद और प्रजातन्त्र की परम्परा में अन्तर नहीं है। वह कहता है कि प्रजातन्त्रात्मक परम्परा का जन्म क्रांति में हुआ (जैसे फ्रांस की क्रांति) और इसका विकास जनसाधारण के सघर्षों द्वारा हुआ। प्रजातन्त्रात्मक परम्परा की कुछ विशेषतायें ये रही हैं—स्वभाव में सैन्यवादी, मिथ्यान्त में गणतन्त्रात्मक, दृष्टिकोण में अन्तर्राष्ट्रीय, और सबसे ऊपर यह प्रगति एवं स्वतन्त्रता तथा प्रत्येक मनुष्य के लिए कार्य और सुख की परम्परा रही है। उसके विचार में मार्क्सवाद १७वीं और १८वीं सदी में हुए प्रजातन्त्रात्मक प्रयत्नों का ही ऐतिहासिक क्रम है—यह क्रम स्पन्लोकी व समाजवादियों के मानवतावादी प्रयत्नों को और भी विस्तृत पैमाने पर आगे ले जाता है।”¹

अन्त में—“अपने युग की घृणा और प्रतारणा मार्क्स को मिली। निरंकुश और गणतन्त्री दोनों सरकारों ने उसे अपनी भूमि से निर्वासित किया। उच्च वर्ग, अनुदार दल, उग्र जनतन्त्रवादी सबने उसके विरुद्ध में जहर उगलने में प्रतिस्पर्धा की। उसने इन सबको मकड़ी के जालों की तरह भाड़ कर साफ कर दिया, उनकी उपेक्षा की और उत्तर उन्हें तभी दिया जब जरूरी हो गया। जब वह मरा, करोड़ों क्रांतिकारी श्रमिकों ने अपना प्रेम, सम्मान, सवेदना, सब कुछ उसे लुटाया। साइबेरिया की खदानों से लेकर कलिफोर्निया के तट तक सभी उसके मातम में दुःखी हुए और मैं हिम्मत से कह सकता हूँ कि उसके सैद्धान्तिक प्रतिद्वन्द्वी अनेक रहे लेकिन व्यक्तिगत शत्रु शायद ही कोई था। उसका नाम और काम सदियों तक अमर रहेगा।” फ्रेज मेहरिंग के इन शब्दों में मार्क्स की महानता मुखरित हो उठी है।

volume of trade is no true test of national well-being; he foresaw the increasing severity of the trade cycle and the advance of trustification; he foretold communism, though he thought it would occur first in a highly industrialised country like Germany, and not in an agricultural country like Russia.”

1. A. Landy : Marxism and the Democratic Tradition, PP. 24-29

विकासवादी समाजवाद

(PROGRESSIVE SOCIALISM)

फैबियनवाद, समष्टिवाद या राज्य समाजवाद, पुनर्विचारवाद
(*Fabianism, Collectivism or State Socialism, Revisionism*)



कार्ल मार्क्स ने अपने जीवन के अन्तिम ३० वर्ष लन्दन में बिताए और उसकी अधिकांश रचनाओं का प्रकाशन भी वहीं से हुआ, लेकिन उसके सिद्धांत इंग्लैण्ड की धरती में अपनी जड़ें नहीं जमा सके। इस में १९१७ की बोलशेविक क्रांति और सोवियत पद्धति की स्थापना के बाद ही जड़ें जाकर, जो के शब्दों में, 'माक्स लेनिन के द्वाँ पर सवार होकर इंग्लैण्ड वापिस आया।'

इंग्लैण्ड में मार्क्सवादी सिद्धान्त अपनी जड़ें क्यों नहीं जमा सके और अंग्रेज जाति अग्रगामी समाजवाद से क्यों नहीं प्रभावित हो पायो, इसके अनेक कारण हैं। एक कारण तो यह है कि राष्ट्रीय विशेषताओं और ऐतिहासिक अनुभव के संयोग से अंग्रेजों का एक प्रधानतः अतिवादी दृष्टिकोण तथा व्यावहारिक एवं समझौता प्रिय स्वभाव बन गया है। किन्तु सर्वाधिक सतोषप्रद कारण यही है कि १८६५ से १८८५ के दौरान इंग्लैण्ड में महान परिवर्तन हो चुके थे। यूरोप के अन्य देशों की अपेक्षा इंग्लैण्ड में श्रमिकों की अधिक बतन मिलने लगी थी। श्रमिकों का न केवल राष्ट्र की बढ़ती हुई संपन्नता में भाग था, बल्कि अब वे पूर्वापेक्षा अधिक संगठित थे। उनके ट्रड-यूनियन संगठन को कानूनी मान्यता प्राप्त हो गई थी। १८६७ के अधिनियम द्वारा श्रमिकों की मताधिकार भी मिल गया था। उन्हें मापण तथा सभा आदि के अधिक स्वतंत्र अधिकार थे। इस तरह कुल मिलाकर श्रमिक अपनी वर्तमान दशा से अत्यधिक समतुष्ट नहीं थे। प्राबन (Owen) के समय का वह इंग्लैण्ड, जो एक पीढ़ी के वर्गतन्त्र था, अब जनतन्त्रवादी रूप ग्रहण करने लगा था। इन परिवर्तित परिस्थितियों में मार्क्सवाद का संशोधित स्वरूप ही अंग्रेज जाति को कुछ प्रभावित कर सकना था। यह कहना उपयुक्त होगा कि बट्टर मार्क्सवाद की अपेक्षा प्रजातांत्रिक एवं विकासवादी समाजवाद इंग्लैण्ड की धरती के लिये अधिक उपयुक्त था।

सन् १८०० के बाद के वर्षों में इंग्लैण्ड में अनेक घटनाओं और परिस्थितियों से प्रेरणा एवं प्रोत्साहन पाकर नाना समाजवादी आन्दोलनों का

उदय हुआ। किसी न किसी प्रकार के समाजवादी विचारों के प्रचार एवं प्रसार के लिये अनेक मस्थायें स्थापित हुईं। इनमें सबसे अधिक महत्वपूर्ण मस्थायें थीं—समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ (Social Democratic Federation), समाजवादी परिषद् (Socialist League), स्वतंत्र मजदूर दल (Independent Labour Party) तथा फेबियन सोसायटी (Fabian Society)। समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ इंग्लैंड की सर्वप्रथम मार्क्सवादी मस्थायी जिसकी स्थापना सन् १८८१ में हुई। इसकी स्थापना करनेवालों में प्रमुख थे—एच० एन० हिन्डमैन; वि० और कलाकार, विलियम मॉरिस; हेलेन टेलर (जॉन स्टुअर्ट मिल की पुत्री); कवि, दार्शनिक और इतिहासकार वेलफोर्ट वेक्स; मार्क्स की सबसे छोटी पुत्री इलियानोर मार्क्स एवेलिंग तथा उसका पति एडवर्ड एवेलिंग। यह संघ आरम्भ से ही समाजवादी लक्ष्य की प्राप्ति के एकमात्र प्रभावकारी साधन के रूप में उत्साह युक्त 'वर्ग-युद्ध' में अंगण विश्वास प्रकट करता था, किन्तु उसकी ओर से यह कभी स्पष्ट नहीं किया गया कि उस वर्ग-युद्ध का स्वरूप क्या होगा। अपने उद्देश्यों की वाद की घोषणाओं में यह संघ समस्त समाज के हित में सामूहिक स्वाम्य के प्रजातांत्रिक-समाजवादी आदर्श के निकट पहुंच गया है। यह संघ अपने सिद्धान्त तथा व्यावहारिक कार्यक्रम में इतना सामंजस्य स्थापित नहीं कर सका कि विशुद्ध मार्क्सवादी तथा सुधारवादी राज्य समाजवादी दोनों में से कोई भी सन्तुष्ट हो सकता। इस कारण इसके दक्षिणपक्षी (Right) तथा वामपक्षी (Left) सदस्य अलग होते रहे हैं। इस संघ ने समाजवाद के सम्बन्ध में सूचनात्मक साहित्य का प्रसार अवश्य किया और समाजवादियों के राजनीतिक संगठन के आन्दोलन में सहायता दी। किन्तु इस संघ के सदस्य सदा थोड़े ही रहे हैं और आज इसका प्रभाव भी सापेक्ष दृष्टि से कम है।”^१

समाजवादी परिषद् (Socialist League) की स्थापना सन् १८८४ में मॉरिस, एवेलिंग वेक्स आदि ने की थी। ये व्यक्ति पहले समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ के सदस्य थे लेकिन वाद में कुछ व्यक्तिगत विवादों एवं सिद्धान्तिक मतभेदों के कारण उससे अलग हो गये थे। इस छोटी और अल्पजीवी मस्थायी के सदस्यों के विचारों में एकता कभी नहीं रही। कुछ सदस्य ससदीय-कार्यों के समर्थक थे तो कुछ विरोधी कुछ के विचार अराजकतावादी थे तो कुछ अराजकतावाद और सुधारवाद दोनों के विरोधी। इस मस्थायी के सर्वाधिक प्रभावशाली सदस्य मॉरिस ने १८८६ में अपनी सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया और कुछ वर्षों बाद यह मस्थायी ही समाप्त हो गई। स्वतंत्र मजदूर दल (Independent Labour Party) की स्थापना उत्तरी इंग्लैंड और स्कॉटलैंड की स्थानीय मजदूर-पार्टियों के प्रतिनिधियों तथा समाजवादी प्रजातांत्रिक संघ और फेबियन सोसायटी के कुछ प्रतिनिधियों के सहयोग से सन् १८९३ में हुई। यह दल अन्य पूर्वकालीन समाजवादी मस्थायों की अपेक्षा सिद्धान्तों पर अड़ा रहनेवाला कम और समझौतावादी अधिक है, किन्तु फेबियन सोसायटी की अपेक्षा अधिक अग्रगामी समाजवादी

रहा है। इस दल ने सन् १९०० में ब्रिटिश मजदूर दल की स्थापना में प्रमुख भाग लिया और उस दल के अधिकांश नेता इसी दल के रहे हैं।

इङ्ग्लैण्ड में जिन उपरोक्त संस्थाओं की स्थापना हुई, उन सबमें सबसे अधिक महत्वपूर्ण संस्था 'फेबियन सोसायटी' है जिसका समाजवाद के पक्ष में व्यवस्थापन और जनमत का भारी प्रभाव पड़ा है। इसके प्रभाव की तुलना १८३० के बाद बेंथमवाद के प्रभाव से की जा सकती है। अब हम इसी पर आते हैं।

फेबियनवाद (Fabianism)

स्थापना एवं कार्यक्रम — फेबियन सोसायटी ओ कि फेबियनवाद की प्रवर्तक है, जनवरी सन् १८८४ में कुछ ऐसे व्यक्तियों द्वारा स्थापित की गई जो वर्षों से सामाजिक नीतिशास्त्र की मौजूदा समस्याओं पर विचार करने तथा वाद-विवाद करने के लिये एकत्र होते रहे थे। यह सोसायटी एक बजब या गोष्ठी के रूप में स्थापित हुई जिसमें सदस्य सौंग फुरसत के समय में राष्ट्रीय और सार्वजनिक बातों पर विचार विनिमय किया करते थे। इसके सदस्य उच्चकोटि के प्रतिभाशाली विद्वान स्त्री-पुरुष थे जिन्होंने प्रतिष्ठित राजनीति-अर्थशास्त्र, सुमि कर-निर्धारण तथा समाजवाद आदि विषयों का गंभीरतापूर्वक अध्ययन किया था। उन पर मुख्य-रूप से हेनरी आर्ने के सिद्धान्त, मार्क्स के सिद्धान्तों की विविध ब्रिटिश व्याख्याओं और ऑन स्टुपेंट मिल के व्यक्तिवाद के सिद्धान्त के समर्थन विकसित होनेवाले समष्टिवाद (Collectivism) का प्रभाव पड़ा था। गिनम्बर १८८४ में आर्ने बर्नार्ड शॉ ने इस सोसायटी की सदस्यता स्वीकार की और कुछ समय पश्चात् सिडनी वेब (Sydney Webb) इसका सदस्य बन गया। ये दोनों ही सोसायटी के सबसे प्रभावशाली और सक्रिय सदस्य मित्र हुए। इस सोसायटी के अन्य प्रमुख सदस्य मिडनी ओलिवर (Sydney Oliver), ग्राहम वॉलिस (Graham Wallis), श्रीमती एनिबेसेंट (Mrs. Annie Besant), श्रीमती मिडनी वेब (Mrs Sydney Webb), जे. कंपबेल (J. Campbell), हेडलाम (Headlam), जे० चार० मैकडोनाल्ड (J. R. MacDonald), पीस (Pease), एच जी वेल्स (H. G. Wells), हेरोल्ड लस्की (Herold Laski), आदि थे।

कार्यक्रम में फेबियन सोसायटी की प्राचीन जगहों में घनेबों भाषायें थी जिनके सदस्य मुख्यतः मजदूर थे, परन्तु बाद में जब समाजवादी मजदूर स्वयंसेवक मजदूर दल में सम्मिलित हो गयीं तो वे भंग हो गईं। छोटे वर्गों और हमरी भाषायें विवशविधानों से नहीं। इस सोसायटी में सम्मिलित गुपारों का उद्देश्य यह था कि इङ्ग्लैण्ड में समाजवाद का प्रचार किया जाय और ब्रिटेन के राष्ट्रीय तथा स्थानीय सरकारों पर दबाव डाला जाय कि वे समाजवादी कार्यक्रम चलायें। सोसायटी ने छोटे लिये ओ 'फेबियन' नाम चुना, यह रोम के उग्र फेबियन कब्रिस्तान (Fabius Concinator) नामक जनरल के नाम पर रखा गया था जिसकी मुञ्जीति टैर करते या वोलनर करते गुरु का इराने की थी। इस नीति का सर्वोत्तम वर्तमान सोसायटी द्वारा

प्रकाशित कुछ प्रारम्भिक रचनाओं में पाये गये निम्नलिखित ध्येय-घोष में पाया जाता है—

“आपको उपयुक्त अवसर की प्रतीक्षा उसी प्रकार करनी चाहिये जिस प्रकार हेनीवाल से युद्ध करते समय फेबियस ने की थी, यद्यपि कुछ लोगों ने देर करने के लिये उसकी निन्दा की थी, परन्तु जब अवसर आ जाता है तो आपको फेबियस के समान करारा प्रहार करना चाहिये, अन्यथा आपका प्रतीक्षा करना व्यर्थ एवं निष्फल होगा।”¹

स्पष्ट है कि फेबियन सोसायटी इस तरह ‘अवसरवादी विचारधारा’ के नाम से जानी जा सकती है। फेबियनवाद का तत्व ‘क्रमिक विकास’ (Gradualism) है, अर्थात् समाजवाद की प्राप्ति शनैः शनैः और क्रमिक रूप से होती है। प्रो० कोकर के शब्दों में, “इस सोसायटी का उद्देश्य समस्त शिक्षित मध्य वर्ग की जनता में समाजवादी सिद्धान्त का, जैसा कि वे उसे समझते हैं, प्रसार करना और ब्रिटेन में राष्ट्रीय तथा स्थानीय सरकारों से समाजवादी सिद्धान्त को शनैः शनैः व्यावहारिक रूप देने के लिये अनुनय करना रहा है।” फेबियनवादी वर्ग-संघर्ष के क्रान्तिकारी सिद्धान्त की वजाय तर्कसम्मत युक्ति में विश्वास रखते थे और यह सर्वथा स्वाभाविक है कि युक्ति और तर्क से काम चलाने में अवश्य ही समय लगता है। व्याख्यानों और प्रकाशनों द्वारा प्रचार की पद्धति इसलिये अपनाई गई थी कि समाजवाद के बारे में मध्य-वर्ग की शिकायें दूर हो जायें और एक साधारण व.संभ्रान्त आंग्रेज के लिये एक समाजवादी बनना उतना ही सरल एवं स्वाभाविक हो जाये जितना कि एक उदारवादी अथवा एक रूढ़िवादी होना। फेबियनवादी एक अन्य प्रमुख कार्य यह करना चाहते थे कि एक समाजवाद में दीक्षित हुए प्रधानमंत्री को एक संसदीय कार्यक्रम रखा जाये। अपने इन उद्देश्यों में उन्हें महान् सफलता मिली। यदि आज इंग्लैण्ड में कोई भी व्यक्ति समाजवाद को एक विध्वंस विद्रोह नहीं समझता तो इसका श्रेय निश्चित रूप से फेबियन सोसायटी को ही है।

शुरू के फेबियन समाजवादी यह मानते थे कि “प्रतियोगिता की प्रणाली से सुख-सुविधायें कम व्यक्तियों को मिलती हैं और अधिक जनता को कष्ट मिलता है, इसलिये समाज का पुनर्संगठन इस प्रकार होना चाहिये कि जिससे समाज के समस्त व्यक्तियों को सुख एवं कल्याण सुनिश्चित हो सके।” सितम्बर १८८४ में जॉर्ज बर्नार्ड शॉ ने फेबियन समाज का घोषणा-पत्र तैयार किया था जिसमें निम्नलिखित कार्यक्रम घोषित किया गया था—

“फेबियन समाज चाहता है कि समाज का यथाशीघ्र पुनर्गठन हो। हम यथाशीघ्र भूमि और औद्योगिक पूंजी पर से व्यक्तियों या वर्ग-विशेष का स्वामित्व हटाना चाहते हैं। तदुपरान्त भूमि और पूंजी को हम समाज के

1 For the right you must wait, as Fabians did most patiently when warring against Hannibal though many censured his delays, but when the time comes you must strike hard, as Fabians did, or your waiting will be in vain and fruitless.”
—Frank Podmore

अधिकार में देने के पक्ष में हैं। केवल इस प्रकार ही देश के प्राकृतिक संपत्तियों से समस्त समाज को लाभ हो सकता है।”

“समाज की मांग है कि पूँजी पर और भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व समाप्त हो। तदनुसार किसी व्यक्ति विशेष को भूमि का लगान या किराया लेने का अधिकार नहीं है।”

‘पुनः समाज की मांग है कि औद्योगिक पूँजी समुदाय को हस्तान्तरित कर दी जाए। चूँकि भूतकाल में उत्पादन के समस्त साधनों पर एक वर्ग का अधिकार था, इसलिए समस्त औद्योगिक अन्वेषणों का और समस्त वित्तिक मूल्य (Surplus Value) का सारा लाभ पूँजीपति वर्ग को ही हुआ। फल यह हुआ कि श्रमिक वर्ग अपनी स्थिति के लिए पूँजीपति वर्ग का पूर्ण आश्रित बना रहा।”

‘यदि उपरोक्त सुधार क्रियान्वित हो जाए अर्थात् औद्योगिक पूँजी पर और उत्पादन के अन्य समस्त साधनों पर समस्त समुदाय का अधिकार हो जाए तो श्रमिकों की भाँय में किराये और ब्याज की भाँय और बढ़ जाएगी। इस प्रकार शर्तः शर्तः भुस्त और निष्कर्षा पूँजीपति वर्ग स्वयं समाप्त हो जायेगा। उस वर्ग के स्थान पर सर्वहारा वर्ग का जन्म होगा। ऐसे स्वतन्त्र समाज में कोई व्यक्ति किसी की स्वतन्त्रता का आग्रहण नहीं कर सकेगा। किन्तु फेबियन समाज पूँजीपति वर्ग के साथ भी न्याय करना चाहता है। समुदाय जो कुछ मुआवजा निश्चित करेगा, वह जमींदारों और पूँजीपतियों को उनसे छीने गये विशेषाधिकारों के एवज में दिया जायेगा।”

“इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए फेबियन समाज चाहता है कि समस्त समाज में समाजवादी विचारों का प्रचार हो और फलस्वरूप सारे सत्तार में तदनु रूप राजनीतिक और सामाजिक परिवर्तन हों। सभी जगह समीक्षियों और पुरुषों को समान नागरिक अधिकार मिलें। इस प्रकार व्यक्तिगत और समाज के बीच प्राथमिक समानता, नैतिक समानता और राजनीतिक समानता के आधार पर सम्बन्ध स्थापित हो।”

सन १८८७ में फेबियनवादियों ने अपने समाज का उद्देश्य इन शब्दों में प्रकट किया—

“फेबियन समाज समाजवादियों का समाज है। अतः इसका उद्देश्य समाज का नव-संगठन करना है। यह नया संगठन भूमि तथा उद्योग धन्यों को व्यक्तिगत तथा वर्ग के स्वामित्व में निकाल कर समाज को उमका स्वामी बनाकर किया जायेगा जिससे सामान्य आम के लिए कार्य करे। केवल इस रीति से ही प्राकृतिक तथा मनुष्य के द्वारा प्राप्त किये हुए सामों को समस्त जनता में समानता के आधार पर वितरण किया जा सकेगा।”

फेबियनों के अनुसार समाजवाद का ऐतिहासिक आधार (Historical basis of Socialism)—अपने सैद्धान्तिक लेखों में फेबियनों ने अपने समाजवादी सिद्धान्त के लिए ऐतिहासिक एवं प्राथमिक आधार स्थापित करने में मार्क्सवादी परम्परा का अनुसरण किया, लेकिन उन्होंने जो मार्शी इतिहास तथा धर्मशास्त्र से ली, वह मार्क्स द्वारा प्रयुक्त सामग्री से भिन्न थी। उनका विचार था कि इतिहास आज के समाजवाद की व्याख्या यह सिद्ध करके नहीं करना कि प्रत्येक वस्तु पर प्राथमिक व्यवस्थाओं का आधार है, बल्कि

लोकतन्त्र और समाजवाद की ओर एक निरन्तर प्रगति को प्रकट करके करता है। समस्त इतिहास यह इंगित करता है कि समाज स्थिर नहीं है, बल्कि गतिशील है।

सिडनी वेब ने कुछ विस्तार के साथ इस फेबियन विचार पर प्रकाश डाला कि इतिहास "लोकतन्त्र की अदम्य प्रगति" और "समाजवाद की प्रायः निरन्तर प्रगति" को निरन्तर प्रकट करता है। लोकतन्त्र की प्रगति के विषय में उसने बतलाया कि १९वीं सदी के आरम्भ में इंग्लैंड में मध्यवर्गीय मताधिकार ने कूचीनवर्गीय मताधिकार पर विजय प्राप्त की और बाद के कानूनों में अन्य वर्गों को भी मताधिकार दे दिया। जहां मार्क्स को इतिहास में केवल शोषित वर्ग का शोषक वर्ग के विरुद्ध संघर्ष और उसके परिणामस्वरूप श्रमिक वर्ग की तानाशाही की स्थापना मिली, वहां सिडनी वेब इस परिणाम पर पहुंचा कि विगत १०० वर्षों में यूरोप में समाजवाद की जो धारा वह रही है उससे लोकतन्त्रवाद की अनवरत प्रगति हो रही है। इतिहास ने वेब को यह भी सिद्ध कर दिया कि न केवल लोकतन्त्रवाद की अनवरत प्रगति हो रही है बल्कि समाज का पुनर्संगठन शनैः शनैः मानव-मस्तिष्क द्वारा नवीन सिद्धान्तों को ग्रहण कर लेने से ही हो सकता है। वेब के अनुसार इतिहास से यह सिद्ध हो जाता है कि—

१. महत्वपूर्ण सामाजिक परिवर्तन लोकतन्त्रात्मक पद्धति के द्वारा ही किये जा सकते हैं। दूसरे शब्दों में ऐसे परिवर्तन तभी संभव हैं जबकि सभी मनुष्य हृदय से उन्हें स्वीकार करें।

२. सामाजिक परिवर्तन सदैव शनैः शनैः किये जाने चाहिए ताकि उनसे कोई अव्यवस्था न उत्पन्न होने पावे। प्रगति की गति की तीव्रता सामाजिक परिवर्तन की गति का मापदण्ड नहीं होना चाहिए।

३. परिवर्तन जन-सामान्य की दृष्टि में नैतिक समझे जानेवाले होने चाहिए।

४. परिवर्तन संवैधानिक एवं शांतिपूर्ण ढंग से होने चाहिए।

घन केवल बोहे से व्यक्तियों के भीतर केन्द्रित हो गया था। इस उग्र व्यक्तिवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया का जन्म होना स्वाभाविक था। दार्शनिकों और सुधारकों के प्रयत्नों के फलस्वरूप स्थिति यह आई कि कारखानों, सार्वजनिक स्वास्थ्य, सड़कों आदि के विषय में अनेक नियम पास किये गये जिनसे पूँजीपतियों के शोषण में कमी आई। बैंब के ही शब्दों में—'एक समय था जबकि प्रत्येक कार्य यहाँ तक कि सेना, जहाजीबेड़ा, पुलिस तथा न्यायालयों से सम्बन्धित भी व्यक्तिगत उद्योग धन्धों के क्षेत्र में था और व्यक्तिगत पूँजी को लगाने के लिए बैंब क्षेत्र समझा जाता था। शर्न शर्न समाज ने धार्मिक रूप से धनवा पूरा रूप में इनको अपने अधीन कर लिया है और व्यक्तिगत शोषण का क्षेत्र कम हो गया है।' अर्थशास्त्रियों के दृष्टिकोण में भी शर्नः शर्नः अन्तर आया है और उन्हें यह प्रतीत होने लगा है कि स्वस्थ समाज के अभाव में कोई व्यक्ति जीवित नहीं रह सकता। बैंब के ही कथनानुसार "तीस वषों पहले हूबर्ट स्पेन्सर ने यह स्पष्ट किया था कि वर्तमान लोकतन्त्र राज्य के साथ पूरा रूप से व्यक्तिगत सम्पत्ति का मेल नहीं खाता..... व्यक्तिगत उद्योगोमे राज्य के हस्तक्षेप की वृद्धि से, म्युनिमिपल प्रशासन के विकास से तथा समान भाड़े (rent, पर करों के बाध की वृद्धि से राजनीतिज्ञ अभाव स्थिति में ही व्यक्तिवादो सिद्धान्त को छोड़ते तथा समाजवाद की ओर बढ़ते चले जाते हैं। जब तक राजनीतिक प्रशासन में लोकतन्त्र व्यवस्था का विकास होता रहेगा तब तक उसका आधिक सक्रिय धनिवाये रूप से समाजवाद होगा।"

सिडनी वेब के कथन का सारांश यह था कि इंग्लैण्ड में समाजवाद किसी ज्ञानि के परिणामस्वरूप उत्पत्ति नहीं कर रहा है प्रत्युत राजनीतिक लाफतन्त्र क विकास, अर्थशास्त्रियों के दृष्टिकाण में परिवर्तन और म्युनिमिपैलिटीज में उद्योग-धन्धों तथा सामाजिक कर्तव्यों के केन्द्रीकरण क कारण आगे बढ़ रहा है। इंग्लैण्ड का समाजवाद की ओर यह विकास लोकतन्त्रीय, क्रमिक, नैतिक, मन्दर गति एवं शान्तिपूर्ण प्रवृत्ति का था।

फैबियनों के अनुसार समाजवाद का औद्योगिक आधार (Industrial basis of Socialism)—फैबियनों ने समाजवाद का औद्योगिक आधार भी प्रस्तुत किया। विनियम क्लार्क नामक एक फैबियन ने अपने निबन्ध में इस बात पर बल दिया कि यदि पूँजीपतियों के शोषण से अधिकों को बचाना है तो कारखानों के बारे में अधिक नियम बनाना अत्यावश्यक है। बैंब का कहना था कि औद्योगिक परिवर्तनों के कारण—कारखाना प्रणाली के विकास के कारण—औद्योगिक सम्पत्ति के प्रबन्ध में जो विशुद्ध व्यक्तिगत तत्व था उसका निष्कासन हो रहा है और व्यक्तिगत औद्योगिक प्रबन्ध का स्थान सम्भित पूँजी से दनी कम्पनियां लेती जा रही हैं। धात्र सम्पत्ति के स्वामी उत्पादन की धरु प्रणाली के समय की तरह अपने उस उद्योग के प्रबन्धक नहीं रहे हैं, जिसमें वे अपनी पूँजी लगाते हैं। धात्र पूँजीपति प्रमुख रूप से न तो उद्योग का व्यवस्थापक है और न निरीक्षणकर्ता वह केवल उद्योग में पूँजी लगाने वाला, भाड़ा या लाभ प्राप्त करनेवाला है। व्यवसाय प्रबन्ध और व्यवसाय स्वामित्व दोनों धन-धन्य हो गये हैं। विनाश बँसाने पर होनेवाले व्यवसाय ने व्यक्तिगत उत्तरदायित्व का विनाश कर दिया है। इस तरह

अनियंत्रित पूंजीवाद के विकास ने आर्थिक व्यक्तिवाद का अन्त कर दिया है। अतः आधुनिक समाज यदि आर्थिक जगत में प्रजातन्त्र और स्वतन्त्रता को बनाए रखना चाहता है तो उसे या तो बड़े उद्योगों को समाप्त कर देना चाहिए और इस प्रकार इन लाभों को नष्ट कर देना चाहिए जो आज पूंजीपति प्राप्त करता है, अथवा इन उद्योगों को राजकीय स्वामित्व और नियंत्रण में ले लेना चाहिए। विलियम क्लार्क ने लिखा था—“व्यापार की स्वतन्त्रता, उत्पादन के विनिमय करने की स्वतन्त्रता, इच्छानुसार खरीदने की स्वतन्त्रता, अपने सामान को दूसरे व्यक्तियों की दरों पर एक स्थान से दूसरे स्थान को लेजाने की स्वतन्त्रता, किसी के अधीन न रहने की स्वतन्त्रता, वास्तव में लोकतन्त्रीय सिद्धान्त है परन्तु विशेष अधिकारों के कारण उपरोक्त प्रत्येक अधिकार या तो सीमित हो जाता है अथवा समाप्त हो जाता है। इस प्रकार पूंजीवाद लोकतन्त्र से जैसा कि उसका अर्थ आजकल समझा जाता है, मेल नहीं खाता। पूंजीवाद तथा लोकतन्त्र का विकास साथ-साथ बिना विरोध के नहीं चल सकता। दोनों ऐसी दो रेलगाड़ियों के समान हैं जो विपरीत दिशाओं से एक दूसरे की ओर बढ़ती हैं और जिनमें संघर्ष होना अनिवार्य लगता है।”¹ अतः क्लार्क की मान्यता थी कि समस्त कारखानों, सम्मिलित पूंजी से बनी कम्पनियों, ट्रस्टों आदि को सार्वजनिक नियन्त्रण में ले लेना चाहिए।

फेबियनों के अनुसार समाजवाद का आर्थिक आधार (Economic basis of socialism)—फेबियनवादी निबन्धकारों ने समाजवाद की अपरिहार्यता को न केवल ऐतिहासिक आधार पर घोषित किया, बल्कि उसे आर्थिक विकास के सिद्धान्त पर भी आधारित किया। उन्होंने मार्क्सवादियों और प्रतिष्ठित अर्थशास्त्रियों के श्रम-मूल्य-सिद्धान्त को अस्वीकार करते हुए समष्टिवादियों की भांति यह माना कि वस्तु का मूल्य समाज निश्चित करता है। श्रमिक स्वयं अपने श्रम मात्र से ही किसी वस्तु के मूल्य पर प्रभाव नहीं डालता है। ऐसी दशा में जो मूल्य समाज उत्पन्न करता है उस पर समाज का ही अधिकार होता है, पूंजीपतियों द्वारा उस मूल्य का हड़प लिया जाना चोरी है। फेबियनवादी मार्क्स के इस मत से सहमत हैं कि किसी उद्योग में पूंजी लगाने मात्र से उसकी आमदनी का उचित अधिकार प्राप्त नहीं हो जाता। जहां तक वर्तमान उत्पादन एवं वितरण

1. “Liberty to trade, liberty to exchange products, liberty to buy where one pleases, liberty to transport one's goods at the same rate and on the same terms enjoyed by others, subjection to no imperium in imperio, those surely are all democratic principles. Yet by monopolies everyone of them is either limited or denied. Thus capitalism is apparently inconsistent with democracy as hitherto understood. The development of capitalism and of democracy cannot proceed without check on parallel lines. Rather they are comparable to two trains approaching each other from different directions on the same line. Collision between the opposing forces seems inevitable.”

—William Clark

प्रणाली समाज में हितसमर्थ को उत्पन्न करती है, वह समर्थ फेबियनो के अनुसार वित्तन पर काम करनेवालों तथा उनको काम में लगानेवालों के बीच नहीं बरन एक और समाज तथा दूसरी ओर पूँजी लगाकर घनी बन जानवालों के बीच में है। उम्र बग या उन व्यक्तियों ने जिनके हाथों में सामाजिक सत्ता होती है सदा, जाने मनजाने उम्र सत्ता का इस प्रकार प्रयोग किया जिससे बहुसंख्यक व्यक्तियों के पास प्रचलित जीवन स्तर के अनुसार अपनी जीविका मात्र से अधिक कुछ भी नहीं रहा। यह 'उत्पादन, जो ध्यान, भूमि, पूँजी, निपुणता आदि की उत्पादक योग्यता के भेदों के कारण सामान्य उत्पादन में अधिक होता है, उन लोगों को भिन्न है जिनका इन मूल्यवान परन्तु दुष्प्राप्य साधनों पर नियन्त्रण है।

अस फेबियनो का मत है 'कि समाजवाद का उद्देश्य समाज के समस्त समस्याओं के लिये उन मूल्यों को प्राप्त करना है जिनका वह निर्माण करता है और इस उद्देश्य की सिद्धि क्रमशः भूमि तथा औद्योगिक पूँजी को समाज के अधिकार में लाने और साथ ही राज्य को समाज का अधिक पूर्ण प्रतिनिधि बनाने से होगी। फेबियनो ने उन प्रवृत्तियों से जो पहले से ही कार्य कर रही हैं, जो बाले उपलब्ध होती हैं उनको व्याख्या करने का और यह विश्लेषण का प्रयत्न किया कि किस रूप में इन प्रवृत्तियों का हितप्रद ढंग से वि- - - - - किया जा सकता है। उन्होंने वित्तन किया ताकि मये सदैव यह कहा जा मजदूर वर्ग के

प्रतिनिधि है।' अस्तु फेबियन समाज उन समस्त योजनाओं को दृढतापूर्वक प्रसवीकार करता है जो समाज के समस्त उत्पादन की किसी एक व्यक्ति या व्यक्तियों के वर्ग की सौंपती है। उसका उद्देश्य उत्पादन के साधनों को मजदूरों को नहीं समाज की सौंपना है। यह हस्तान्तर शून्य शून्य ही होना चाहिये और उन्ही उद्योगों का हस्तान्तर एक समय में होना चाहिये जिनका समाज सफलता के साथ प्रबन्ध कर सकें। ऐसे उद्योगों को हस्तान्तर करते समय यद्यपि उन लोगों को जिनकी सम्पत्ति छिन जायेगी पूर्ण क्षतिपूर्ति नहीं दी जायेगी तो भी, ऐसी सहायता दी जायेगी जिसे राजनीतिक सदन में समाज के प्रतिनिधि उचित समझें।'

प्रो० लास्की ने उद्योगों के नियन्त्रण के लिये फेबियन विचारों के पूरक अन्तरूप एक योजना बनाई जिसमें उन्होंने समस्त उद्योगों को तीन भागों में रखा है। प्रथम में वे उद्योग जो समाज के जीवन के लिये अत्यावश्यक हैं, जो समाज की प्रारम्भिक आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं। ऐसे उद्योगों का पूरक समाजीकरण होना चाहिये क्योंकि उनका निजी स्वामित्व में रहना हानिप्रद है। दूसरे वे उद्योग हैं जो समाज के लिए उपयोगी तो हैं किन्तु जिनके प्रभाव में समाज को अधिक हानि नहीं होती। लेकिन फिर भी सामाजिक जीवन के लिये इनकी आवश्यकता इसलिये है कि वे व्यक्ति के जीवन को सन्तुष्ट बनाते हैं। यद्यपि इन उद्योगों का निजी स्वामित्व में छोड़ा जा सकता है किन्तु उन पर समाज का स्पष्ट नियन्त्रण आवश्यक है। अन्त में,

वे उद्योग हैं जो सामाजिक दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं हैं, जैसे क्रोम, पाउडर आदि बनानेवाले व्यवसाय अथवा उद्योग। ऐसे उद्योग पूर्णतः निजी स्वामित्व में ही रहेंगे और राज्य का भी उन पर विशेष नियंत्रण नहीं रहेगा। लास्की इस पक्ष में थे कि जिन लोगों के उद्योगों का सामाजिकरण होता है उन्हें समाज की ओर से कुछ सहायता प्राप्त होनी चाहिये ताकि उनका जीवन भी अच्छे नागरिकों की भांति व्यतीत हो सके और उन्हें भी आवश्यक वस्तुयें और सुविधायें उपलब्ध हो सकें।

फेबियनवादी उद्योगों की भांति ही भूमि का भी किसी न किसी रूप में समाजीकरण चाहते हैं। बड़े-बड़े जमींदारों से जो कि भाड़े पर मजदूरों से खेती कराते हैं, जमीन ले लेनी चाहिये और उसे भूमिहीन किसानों को दे दी जानी चाहिये। इस प्रकार से भूमिहीन किसानों को भूमि देकर जीविकोपार्जन करने का अधिकार दिया जायेगा। जिन जमींदारों को जमीन ली जावेगी उन्हें भी उद्योगपतियों की भांति समाज की ओर से सहायता दी जावेगी।

फेबियनवादियों का राज्य के प्रति विश्वास (Fabian's faith in the state)—फेबियनवादियों को राज्य के द्वारा किये जानेवाले कार्य के औचित्य और उसकी प्रभावकारिता में पूर्ण विश्वास था। वे यह चाहते थे कि राज्य में समुदाय का विश्वास होना चाहिये। वे राज्य को "जनता का प्रतिनिधि एवं संरक्षक, जनता का अभिभावक, व्यवसायी प्रबन्धकर्ता, सचिव और यहां तक कि उसका साहूकार भी कहते हैं।" इन दशाश्रु में वर्तमान राज्य, फेबियनों के अनुसार, बिना किसी आतिकांगी परिवर्तन के, यदि निर्दोष नहीं तो भी कम से कम विश्वासपात्र अवश्य बनाया जा सकता है। फेबियनों ने जिन परिवर्तनों का समर्थन किया, वे थे—मताधिकार का विस्तार, अधिक प्रशिक्षित सिविल सर्विस और सत्रके लिये शिक्षा के समान अवसर। इन सुधारों के अतिरिक्त राजनीतिक मशीनरी में और कोई मौलिक परिवर्तन करने के वे समर्थक नहीं थे। उनका कहना था कि 'यदि प्रजातंत्र के नागरिक उन सत्ताओं का जो उनके पास हैं, पर्याप्त रूप में उपयोग करें, तो वे अपनी राष्ट्रीय, प्रान्तीय एवं स्थानीय सरकारों द्वारा शनैः शनैः भूमि तथा औद्योगिक पूर्जा दोनों से प्राप्त होनेवाले आर्थिक लगान के ममस्त रूपों को सभाज के हाथों में सौंप सकेंगे।' स्पष्ट है कि फेबियनवादी राज्य के द्वारा शान्तिपूर्ण साधनों से धीरे-धीरे अपने सिद्धान्तों को क्रियान्वित करना चाहते हैं।

फेबियन विचारों की व्यवहारवादी शाखा ब्रिटिश मजदूर दल ने सन् १९२० में प्रकाशित 'Labour and the New Social Order' में यह प्रतिपादित किया कि प्रजातांत्रिक तरीके से चुनी हुई स्थानीय शासकीय संस्थाओं को काम करने का अधिकतम क्षेत्र प्रदान किया जाये, केन्द्रीय सरकार के विभाग स्थानीय संस्थाओं के अधिकारियों को अपेक्षित सूचनायें और अनुदान देकर उनकी सहायता करें। मजदूर दल ने अपने उपरोक्त प्रकाशन में यह विचार प्रस्तुत किया कि स्थानीय संस्थाओं को, एक न्यूनतम के अतिरिक्त, अपनी सेवाओं को विकसित करने और जिस प्रकार चाहें बनाने की स्वतंत्रता होनी चाहिये। इनमें गैम, जल, विजली, मकानों की व्यवस्था

और स्थानीय यातायात के घनावा शिक्षा के प्रबन्ध की व्यवस्था, मफाई, पुनर्निर्माण, पुस्तकालयों और पार्कों की योजना, मनोरंजन की व्यवस्था तथा दूध आदि के बाटने की व्यवस्था भी शामिल है। वास्तव में यह मामले जो न केवल मनुष्यों के शारीरिक स्वास्थ्य बल्कि उनके आध्यात्मिक और मानसिक कल्याण के लिये भी आवश्यक हैं, स्थानीय वर्गचारी द्वारा सम्पादित होने चाहिये। फेबियन विचारों की व्यवहारवादी भाषा ब्रिटिश मजदूर दल द्वारा प्रस्तावित इन विचारों से फेबियनवादियों पर लगाये जानेवाला यह आरोप गही नहीं प्रतीत होता कि वे केन्द्रीयकरण के समर्थक हैं।

उपरोक्त पुस्तिका 'Labour and the New Social Order' में थमिक दल ने यह विश्वास प्रकट किया कि नवीन सामाजिक व्यवस्था का आविर्भाव सघर्ष पर आधारित न होकर भाईचारे पर आधारित होगा। उसका आधार निम्न जीवन के साधनों के लिये होनेवाले प्रतियोगात्मक या प्रतिस्पर्धात्मक सघर्ष पर स्थित न होकर समझ-बूझकर बनाये गये उत्पादन और वितरण के इस आयाजित सहयोग पर निर्भर होगा जिनसे शारीरिक और मानसिक परिश्रम करनेवाले सभी व्यक्तियों का लाभ होगा।

यह उत्पत्तनीय है कि इंग्लैंड में प्रथम विश्व युद्ध के समय से ही फेबियन सोसायटी और मजदूर का थमिक दल में गहरी आत्मीयता रही है। इस सोसायटी के ५ सदस्य १९२५ में ब्रिटिश थमिक सरकार के सदस्य थे। इनमें दो 'Fabian Essays' के रचयिता सिडनी वेब और गिडनी ओलिवर थे। सिडनी वेब १९३१ की मजदूर सरकार उपनिवेश-सचिव भी थे। कोकर ने लिखा है कि "सत्य यह है कि इंग्लैंड का थमिक दल फेबियन कार्यक्रम को पूरी तरह से अपना लेने को तैयार है और अब फेबियन समाज केवल संस्थात्मक या विचार के सिवाय और कुछ नहीं करता क्योंकि उसके कार्यक्रम को स्वयं मजदूर दल पूर्ण करने के लिये कटिबद्ध है।"

सारांश—फेबियनवाद के उद्देश्य साधनों और उनकी पद्धति आदि के गत विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि यद्यपि यह समाज के इस मार्क्सवादी विवरण को स्वीकार करता है कि समाजवाद १९वीं शताब्दी के उद्योगवाद का प्रतिद्वन्द्व परिणाम है, लेकिन यह तत्कालीन मार्क्सवादियों की इस धारणा को पूर्णतया अस्वीकार करता है कि समाजवाद की स्थापना के लिये एक राजनीतिक क्रांति आवश्यक है तथा थमिक वर्ग की विजय के उपरान्त थमिक तानाशाही के रूप में एक नवीन प्रकार के राज्य का उदय होगा। फेबियनवादों वर्ग-सघर्ष तथा अल्पपूर्वक क्रांति में कोई विश्वास रखते हुए समाज का धीरे-धीरे इस प्रकार विकास करना चाहते हैं कि पूँजीवादी प्रथा की उस असमानतायें समाप्त हो जायें। प्रो० काल ने लिखा है कि

"फेबियनों की धारणा की सामाजिक और आर्थिक परिवर्तन का साधन वर्ग सघर्ष भयवा क्रांति नहीं है। यह क्रमिक परिवर्तन है। यह परिणाम होगा जो कि . . . और जिनका यह विश्वास हो जायेगा कि समाज्य उत्कृष्टतम सामान्य उत्पाद की प्राप्ति उत्पादन के साधनों के समाजीकरण के अतिरिक्त और किसी साधन से नहीं हो सकती।"

“सर्वव्यापक” फेबियनों के निम्न समाजवाद की पगति का आधार केवल शक्ति नहीं है, बल्कि विवेकसम्मत विश्वास तथा सामाजिक न्याय को प्राप्त करने की नैतिक भावना द्वारा उत्प्रेरित शक्ति है।”

समाजवाद पर आधारित के विषय में फेबियनवादी मार्ग ने कितने मित्र थे और फेबियनों का लक्ष्य क्या था, इस पर लेडनर के निम्नलिखित शब्दों ने उपयुक्त प्रकाश पड़ता है—

लेडनर के अनुसार “अंग्रेज फेबियनों ने अपने अर्थशास्त्र को रिकार्डों के माहों के सिद्धान्त पर आधारित किया न कि अतिरिक्त वग के सिद्धान्त पर। उन्होंने सामाजिक परिवर्तन के लाने में श्रमिकों के महत्व का अनुभव किया, परन्तु उन्होंने विश्वास किया कि श्रमिक वर्ग के अतिरिक्त जनसमूह के अन्य तत्वों (व्यावसायिक समूह) पर भी समाजवाद ले जाया सकता था, यदि यह उन्हें ठीक तरह से समझाया जाय। उन्होंने अपना लक्ष्य मध्यम वर्ग को समाजवादी संदेश से जागरूक बनाने का प्रयत्न किया। उन्होंने यह दर्शाया कि समाजवाद अविकाचिक स्थानांतरण और सर्वोपयोगी के स्वामित्व तथा व्यवस्थापन व कार्यपालिका कार्यों में श्रमिकों की सत्ता को बढ़ाकर सहकारिता, श्रमिक सघवाद, शिक्षा सम्बन्धी आन्दोलनों तथा सामाजिक चेतना का फैलाकर संक्षेप में शर्तें: शर्तें: राजनैतिक, आर्थिक और बौद्धिक क्षेत्र समाज का प्रजातन्त्रीकरण करके लाया जा सकता है।”

1. “The Fabians envisaged the process of social and economic transformation in terms not of class-war of revolution, but of the gradual and progressive modification of the system by democratic means, as a result of pressure from a popular electorate that would grow more and more insistent on the claims of social justice and would become convinced that nothing short of the socialisation of the means of production would suffice to ensure their use to achieve the highest practicable level of general well being.

The Fabians, in effect, though of the advance of socialism in terms is mainly not of power alone, but of power antimated by rational conviction and inspired by the ethical impulse to achieve social justice”

Cole : The Second International Part I, P. 114

2. Laidler—“The English Fabians based their economics on the Richardian law of rent rather on the labour theory of value. They realized the importance of the workers in bringing about social change, but they believed that other elements in the population besides the working class, namely the middle (professional) groups, could also be reached by the socialist challenge if it were properly presented to them. They set before themselves the task of permeating the middle class with the socialist message. They visualized the coming of socialism as a result of increasing power of labour in legislative and executive offices, increasing growth

फेबियनवादियों और अन्य समाजवादियों ने अन्तर को बताते हुये बर्नाडशा ने लिखा है—

“फेबियनवाद में विश्वास करनेवाले व्यक्ति समाजवादियों में सबसे कम क्रान्तिकारी थे और वे किसी भी प्रकार की हिंसा के समर्थक नहीं थे। एक दृष्टि से उनका समाजवाद सामान्य समाजवाद है जिसका अभिप्राय यह है कि राज्य के अधिकारों को विस्तृत किया जाए जिससे सामान्य वेबनेवाले का साइसेंस समाजवाद की उन्नति का प्रत्यक्ष उदाहरण हो और एक पुनिसर्जन का रहना यह सिद्ध करे कि हम माध्यवादी समाज में रहते हैं। राज्य के कार्य-क्षेत्र के सम्बन्ध में उनमें कुछ विभिन्नताएँ विद्यमान हैं। समाजवाद एक यात्रा है जिसकी अभिगम मजिस्त निश्चित नहीं है। वे अताधिकार के विस्तार करने तथा मतदान पात्रों (Ballot Boxes) पर अत्यधिक विश्वास करते हैं।”¹

वास्तव में फेबियनवाद की सबसे बड़ी बेन बही है कि उसने औद्योगिक उपायों द्वारा समाजवाद की स्थापना करना प्रतिपादित किया है, विनाश की अपेक्षा सुधार की अधिक महत्त्व दिया है और अपने को समाजवादी न कहकर सामाजिक सुधारक कहा है। फेबियनवादी विचारकों ने पूँजीवादी व्यवस्था पर जो भी आघात किया वह बहुत नर्म है। फेबियन अंग्रेज जाति के चरित्र को जानते थे इसीलिये उन्होंने एक ऐसी नर्म नीति अपनाई जिससे अंग्रेज जाति प्रभावित हो। इस प्रसंग में यह विशेष रूप से ज्ञातव्य है कि उन्होंने वास्तव में किसी सिद्धान्त विशेष का प्रतिपादन नहीं किया बरन् समाजवाद की स्थापना के उपायों पर प्रकाश डाला। यत. वे का यह कहना सही है कि, “फेबियनवाद मुख्य रूप से एक नीति है, एक युद्ध कला है, सिद्धान्त समूह नहीं (Fabianism was primarily a policy, a question of tactics rather than a body of doctrine)।” फेबियनों ने सिद्धान्त की अपेक्षा व्यवहार पर अधिक महत्त्व प्रदान किया।

of the cooperative, trade union and educational movements and the development of social consciousness; in short, through a gradual democratization of society on the political, economic and intellectual fields.”

1. “Such were the Fabians; most immaculate and least revolu-

question of how far the state should go, they were utterly ambiguous, the path to socialism was a journey, with no assigned destination....In place of barricades rifles and lamp posts with dependant robes, they relied on such prosaic machinery as universal suffrage and the ballot box.”

—G. B. Shaw

फेबियनवाद की आलोचना (Criticism of Fabianism) —यद्यपि फेबियनों ने केवल विकास में विश्वास प्रकट किया, क्रान्ति में नहीं, और अहिंसक, वैधानिक तथा शान्तिपूर्ण साधनों का समर्थन किया, तथापि वे आलोचनाओं से मुक्त नहीं हैं। मल्लोक (Mallock) का कहना है कि फेबियनों के विचार तथा उनकी भाषा स्पष्ट नहीं है। समाजवाद की परिभाषा करते समय वे उसका कुछ अर्थ बताते हैं (जैसे पूंजीवाद तथा जमींदारी प्रथा, व्यक्तिगत उद्योग घघों तथा खुली प्रतियोगिता की समाप्ति) परन्तु उसके उदाहरण खोजते समय वे अपने परिभाषित अर्थ को बदल देते हैं (जैसे राज्य का अधिक नियंत्रण, म्युनिसिपल उद्योग घघों की वृद्धि)। वार्कर ने फेबियनवाद की आलोचना करते हुए लिखा है कि “फेबियन समाज समाजवादी संगठन का सबसे कम स्पष्ट तथा अनिश्चित सिद्धान्त है। व्यावहारिक रूप से तथा सिद्धान्त में यह एक झूठे झूठे के नीचे है जो अपने उद्देश्यों के विषय में कोई सदेह प्रकट नहीं करना चाहता। फेबियन अपनी सफलता के लिये केवल चालाकी पर निर्भर करते हैं।”¹ स्कैल्टन (Skelton) ने फेबियनों को “अवसरवादी-समाजवादी” कहकर पुकारा है। डा० एन्जिल्स ने कहा है कि “फेबियनों की योजना उदारवादियों के साथ संघर्ष करने की है, खुले हुए शत्रुओं के समान नहीं वरन् उनको समाजवादी परिणामों की ओर आकर्षित करके तथा उनके मानसिक विचारों को समाजवादी विचारों से प्रभावित करके। इसके साथ ही उनका उद्देश्य उदारवादी सदस्यों के पक्ष में समाजवादी सदस्यों का विरोध करना नहीं बल्कि उन पर कुछ दबाव डालकर अथवा उन्हें कुछ धूस देकर उनके विचारों को प्रभावित करना है। वस्तुतः उनके समस्त सिद्धान्त सड़े हुए हैं।”² चूंकि फेबियन समाज के समस्त वर्गों को प्रभावित करके यह सिद्ध करना चाहते थे कि ईसाई धर्म के सिद्धान्तों का व्यावहारिक रूप ही समाजवाद है, अतः उनके समाजवाद को ईसासमीही समाजवाद (Jesuits Socialism) कहा जाता है।

फेबियन पूंजीवादजन्य अन्यायों को दूर करना चाहते थे, किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से पूंजीवाद की त्रुटियों को दूर करने का कोई प्रभावकारी और क्रान्तिकारी मुद्दा उनके पास नहीं था। यदि राज्य राष्ट्रीयकरण की

1. “The Fabian Society is the least open and least straight, forward socialist organisation. It habitually and on principle sails under a false flag, wishing not to arouse suspicion, as to its objects. Fabians rely for their success on their artfulness.”

—E. Barker

2. “Their (Fabian) tactics are to fight the liberals not as decided opponents, but to drive them on to socialistic consequences; therefore to trick them to permeate liberalism with socialism and not to oppose socialistic candidates to liberal ones, but to palm them off, to thrust upon them, under some pretext. All is rotten.”

—Dr. Engels

नीति के अतन्त्र भूमि और कारखानों पर नियन्त्रण करता है तो इससे पूँजीवाद की केवल कुछ शक्ति ही कम होती है । राज्यों पूँजीवाद को समाप्त नहीं करता बल्कि पूँजीपतियों से जो सम्पत्ति लता है उसके लिये भी उचित मुद्रावजा देता है ।

फैबियनवाद की 'सफलतायें' (Achievements of Fabianism) — फैबियन विचारधारा चाहे कितनी भी अस्पष्ट एवं कमजोर क्यों न हो इससे इ कार नहीं किया जा सकता कि इसने अमर आदमों को इसके साहित्य को तथा माधारण व्यक्ति को बहुत प्रभावित किया है । फैबियनों के महत्व और प्रभाव को बताते हुए प्रो० कोकर ने लिखा है कि—

'फैबियन लोग विशिष्ट नीतियों के गुण दोष दखते समय इस बात पर विचार करते थे कि उनमें भौतिक कल्याण तथा सांस्कृतिक सुयोगों के व्यापक वितरण की दिशा में क्या प्रभाव होंगे । फैबियनों का व्यावहारिक प्रभाव मुख्यतः इंग्लैंड की गृहनीति के क्षेत्र में हुआ है । उन्होंने मजदूरों की आर्थिक तथा नागरिक स्थिति को ऊँचा उठाने का तथा सम्पत्ति के स्वाधियों की सम्पत्ति को कम करके आधुनिक औद्योगिक सम्पत्ता के लाभों का व्यापक पूर्वक विस्तार करने के लिए व्यावहारिक याचनाएँ बनाई और तक तथा तथ्यों द्वारा उनको शक्ति प्रदान की । उनका शक्ति का मुख्य तत्त्व उनकी बहुचतुरता रही है जो उन्होंने तार्कालिक प्रयाग के लिए व्यावहारिक योजनाएँ बनाने में दिखाई है जो कई प्रकार से काम में लाई जा सकती हैं जस — (१) सामाजिक कानून रचना द्वारा काम के घनों में कमी बेकारी से रक्षण स्वास्थ्य, सुरक्षा तथा वेतन के लिए 'यूनितम स्तर' शिक्षा के उन्नत सुयोग (२) राष्ट्रीय तथा म्युनिसिपल सरकारों द्वारा सावजनिक उपयोगिता की सवाधों (Public utilities) और स्वाभाविक एकाधिकारों पर सावजनिक स्वाम्य तथा (३) उत्तराधिकार पर कर, भूमिकर (Ground rents) तथा लगी हुई पूँजी की आय पर कर । जायद विधुले दो क्षेत्रों में फैबियन समाजवादियों ने अधिक स्पष्ट प्रभाव डाला है । इंग्लैंड तथा स्कॉटलैंड में म्युनिसिपल समानिकरण के विस्तार को तीव्रता से बढ़ाने में इनके प्रचार साहित्य तथा व्याख्यानो से बड़ी सहायता मिली है । उनसे उस लोकमत को तैयार करने में भी बड़ी सहायता मिली है जिसने सम्पत्ति पर कर लगाने के नये ढंगों का कार्य में जाते समय राष्ट्रीय सरकार का समर्थन किया, जैसे लगी हुई पूँजी में होनेवाली आय पर सापेक्ष दृष्टि से ऊँचा कर लगाना, उत्तराधिकार में प्राप्त जायगदों से भारी शुल्क लेना, और (१९१० के राजस्व कानून में) काम में नहीं ली हुई भूमियों तथा काम में लाई हुई भूमियों के मूल्यों में अनर्जित वृद्धि पर विशेष कर लगाना ।

यह कहा जा सकता है कि फैबियन सोसायटी ने सिद्धांत क्षेत्र में उतना धीगदान नहीं दिया जितना कि व्यावहारिक क्षेत्र में । जिस प्रतिभा और बुद्धिमत्ता के साथ उन्होंने सट ब्रिटेन की आर्थिक एवं सामाजिक अवस्थाओं के सम्बन्ध में तथ्य एकत्र करके उनकी व्याख्या की है उसी के कारण ब्रिटेन की राष्ट्रीय तथा स्थानिक सरकारें शर्त शर्त और सावधानी के साथ समाजवाद के एक नरम रूप को व्यावहारिक रूप दे सकी हैं ।¹

१ कोकर—आधुनिक राजनैतिक विचार पृष्ठ ११३-१४

प्रायः यह कहा जाता है कि फेबियनवाद की यह विशेष कमजोरी थी कि उसने प्रजापतिगो से लड़ने के लिए कार्ल मार्क्स की मांति श्रमिकों का आह्वान नहीं किया, इसने श्रमिकों को उत्प्रेरित नहीं किया। किन्तु व्यावहारिक दृष्टि में और माथ ही सैद्धान्तिक दृष्टि से भी यह फेबियनवाद की कमजोरी न होकर उमका एक प्रवान गुण है क्योंकि उमने इस बात पर वन दिया कि राष्ट्रीय धन का वितरण सम्पूर्ण समाज के हिन को दृष्टि में रख कर हाना चाहिए न कि श्रमिक-वर्ग सरीखे किमी एक वर्ग-विशेष के हितों के लिए।

फेबियनों की "राष्ट्रीयता"

("Nationalism" of the Fabians)

फेबियनवाद पर समाप्ति से पूर्व यह उल्लेख कर देना और आवश्यक है कि फेबियनो तथा सशोधनवादी समाजवादियों के सामाजिक दृष्टिकोण में राष्ट्र विरोधिता नहीं थी। वे प्रत्येक राष्ट्रीय सरकार को मानव जन-कल्याण की अभिवृद्धि में सहायक बनाना चाहते थे। उन्होंने देश में किमी विशेषाधिकार वर्ग, अथवा देश के बाहर किसी ऐसे अधिकार का दावा नहीं माना जो प्रजातांत्रिक सम्य राष्ट्रों के विश्व-दायित्वों के निर्वाह में बाधक हों। यद्यपि वे जमींदारी और औद्योगिक पूजावाद के विरोधी थे किन्तु एक निपुण और हितकारी साम्राज्यवाद (Benevolent Imperialism) के विरुद्ध उन्हें कोई आपत्ति न थी। उनकी इच्छा ब्रिटिश साम्राज्य की औपनिवेशिक एवं अन्तराष्ट्रीय नीति को विफल बनाने की नहीं थी बल्कि उसका समाजीकरण करने की थी। उनका कहना था कि "समाजवादियों को किमी न किमी प्रकार इस तथ्य को मान लेना चाहिए कि यह ससार महान् राष्ट्रों के बीच विभक्त होन वाला है, यदि समाजवादी और उदारपथी कोरे सैनिकवाद-विरोधी तथा साम्राज्यवाद-विरोधी बने रहे तो अन्तराष्ट्रीय व्यापारियों और बैंकरो के छोटे-छोटे समुदाय इस स्थिति से लाभ उठावेंगे। फेबियनो-को 'साम्राज्य स्वीकार कर लेना चाहिये', उसके सुयोगों तथा दायित्वों का बतलाना चाहिए और यह दिखलाना चाहिये कि वह (साम्राज्य) किस प्रकार अपनी नीति को निपुण और समाजवादी बना सकता है। उन्हें चाहिए कि वे साम्राज्य की सरकार से यह अनुरोध करे कि वह दक्षिणी अफ्रीका के "श्वेत निवासियों" को साम्राज्य के आधीन उत्तरदायी शासन तथा स्वतंत्र शासन विधान दे। उन्हें भारत के लिए उदार नीति का समर्थन करना चाहिए और सरकार से यह अनुरोध किया जाय कि 'ऐसे भारतीय निवासियों का पाश्चात्य शिक्षा के सुयोग दिये जाय, जो उसके लिए योग्य हैं; उन्हें सैनिक (Civil) सेवाओं के उच्च पदों का भारतीयकरण करना चाहिए; ब्रिटिश राज्य के मार्ग-दर्शन में देशों तथा प्रान्तीय क्षेत्र में स्वशासन के बीजों का विकास करना चाहिए और उस भू भाग में जो सामाजिक एवं औद्योगिक बुराईया हैं; उनका अध्ययन एवं निवारण करने के लिए द्रव्य खर्च करना चाहिए। किन्तु उन्हें उदार-पथियों की इस मान्यता द्वारा साम्राज्यवादी नीति पर प्रतिबन्ध लगाने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए कि प्रत्येक जाति को स्वयं अपनी सरकार-स्थापित करने का तथा अपनी नीति पर आचरण करने का नैसर्गिक अधिकार है, चाहे इसका दूसरी जातियों या समार पर कुछ भी प्रभाव होता हो। वास्तव में वैव तथा

शा दोनों का ऐसा विचार प्रतीत होता था कि पश्चिमी दुनिया के विशाल राजनीतिक तथा आर्थिक समुदायों में विभक्त हो जाने से फेबियन समाजवाद के मुख्य उद्देश्यों की पूर्ति में सहायता मिलेगी।”¹

फेबियन नीति विदेशी व्यापार में भी समाजवाद लागू करने की थी। इसके अनुसार व्यापार के लाभ का वितरण राष्ट्रीय सभी लोगों में होना चाहिए, किन्तु आवश्यक यह है कि वितरण के लिए पहले पर्याप्त मात्रा में लाभ हो। फेबियनों का मत था कि यदि ब्रिटेन का विदेशी-व्यापार समृद्ध नहीं होगा तो ब्रिटिश नागरिकों और प्रजा की भी समृद्धि नहीं होगी।

समष्टिवाद अथवा राज्य समाजवाद (Collectivism or State Socialism)

समष्टिवाद विकासवादी समाजवाद का ही एक अत्यन्त महत्वपूर्ण रूप अथवा पहलू है जिसे राज्य-समाजवाद, सघर्षवाद, समूहवाद आदि अनेक नामों से पुकारा जाता है। यह समाजवाद का वह संयुक्त एवम् परिष्कृत सम्प्रदाय है जो समाजवादी उद्देश्य की पूर्ति के लिए शान्तिपूर्ण उपायों पर बल देता है। इस प्रकार के समाजवादियों का उद्देश्य राज्य में समाजवादी क्रान्ति को बिना किसी रक्तपात तथा हिंसा के धीरे-धीरे ले जाना है और इसीलिए यूरोप के कुछ देशों में इसे एक वैधानिक आन्दोलन (Constitutional Movement) भी कहा है। समष्टिवाद इस सिद्धान्त की परिवर्तन की क्रमिकता में विश्वास करते हैं। समष्टिवाद कोई उग्र क्रान्ति (Radical Revolution) या आक्रामक परिवर्तन नहीं चाहता, बल्कि अपने दृष्टिकोण में यह पूर्णतः विकासवादी (Evolutionary or Progressive) है। इस विचारधारा के मूलभूत आधार जर्मन समाजवाद तथा फ्रेडरिक फेबियन हैं, और इनसे काफी प्रभावित होने के कारण यह मार्क्स का समाजवादी दर्शन से उद्देश्यों में मिलता हुआ होते हुए भी प्रणाली की दृष्टि से उसका बहुत उल्टा है। यह राजकीय सत्ता द्वारा उत्पादन के स्रोतों की पूँजीवादी अधिनायकी से मुक्त कराकर सामंजसिक सत्ता पर सर्वव्यापी मताधिकार द्वारा विजय प्राप्त करके ही एक ऐसे वर्ग विहीन समाज की सृष्टि करने की प्रवृत्ति करता है जिसमें आर्थिक सकटों से मुक्त होकर प्रत्येक व्यक्ति सामाजिक तथा राजनीतिक समता के स्वस्थ वातावरण में अपने व्यक्तित्व पूर्ण अनुभव करने की स्वतन्त्रता का दीर्घ निश्चय से सवेगा।

समष्टिवाद अथवा राज्य समाजवादी की परिभाषा के सम्बन्ध में कुछ प्रकाश एन्साइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका (Encyclopaedia Britannica) के ११ वें संस्करण में दी हुई समाजवाद की परिभाषा से पड़ता है। उसके अनुसार “समाजवाद वह नीति या सिद्धान्त है जिसका सव्य किसी केन्द्रीय प्रजातान्त्रिक शक्ति की कार्यवाही द्वारा अच्छे वितरण की व्यवस्था करना है और उसी शक्ति की अधीनता में धन की उत्पत्ति की वर्तमान से अच्छी

व्यवस्था करना है।^१

एक फ्रांसीसी लेखक मिलरेंड (Millerand) के अनुसार समाजवाद की दी गई यह परिभाषा समष्टिवाद अथवा राज्य समाजवाद पर अच्छी तरह लागू होती है—‘पूँजीवादी सम्पत्ति के स्थान पर सामाजिक सम्पत्ति को आवश्यक एवम् प्रगतिशील ढंग से कायम करना समाजवाद है।’ उसके अनुसार समाजवाद कार्यक्रम के ये आवश्यक अंग हैं :—(अ) विभिन्न प्रकार के उत्पादन साधनों और विनिमय को, जैसे ही वे सामाजिक स्वामित्व के लिए पक कर तैयार हों, पूँजीवादी अधिकार क्षेत्र से निकालकर राष्ट्रीय अधिकार क्षेत्र में जाना, (आ) सार्वजनिक शक्ति पर सर्वव्यापी मताधिकार द्वारा दिजय पाना और (इ) कर्मचारियों की अन्तर्राष्ट्रीय समझदारी।

समष्टिवाद क्यों ? (Why Collectivism ?)—समष्टिवाद प्रमुख रूप से २०वीं शताब्दी का दर्शन है, यद्यपि इसकी परम्परा १८८६ से पाई जाती है जिस समय कि द्वितीय अन्तर्राष्ट्रीय (The Second International) की स्थापना हुई थी। इस अन्तर्राष्ट्रीय में श्रमिक संघों के प्रतिनिधि दो समूहों में विभाजित हो गये थे—मार्क्सवादी तथा समाजवादी। मार्क्सवादी समूह में वे सदस्य थे जो वैज्ञानिक समाजवाद की क्रान्तिकारी तथा हिंसात्मक पद्धति पर बल देते थे। समाजवादी समूह में उन सदस्यों का बाहुल्य था जो मार्क्सवाद में विश्वास करते हुए भी उसकी हिंसात्मक पद्धति से घृणा करते थे। तृतीय समूह, यद्यपि उसके सदस्यों की संख्या बहुत कम थी, उन व्यक्तियों का था जो मार्क्सवादी भी थे और समाजवादी भी। द्वितीय अन्तर्राष्ट्रीय के समाप्त हो जाने पर समाजवाद एक पृथक विचारधारा तथा नूतन आर्थिक व्यवस्था के रूप में उत्पन्न हुआ। समष्टिवाद अथवा राज्य समाजवाद का विकास यहीं से समझा जाना चाहिए।

आधुनिक युग में समष्टिवाद यूरोप में क्यों पनपा, इसके एकाधिक कारण हैं। जोड (Joad) के मतानुसार समष्टिवाद के पूर्वगामी विचार (Antecedents), जिनके परिणामस्वरूप इस विचारधारा का उदय हुआ, दो हैं—प्रथम मार्क्सवाद और दूसरा व्यक्तिवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया।^२ जोड (Joad) के कथन में पर्याप्त सत्यता है क्योंकि जहां एक ओर व्यक्तिवाद और पूँजीवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया हुई वहां दूसरी ओर मार्क्स द्वारा प्रतिपादित समाजवाद के क्रान्तिकारी कार्यक्रम के विरुद्ध भी प्रतिक्रियाएं हुईं और अनेक विचारकों ने विकासवादी समाजवाद (Progressive Socialism) का प्रतिपादन व समर्थन किया।

1. Socialism is ‘that policy or theory which aims at securing by the action of the central democratic authority a better distribution, and in due subordination, thereto the better production of wealth than now prevails.’
2. C. E. M. Joad, Introduction of Modern Political Theory, P. 40-50

१ समष्टिवाद का जन्म प्रधानतः व्यक्तिवाद की प्रतिक्रिया के फल-स्वरूप ही हुआ। १९वीं सदी में यूरोप व्यक्तिवाद का युग रहा था और इस शताब्दी के अन्त तक व्यक्तिवादी व्यवस्था के दोष अपनी चरम सीमा तक पहुँच गये थे। व्यक्तिवाद द्वारा दी गई निस्सीम स्वतन्त्रता सभी क्षेत्रों में सामाजिक जीवन के लिए एक समस्या बन गई थी। पूँजीवाद तथा साम्राज्यवाद दिन रात बढ़ रहा था और चारों ओर शोषण, पतन, अपव्यय तथा स्वार्थ का बोलबाला था। अन्याय तथा अनाचारों से भरी हुई भेष्ट व्यवस्था के विरुद्ध प्रतिक्रिया होना स्वाभाविक था। पूँजीवाद के बोझ से दबा हुआ पाश्चात्य समाज राज्य की सहायता तथा हस्तक्षेप के लिए पुकारने लगा जिसके फलस्वरूप राजनीतिशास्त्र के इतिहास में भी युग की पुकार के साथ-साथ राजकीय समाजवाद अथवा समष्टिवाद या समूहवाद की कल्पना की गई।

२ समष्टिवाद को जन्म देनेवाला दूसरा कारण था साम्यवाद अथवा मार्क्सवाद की आधुनिक समाज में अनुपपत्तता। यद्यपि मार्क्सवाद भी समाजवाद का ही एक अंग है और उद्देश्यों की दृष्टि से अत्यन्त सफल एवं पुष्ट विचारधारा है, तथापि अपने पवित्र उद्देश्यों की पूर्ति के लिए इसके द्वारा चुना गया मार्ग अत्यन्त आपत्तिजनक है। हिंसा और रक्तपात सदैव विनाश के मार्ग हुआ करते हैं, सृजन के नहीं। इसी कारण "मार्क्स का दर्शन उसके अन्धे से अन्धे प्रशंसक द्वारा आधारात्मक दृष्टि से दृढ़ तथा वैज्ञानिक दृष्टि से ग्यायपूर्ण होते हुए भी बौद्धिक दृष्टि से बिल्कुल खोसला और भावनाओं पर जीनेवाला माना गया।" मार्क्सवाद के व्यावहारिक परिवर्तनों का निदान अथवा अव्यावहारिक (Impracticable) माना जान लगा और लोग यह अनुभव करने लगे कि वर्तमान समय में मार्क्सवाद एकदम समाज में नहीं लाया जा सकता क्योंकि विकास और पतन दो चीथी क्रियाएँ हैं, वे मनुष्य की बुद्धि द्वारा चाहे भीमी करदी जाएँ किन्तु उन्हें जल्दा नहीं जा सकता और न रोक ही जा सकता है और न यही स्वाभाविक है कि व्यावहारिक तथा भीषण परिवर्तनों के द्वारा उनकी गति को तेज किया जाय।" अतः साम्यवाद को दोहराने की आवश्यकता पड़ी। साम्यवादी भविष्यवाणियों को झूठी सिद्ध होनी देखकर उनके स्थान पर एक विकासवादी तथा वैज्ञानिक उपायो द्वारा समाजवाद सानेवाली विचारधारा की आवश्यकता अनुभव की गई और फलतः साम्यवाद में धार्ष्टिवाद या पुनर्विचारवाद (Revisionism) के रूप में समष्टिवाद का जन्म हुआ। बर्नस्टीन (Bernstein) उन प्रमुख समाजवादी विचारकों में से थे जिन्होंने मार्क्सवाद के तानिहारी पहलू को अपेक्षा विकासवादी पहलू पर बन

1. "Growth and decay are slow processes. They may be directed by human intelligence and even assisted or accelerated . . . ; be reversed or brought to . . . speeded up in abrupt and . . ."

दिया। वर्नस्टीन ने मार्क्स द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त को तथ्य की दृष्टि से दोषी पाया। उसने देखा कि पूँजी का केन्द्रीयकरण कुछ हाथों में होने के साथ साथ मध्यम वर्गीय व छोटे व्यवसायों का लोप नहीं हो रहा था और श्रमिकों की दशां गिरने के बजाय सुधर रही थी। वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि वर्तमान समय में तथा बहुत समय तक भविष्य में समाजवादी का कार्य मजदूर वर्गों का राजनीतिक संगठन करना और उनका प्रजातन्त्र के लिए विकास करना तथा ऐसे सभी सुधारों के लिए जिनसे उनका उत्थान हो राज्य द्वारा प्रयत्न करना होना चाहिए। इंग्लैंड की फेबियन सोसायटी के विचारों और लेखों का भी इस दिशा में पर्याप्त प्रभाव पड़ा।

३. समष्टिवाद का जन्म लेने का तीसरा कारण पूँजीवादी व्यवस्था की बीमारियों का इलाज करना था। २०वीं शताब्दी में आकर व्यक्तिवाद के कीटाणुओं ने समाज के शरीर में पूँजीवाद रूपी रोग का रूप धारण कर लिया था जिसके कारण शोषण और अन्याय से वह दुबला होता जा रहा था। यह रोग भयकरता की इस सीमा तक पहुँच गया था कि गरीब मजदूर के पास अपनी दरिद्रता के लिये रोने के अतिरिक्त और कोई चारा ही नहीं था। उत्पादन तथा वितरण पर कुछ गिने-बुने पूँजीपतियों का अधिकार हो गया था और इसीलिये यह चारों ओर प्रभुत्व किया जाने लगा कि उत्पादन तथा वितरण के ये साधन पूँजीपतियों के हाथों से छिन कर किसी और सार्वजनिक सस्था को मिले और इसके लिये समष्टिवाद राज्य का पक्ष लेकर तथा उसके द्वारा वर्तमान पूँजीवाद के दोषों का अन्त करने का प्रण लेकर आगे आया।

समष्टिवादी सिद्धान्त (Collectivism's Philosophy)—समष्टिवाद अपने विशाल उद्देश्यों में समाजवाद के इन तीनों सिद्धान्तों को स्वीकार करता है कि समाज में से पूँजीवाद, व्यक्तिवाद उद्योग, तथा प्रतियोगिता (Capitalism, Private Enterprise and Competitions) को जड़ में उन्मूलित कर दिया जाये। वह समाजवाद के साथ यहां पर भी एकमत है कि समाज व्यक्ति से अधिक महत्वपूर्ण है तथा राज्य का कार्यक्षेत्र बहुत विस्तृत होना चाहिये, किन्तु इससे आगे वह नहीं जाता और समाजवाद के सारे आर्थिक सिद्धान्तों को अक्षरशः मानने के लिये प्रस्तुत नहीं है। समष्टिवाद एक नई प्रणाली का जन्मदाता है जो इस मत्त में विश्वास करता है कि “आधुनिक प्रतियोगितापूर्ण व्यवस्था, अनेकों के दुःख की कीमत पर कुछ लोगों को प्रसन्नता तथा आराम प्रदान करती है, अतः समाज का पुनर्गठन इस प्रकार किया जाना चाहिये कि सार्वजनिक कल्याण तथा प्रसन्नता की प्राप्ति हो सके।” समष्टिवादी साम्यवादियों की भांति क्रांति द्वारा समाजवाद लाने की तथा अन्ततः राज्य का विलोप हो जाने की धारणा से असहमति प्रकट करते हुये यह विचार प्रतिपादित करते हैं कि यदि जनता का विशाल समूह मजदूरों के स्तर से ऊँचा उठना चाहता है तो समुदाय की प्रतिनिधि रूपी सरकार को अधिकाधिक हस्तक्षेप करके और उद्योगों के पर्याप्त नियमन द्वारा स्वतंत्र और निर्विरोध प्रतियोगिता की घुराईयों के विरुद्ध उनकी रक्षा करनी होगी। इस प्रकार सिद्धान्त या नीतिरूप में समष्टिवादी सिद्धान्त की व्याख्या में कहा जा

सकता है कि इसका 'उद्देश्य वैश्वीय जनतांत्रिक अधिकार शक्ति की क्रियाशीलता द्वारा अधिक अच्छे वितरण और उसकी उचित उपयोगता में वर्तमान की प्रेरणा थोड़ातर उत्पादन की प्राप्ति करना है।" प्रो० एली (Prof Ely) ने लिखा है कि 'समाजवादी वह है जो राज्य में समष्टि समाज का अधिक वस्तुओं के अधिक पूरा विभाजन और भावना के उत्कर्ष में सहयोग की दृष्टि से देखता है।'¹ मत समाजवादी जो कुछ भी समाजवादी कार्य करना चाहते हैं राज्य के द्वारा ही करना चाहते हैं।

वास्तव में समष्टिवाद राज्य को आवश्यक तथा एक धनात्मक भण्डार (Essential and a positive good) मानता है। समष्टिवादी राज्य के विरोधी नहीं हैं। वे राज्य का सृष्टन नहीं करते। वे राज्य की दुर्गति के रूप में स्वीकार नहीं करते अपितु उसे एक ऐसी वस्तु समझते हैं जो सचमुच भण्डारी है। वे इस बात में विश्वास नहीं करते कि राज्य व्यक्ति के व्यक्तित्व का नाश करता है, प्रत्युत उन्हें इस बात का मनोरंजन है कि राज्य के कार्यों के पूरुरूप से विस्तार होने के कारण मनुष्य का कल्याण हो सकता है। केवल इस प्रकार की नीति में ही समाज मर्यादा धारण निष्पक्षता, निष्कपटता आदि की भावना प्राप्त हो सकती है। इससे ही जनता के सामान्य अधिकारों की पूर्ति एवं नैतिक हितों को बन तथा प्रोत्साहन मिल सकता है। राज्य समाजवादी पुलिस विचारधारा से भ्रष्ट करता है और राज्य के क्षेत्र की वृद्धि का स्वागत करता है। राज्य समाजवादियों अथवा समष्टिवादियों की मान्यता है कि "राज्य का अस्तित्व केवल अपना अस्तित्व बनाये रखने के लिये नहीं होता क्योंकि इसका अर्थ तो कुछ गिने-चुने राज्याधिकारियों का तना रहना ही जाता है वरन् राज्य का अस्तित्व इसलिये होता है कि उसके सदस्य उन कार्यों को कर सकें जो करने के योग्य हैं।"²

समष्टिवादियों की धारणा है कि प्राधुनिक र्जीवाद में उसे स्वाभाविक दुरुण है कि समाज का अधिकतर भाग उनके कारण दुखी और केवल कुछ ही लोग को धनी है सुख के साधनों का उपयोग कर पाते हैं। एक प्रसिद्ध समाजवादी लेखिका श्रीमती बारबरा वुडन (Mrs Barbara Wootan) ने लिखा है कि 'भूखों रहना या सदैव गरीब रहना या सदैव बेरोजगार रहना वास्तव में दुख का कारण है किंतु जहाँ बहुत से लोग एगोभाराम से रहते हैं वहाँ पर किसी एक का भूखों मरना और भी दुखदायी है। इसी प्रकार ऐसी स्थिति में बेरोजगार रहना दुखदायी है जहाँ करने को काम है

- 1 "A socialist is one who looks to society organized in the state for aid in bringing about a more perfect distribution of economic goods and an elevation of humanity"

—Prof Ely

- 2 "The state exists not for its own power which means the survival of members for some of them but so that its members may all be able to do those things which are worth doing."

—Clifton Brock

और जहां आवश्यक सामग्री भी मौजूद है लेकिन सत्ताधारी लोग बेरोजगार लोगों के कष्टों की ओर ध्यान न देकर आवश्यक सामग्री को यों ही सड़ा रहे हैं।”¹ इसी प्रकार आधुनिक लोकतंत्रीय राजनीतिक संस्थाएँ, राजनीतिक स्वतंत्रता तो देती हैं परन्तु आर्थिक स्वतंत्रता की ओर कोई ध्यान नहीं देती। आर्थिक स्वतंत्रता के अभाव में राजनीतिक स्वतंत्रता केवल धोखा है। भूमे व्यक्ति को पहले रोटी की आवश्यकता होती है, बाद में अन्य किसी स्वतंत्रता की। परिणाम यह होता है कि साधारण गरीब व्यक्ति सदैव आर्थिक दासता की जजीरों में जकड़ा रहता है और दोनों वक्त रोटी-पाने के लिये उसे जीवन-व्ययंत सघप करना पड़ता है। मैक्सी (Maxey) ने इसी बात को चरितार्थ करते हुए बताया है कि “आर्थिक दासता की दशा में मनुष्य राजनीतिक स्वतंत्रता को उसी प्रकार ग्रहण कर लेता है जिस प्रकार कि पानी में डूबते हुए तिनके को सहारा समझ लेता है। वास्तव में राजनीतिक स्वतंत्रता आर्थिक शोषण महन करने की स्वतंत्रता है।”²

इसीलिये समष्टिवादी उत्पादन तथा वितरण के सभी साधनों का राष्ट्रीयकरण चाहते हैं। वे चाहते हैं कि उत्पादन तथा वितरण का सारा प्रबन्ध राज्य के अधिकार में हो, क्योंकि इसके बिना सामाजिक समानता का उद्देश्य कभी प्राप्त नहीं हो सकता। उनका विश्वास है कि किसी वस्तु के मूल्य का निश्चय न तो धर्म से होता है, जो उसके लिये किया जाता है, तथा न ही मांग तथा पूर्ति के अंशों अथवा तत्वों से जो एक दूसरे के विरुद्ध कार्यशील अथवा प्रतिक्रियाशील रहते हैं। उनके कथनानुसार समाज मूल्यों की सृष्टि करता है तथा परिणामस्वरूप केवल समाज को ही इस बात का अधिकार है कि वह उसका उचित विनियोग कर सके।

किन्तु समष्टिवाद उत्पादन और वितरण के केवल राष्ट्रीयकरण से ही संतुष्ट नहीं होता क्योंकि उत्पादन और वितरण के साधन राष्ट्रीय अधिकार में होते हुए भी पूँजीवादी व्यवस्था जहाँ की तहाँ रह सकती है। उदाहरण के लिये मानलो कच्चे लोहे तथा कोयले की सारी खानें राष्ट्रीय सम्पत्ति हैं तथा उन्हें एक जगह से दूसरी जगह वितरित करने के सारे साधन भी राज्य के अधिकार में हैं किन्तु यह आवश्यक नहीं कि लोहे के सारे कल-कारखाने सरकारी कल-कारखाने ही हों। समष्टिवाद इसका विरोध करता है। वह

1. “It is always tragic to starve and to be desperately poor or to have nothing to do. But to starve in the midst of plenty is ridiculous as well as tragic and to starve because of plenty is more ridiculous still. Equal its ridiculous to have nothing to do when there are things which evidently require to be done and when plants and materials necessary for doing them are awaiting to be used.”

—Mrs. Barbara Wootton

2. “Economic overlords displayed an odious ability to gain control of political authority and use to fortify their liberty of ruthless exploitation.”

—Maxey

चाहता है कि साधनों के राष्ट्रीयकरण के साथ-साथ बड़े बड़े उद्योग पन्थों तथा मिलों को भी राष्ट्रीय सम्पत्ति बनाया जाये और उनका प्रबन्ध भी सरकार व्यक्तिगत मित्त मालिकों से छीन कर अपने हाथ में लेले । ऐसा होने से उत्पादन व्यक्तिगत लाभ न होकर सामाजिक उपयोग के लिये होगा और मुनाफा कमाने की भावना समाज की सेवा को भावना में बदल जाएगी । कोई भी एक मित्त मालिक मजदूर की मेहनत से अपनी जेब नहीं भरेगा बल्कि सारी आय एक राष्ट्रीय सरकार को मिलेगी जो उसे जन कल्याण के लिये खच करेगी । समष्टिवादियों का तर्क है कि भूमि और खनिज पदार्थ जैसी प्राकृतिक दान का सम्पूर्ण समाज स्वामी है अतः कुछ भाड़े से लोगों को अपने व्यक्तिगत लाभ के लिये उनका प्रयोग नहीं करना चाहिये । इसके प्रतिरिक्त किसी देश के प्राकृतिक साधनों का व्यक्तिगत स्वामित्व राष्ट्र हितों की परवाह नहीं करता, वह किसी साधन विशेष को रक्षित करने की वजाय उसे अधिक द्रुत गति से समाप्त कर देता है । प्राकृतिक साधनों पर राज्य का स्वामित्व हो जाने से इनके अप्रत्यक्षपूर्ण प्रयोग को रोका जा सकेगा । पुनश्च यह न्याय-संगत प्रतीत नहीं होता कि कुछ थोड़े से लोग ही प्राकृतिक साधनों से लाभ उठाये जबकि अधिकांश व्यक्ति उस लाभ में वंचित रह जाए ।

समष्टिवादी विचारकों का यह भी कहना है कि उद्योग धंधों पर राज्य का नियंत्रण स्थापित हो जाने में समाज को वे वस्तुएं भली प्रकार उपलब्ध हो सकती हैं जिनकी उसे आवश्यकता है किन्तु जिनको उद्योगपति केवल इसलिये उत्पन्न नहीं करते क्योंकि उनसे उन्हें लाभ की संभावना नहीं होती । समाज का शिक्षा, स्वच्छता, अस्पतालों, वाटिकाओं, भ्रूजायुधधरों, पुस्तकालयों आदि की आवश्यकता होती है । इन कामों में कोई आर्थिक लाभ नहीं होता अतः यह भाषा करना व्यर्थ है कि पूँजीपति इन्हे समाज-हितों के लिये करेंगे । इन्हें तो केवल राज्य ही कर सकता है । समष्टिवादी यह चाहते हैं कि उद्योगों में उत्पादन इसी दृष्टि से होना चाहिये कि उससे समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति हो न कि व्यक्ति विशेषों को लाभ हो । समष्टिवादी व्यक्तिगत स्वार्थ और हित के स्थान पर सामाजिक सेवा और लाभ की भावना को जन्म देना चाहते हैं ।

इसी प्रसंग में समष्टिवादी उस महान नैतिक सुधार का उल्लेख करते हैं जो कि उद्योगों के समाजीकरण से हो सकता है । पूँजीवादी सामाजिक व्यवस्था में हर व्यक्ति प्रतिযোগी है न कि सहयोगी । उसे केवल अपने ही स्वार्थ की खबर रहती है । इस मनोवैज्ञानिक वातावरण में समाज के सामान्य हित नजर से भ्रूँझल हो जाते हैं और अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिये अनैतिक तथा हेय साधन अपनाने का एक ऐसा प्रलोभन पैदा हो जाता है जिसे दवाना बहुत कठिन होता है । यदि उत्पादन यंत्र पर सम्पूर्ण समाज का आधिपत्य है और उसका प्रयोग समाज के सामान्य हितों के लिये किया जाये तो यह पत्र बदल सकता है ।

समष्टिवादी वर्ग संघर्ष को तोड़ करने एवं उत्पादन के साधनों को अधिक वर्ग के अधिकार में लाने के बलिष्ठ समाज के सभी सदस्यों को अन्यायप्रतिता अर्थात् पारस्परिक निर्भरता पर बल देते हैं और यह प्रयास

करते हैं कि उनमें परस्पर सामन्जस्य बना रहे। समष्टिवाद का उद्देश्य समाज के किसी वर्ग-विशेष का हिन-मात्र करना नहीं है, बल्कि उन सबका कल्याण करना है जो वर्तमान सामाजिक व्यवस्था में अन्याय के शिकार हो रहे हैं। समाज में प्रतिभाशाली व्यक्तियों को जो मुख सुविधायें प्राप्त हैं उनका भी सामाजिक आधार है—इस बात पर समाजवाद जो बल देता है, उससे इसका समष्टिवादी स्वरूप स्पष्ट है। समष्टिवाद वर्ग चेतना को उभारने की निन्दा करता है जो कि मार्क्सवाद की प्रमुख विशेषता है। यह वर्ग संघर्ष के स्थान पर वर्ग-हितों में सामन्जस्य के गीत गाता है, मनुष्य की परमार्थ भावना, दया भावना और सहयोगी भावना को उभारने की चेष्टा करता है। समष्टिवाद की दृष्टि में समाजवाद संपूर्ण मानवता का धर्म है किसी अंग-विशेष का नहीं।

समष्टिवाद एक उदार और प्रजातन्त्रात्मक विचारधारा है, अतः जिस प्रकार यह राज्य-व्यवस्था को चुने हुए लोकप्रिय व्यक्तियों को सौंपना चाहता है, उसी प्रकार इसका मत है कि उद्योगों में भी एक पूंजीपति का शासन न हो बल्कि श्रमिक अपने मिल की व्यवस्था स्वयं करें और सभी श्रमिक समान रूप से उन्नति के अवसर, आराम और आमदनी पाते रहें। राज्य का कार्य केवल उसका निरोक्षण करना रहे। समष्टिवादियों का उद्देश्य श्रमिकों की स्थिति को ऊँचा उठाना है, अतः वे चाहते हैं कि राष्ट्रीय सरकार श्रमिकों पर लगनेवाले कर (Tax) कम कर दे और आय-कर की व्यवस्था को अधिक प्रगतिशील बनाये ताकि आर्थिक भेद-भाव की खाई कुछ संकड़ी बने और वर्तमान समय की सी आर्थिक विषमतायें नष्ट हो जायें। समष्टिवादियों की इच्छा है कि अतिरिक्त पूंजी सार्वजनिक हित पर खर्च हो। आज के पूंजीवादी समाज में भी श्रमिक आवश्यकता से अधिक पैदा करके अतिरिक्त पूंजी (Surplus capital) पैदा करते हैं, किन्तु इस अतिरिक्त श्रम द्वारा उत्पन्न होनेवाली अतिरिक्त पूंजी का लाभ उनको नहीं मिलता, पूंजीपति इसे बीच में हड़प जाते हैं। इसके विरोध में समष्टिवादी चाहते हैं कि यह अतिरिक्त पूंजी जिसे श्रमिक अपने पसीने से पैदा करते हैं, सरकार के राष्ट्रीय कोष में जमा हो और उसमें से उसका व्यय जन-साधारण का जीवन स्तर ऊँचा करने के लिये किया जाय। समष्टिवादियों की यह मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति को समाज में अपना पूर्ण और उन्मुक्त जीवन बिताने का अधिकार है। यह अधिकार उपभोग के योग्य तभी हो सकता है जबकि सब लोग मिलकर सहयोग से जीवन बितायें क्योंकि एकान्त में किसी प्रकार की स्वाधीनता की कल्पना नहीं की जा सकती।

समष्टिवादी साधन या तरीके (Methods of Collectivism)—जैसा कि पहले बताया जा चुका है, समष्टिवादी अथवा राज्य-समाजवादी विकासवादी विचारधारा के मुख्य समर्थक रहे हैं। उनका विश्वास यह रहा है कि प्रजातन्त्रात्मक राज्य द्वारा समाजवाद की स्थापना हो सकेगी। समष्टिवाद मार्क्सवाद के इस सिद्धान्त को नहीं मानता कि समाजवाद की स्थापना क्रान्ति द्वारा एकदम की जा सकती है। यह तो एक शांतिपूर्ण आन्दोलन है जिसका विश्वास है कि समाज में परिवर्तन सदैव शान्त २ हुआ करते हैं और

इस प्रकार शर्न. २ एवं शांतिपूर्ण वैधानिक तरीको से होनेवाले परिवर्तन ही स्थायी परिवर्तन हो सकते हैं। अतः समष्टिवाद यह मानकर तो चलता है कि पूँजीवादी समाज का समाजवादी व्यवस्था में बदलना है, किन्तु यह परिवर्तन अहिंसात्मक होने पर ही अधिक उपयोगी तथा सफल हो सकता है। समष्टिवादियों ने आरम्भ से राजनीतिक माधनो अथवा सर्वैधानिक तरीकों का पालन व समर्थन किया है। प्रथम ब्रिटिश लोकसभा में मजदूर दल के प्रथम नेता रेम्जे मेकडोनेल्ड ने यह विश्वास प्रकट किया था कि राज्य शक्ति पर संविधान की सीमाओं में राजनीतिक कार्यों द्वारा अधिकार किया जा सकता है। ऐसा ही हुआ और वह ब्रिटेन का प्रथम मजदूर दलीय प्रधानमंत्री बना। समष्टिवादी पूँजीवाद से समाजवाद पर परिवर्तन के लिये एक योजना-बद्ध कार्यक्रम रखते हैं। वे चाहते हैं कि उन्हें पहले प्रजातन्त्रात्मक प्रणाली में जनता में लोकप्रिय बनकर चुनाव जीतना चाहिये। इस प्रकार समद में पहुँच कर अपनी सरकार बनानी चाहिये और फिर अपनी नीति के अनुसार सामाजिक तथा औद्योगिक व्यवस्था में कोई परिवर्तन करना चाहिये। अपने उद्देश्य की सफलता के लिये वे जन साधारण का समाजवाद के सिद्धान्तों की शिक्षा भी देना परम आवश्यक मानते हैं। उनका विश्वास है कि समाजवाद के सिद्धान्त का खूब प्रचार किया जाय तथा समाजवादी साहित्य और ज्ञान का व्यापक प्रसार किया जाय। फेबियनवादियों ने इस दिशा में कदम उठाते हुए अपने आदर्शों से नागरिक सेवाओं को प्रभावित करने का प्रयत्न किया और इस बात पर बल दिया कि राज्य आर्थिक क्रियाओं में हस्तक्षेप और विनिमय की नीति पर निरन्तर चले और उनके प्रयत्नों के फलस्वरूप ट्रेड बोर्ड्स एक्ट, स्वास्थ्य और बेकारी, बोमे के कानून, स्थानीय अधिकारियों की शक्तियों में विस्तार और समाजवादी प्रवृत्ति वाले अन्य कानून बने। फेबियनो ने अपने मत का व्यापक प्रचार किया।

एक वाक्य में समष्टिवादी प्रणाली को यह कहकर व्यक्त किया जा सकता है कि 'समाजवाद की स्थापना शांति से धीरे-धीरे २ वैधानिक उपायों द्वारा की जानी चाहिये, आकस्मिक तथा रक्त रजित क्रान्तियों से द्वारा नहीं।' वैधानिक तथा शांतिपूर्ण उपायों में विश्वास करने के कारण ही समष्टिवादी यह भाग करते हैं कि मत देने का अधिकार देश के प्रत्येक बालिग स्त्री-पुरुष को मिलना चाहिये। समष्टिवाद अथवा राजकीय समाजवाद को सचेतन में रचनात्मक समाजवाद (Constructive Socialism) कहा जा सकता है।

वैधानिक उपायों द्वारा सरकार पर अपना आधिपत्य स्थापित करने के बाद समष्टिवाद अपने अनुसरण कर्ताओं (Followers) के लिये एक निश्चित कल्याण राज्य का आदर्श रूप रखता है। समष्टिवाद अपने समूहवादी शासकों से यह चाहता है कि वे राष्ट्रीय बेतन व्यवस्था को सब पर समान रूप से तथा सारे देश में लागू करें। जो मजदूरी न्यूनतम स्तर पर निश्चित की जाय वह ऐसी हो जिससे मन, शरीर तथा चरित्र के विकास का अवसर मिले। जहाँ तक संभव हो प्रत्येक को समान मजदूरी मिले और दुखी तथा दीन मजदूरों का भाग्य ऊँचा उठे। समष्टिवादी अपनी सामाजिक व्यवस्था में व्यक्तिगत आर्थिक क्षेत्र और सार्वजनिक आर्थिक क्षेत्र में विरोध

को आवश्यक नहीं बताते। उनके अनुसार दोनों क्षेत्र एक दूसरे के पूरक की दिशा में काम करेंगे। समष्टिवाद चाहता है कि राष्ट्रीय सरकार यह देखे कि कोई बेरोजगार तो नहीं है और जो काम करता है उसे आवश्यकता से अधिक तथा अपने स्वास्थ्य की कीमत पर तो काम नहीं करना पड़ना है। राज्य का यह उत्तरदायित्व होगा कि वह यह ध्यान रखे कि वृद्धों, पगुओं और अन्य किसी को आर्थिक हानि न होने पावे। ६ से १८ वर्ष के बच्चों को स्कूल जाना आवश्यक होगा तथा उनके लिये राज्य निःशुल्क शिक्षा की व्यवस्था करेगा। इस आयु के बच्चों से अन्य परिश्रम का कार्य नहीं लिया जायेगा। राज्य इस बात की व्यवस्था करेगा कि नवयुवकों को शिक्षा संबंधी उचित सहायता प्राप्त हो सके और उन्हें अपने विकास का उचित अवसर मिल सके। प्रश्न यह उठता है कि राज्य जब इन सब कार्यों को करेगा तो उसे जिस धन की आवश्यकता होगी वह कहां से आयेगा? समष्टिवादी योजना यह है कि इस धन का कुछ भाग राष्ट्रीय उद्योगों और व्यवसायों की आमदनी से तथा शेष करोड़ों से प्राप्त होगा। कर निश्चित आमदनी के हिसाब से लगाया जायेगा और उसकी व्यवस्था ऐसी होगी कि जितनी अधिक जिसकी आय होगी, उतना ही अधिक उसे कर देना पड़ेगा। कर व्यवस्था का मुख्य उद्देश्य आर्थिक भेद-भाव को ख़ाई को कम करना होगा।

समष्टिवाद के पक्ष में तर्क (Arguments in defence of Collectivism)—समष्टिवाद का विभिन्न विचारकों द्वारा अनेक प्रकार से पक्ष-पोषण किया गया है। समष्टिवादी नियोजित समाज और जनोपयोगी उद्योगों पर राज्य के नियंत्रण और स्वामित्व के प्रबल समर्थक हैं। नियोजित समाज (Planned Society) के पक्ष में लास्की का कहना है कि “प्रतिस्पर्धा पर आधारित व्यक्तिवादी व्यवस्था की अपेक्षा नियोजित समाज कहीं अधिक स्वतंत्र हो सकेगा, इसमें काम करने वालों की अपनी क्षमता की अभिव्यक्ति करने का निरन्तर अवसर मिलेगा और साथ ही उन्हें काम करने की दशाओं से सम्बन्धित नियम बनाने वाली शक्ति में भाग भी। इस प्रकार उनके साथ (आर्थिक) न्याय होगा और न्याय ही स्वतंत्रता का बिन्दु है।”¹

समष्टिवादी विचारधारा का पृष्ठपोषण करते हुए यह कहा जाना है कि यदि जनता के हितों को पर्याप्त रूप से सुरक्षित करना है तो उद्योगों का राष्ट्रीयकरण अत्यन्त आवश्यक है। यही एकमात्र मार्ग है जिसके द्वारा ऐसे क्षेत्र में शान्ति स्थापित की जा सकती है, जहां पूर्णरूप से अराजकता हो। राज्य द्वारा उद्योगों पर नियंत्रण और स्वामित्व के पक्ष में जो तर्क प्रायः दिये जाते हैं वे प्रमुखतः ये हैं—(i) जिन उद्योगों पर एकाधिकार की प्रवृत्ति है, उन पर सार्वजनिक हितों की रक्षा के लिए और उनसे होनेवाले लाभ को राजकीय कोष का भाग बनाने के लिए राज्य का नियंत्रण स्थापित होना सर्वथा उचित है। (ii) एकाधिकार की प्रवृत्ति से मुक्त अन्य अनेक उद्योगों पर भी इस दृष्टि से राज्य का नियंत्रण उपयोगी है कि उससे प्रतिस्पर्धा से होनेवाले व्यर्थ के व्यय में बचत हो सकेगी। (iii) उद्योगों पर राज्य के नियंत्रण से समुदाय को वे वस्तुएँ और सेवाएँ उपलब्ध हो सकेंगी जिनकी उसे

समाज में सामान्यतः ऐसी होती है कि वे मंत्रिमंडल, विधानसभा के सदस्यों तथा अन्य राज्य कर्मचारियों को घन के बल पर अपने पक्ष में किये रहते हैं । प्रेस पर भी अधिकांशतः पूंजीपतियों का प्रभाव होता है, और प्रचार के अन्य साधन भी प्रायः उन्हीं के अधिकार क्षेत्र में होते हैं । अपने इन साधनों तथा घन की प्रबल शक्ति द्वारा पूंजीपति ऐसे राजनीतिक दलों को बनाने ही नहीं देते, जो पूंजीवाद को जड़ से उखाड़ देने के पक्ष में हो । वे अपनी शक्तियों का सम्पूर्ण प्रयोग समाजवादी व्यवस्था को स्थापित करने में बाधाएँ उपस्थित करने में करते हैं । साम्यवादियों का यह मत है कि जिन देशों में समष्टिवादी ढंग से समाजवाद की स्थापना करने का प्रयत्न किया जा रहा है, वह केवल एक ढोंग है । यही कारण है कि अब तक किसी भी देश में वैध उपायों द्वारा समाजवादी व्यवस्था कायम नहीं की जा सकी है । बिना क्रान्ति के न पूंजीवाद समाप्त हो सकता है और न समाजवाद स्थापित ही । रूस, चीन, पोलैण्ड, बल्गेरिया, चेकोस्लोवाकिया आदि देशों में जहाँ भी इसकी स्थापना हुई है, वहें हिंसात्मक क्रान्ति के द्वारा ही हुई है । क्रान्ति के अभाव में किये गये कोई भी प्रयत्न समाजवाद को लाने में असफल सिद्ध होंगे, इसका प्रमाण देते हुए साम्यवादी कहते हैं कि इंग्लैण्ड में श्रमिक दल ने कानून द्वारा समाजवाद स्थापित करने का प्रयत्न किया, लेकिन यह कार्य अधूरा ही रह गया क्योंकि नवीन चुनावों में पूंजीपतियों ने श्रमिक दल को परास्त कर दिया और उनकी सहायता से शासन सत्ता फिर कन्जरवेटिव दल के हाथ में आ गई । भारत में शांति मय उपायों द्वारा एव वैधानिक साधनों से समाजवाद स्थापित करने का प्रयत्न किया जा रहा है, किन्तु देश के घनी लोग उन सुधारों को कार्यान्वित नहीं होने देते, जिनसे सर्वसाधारण गरीब जनता की समस्या का हल हो सके । साम्यवादियों के अनुसार इतिहास में महान् परिवर्तन क्रान्ति द्वारा ही हुए हैं और भविष्य में भी क्रान्ति के मार्ग का अनुसरण करके ही क्रान्तिकारी परिवर्तन लाये जा सकते हैं । क्रान्ति की जगह वैध उपायों द्वारा समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का स्वप्न लेना समष्टिवादियों अथवा राजकीय समाजवादियों की भारी भूल है ।

साम्यवादी समष्टिवाद का विरोध कार्ल मार्क्स के उन विचारों के आधार पर करते हैं जिन्हें फेबियनवादियों तथा संशोधनवादियों ने त्रुटिपूर्ण ठहराया था । वे इतिहास की आर्थिक व्याख्या; वर्ग संघर्ष और मूल्य के श्रम सिद्धान्त का तर्क संगत रूप से प्रतिपादन करते हुए यह प्रदर्शित करते हैं कि समष्टिवादियों का कार्यक्रम पूंजीवाद से समाजवाद पर आवर्तन नहीं कर सकता क्योंकि यह कार्यक्रम मार्क्स के उपरोक्त सच्चे सिद्धान्तों पर आधारित नहीं है ।

आलोचकों का कहना है कि समष्टिवादी राज्य वस्तुतः एक श्रम-सत्तावादी राज्य होगा, क्योंकि राज्य को अधिकाधिक कार्य सौंपे जायेंगे और परिणामस्वरूप उत्पादन तथा वितरण के समस्त साधनों पर राज्य का कठोर नियंत्रण रहेगा । राज्य की सत्ता अत्यधिक व्यापक हो जायेगी । उत्पादन तथा वितरण, जो कि आर्थिक जीवन के महत्वपूर्ण अंग हैं, राज्य के अधिकार में जाकर व्यक्ति के सम्पूर्ण जीवन को राज्याधीन बना देंगे । आर्थिक जीवन तथा

देश की सम्पूर्ण औद्योगिक व्यवस्था पर राज्य के नियंत्रण का स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि नौकरशाही दिन प्रतिदिन बनने लगेगी। राज्याधिकारियों की संख्या में बहुत अधिक वृद्धि हो जायेगी और उनमें अत्याचार, पडयंत्रबाजी, व्यक्तिगत द्वेष आदि का प्रसार होगा। चारों ओर लाल फौजावाही का साम्राज्य छा जायेगा। समष्टिवादी यह आशा करते हैं कि नवीन स्थिति में राज्य सुव्यवस्था स्थापित करेगा किन्तु वे यह भूल जाते हैं कि राज्य अपना शासन अपने विनाशकारी कार्यों को ठीक प्रकार से न समाल पायेगा और न अपने कृत व्यो का पालन ही कर सकेगा बल्कि यह भी सम्भव है कि शक्ति से अधिक कार्यभार सिर पर आ पड़ने के कारण राजा का सम्पूर्ण प्रशासनिक मंत्र ही उसके नाचे दब कर टूट जाये। समष्टिवादियों से सहानुभूति रखनेवाले इस आलोचना के प्रत्युत्तर में कहते हैं कि आलोचक समष्टिवादी राज्य का अतिरञ्जित चित्र (An exaggerated picture) प्रस्तुत करते हैं। राजकीय व्यवस्था के ये सब दुर्गुण ठीक प्रकार से प्रबल किये जाने पर मिट सकते हैं। जनमत के कठोर प्रहार के सामने नौकरशाही के दुर्गुण अधिक दिन तक नहीं चल सकते और सावधानी से कार्य करने पर कम से कम किये जा सकते हैं। अतः नौकरशाही के बनने की आद सेकर उद्योगों के राष्ट्रीयकरण का विरोध करना उचित नहीं। पुनश्च, यह भी हो सकता है कि उत्पादन के समस्त भागों का राष्ट्रीयकरण करने के स्थान पर उनमें से अनेक सेवाओं को नगरपालिकाओं के अधीन कर दिया जाये। इस तरह से अधिकारों तथा कर्तव्यों (कार्यों) के निष्पन्न से बहुत सी बुराईयों अथवा दोषों से बचा जा सकता है।

समष्टिवाद पर आक्रमण करते हुए आलोचक कहते हैं कि उत्पादन के सम्पूर्ण भागों पर राज्य स्वामित्व के कारण व्यक्तियों प्रयत्नों के मुख्य प्रेरणा हन के नष्ट होने की संभावना रहती है जो समाज की प्रगति के लिए अभीष्ट नहीं है। यह किसी भी मूल में वांछनीय नहीं है कि प्रतिभावान् लोगों को अपने कार्यों में प्रतिभा लगाने के लिए उत्प्रेरित न किया जाय, मौलिकता के लिए प्रोत्साहन न दिया जाये और उत्पादन के लिए समुचित भावना का सुजन न किया जाये। आलोचकों का मत है कि व्यक्ति स्वभाव से आत्मकेन्द्रित होता है और कोई भी काम तभी जो लगा कर परिश्रम से करता है जब उसे उसका तत्काल लाभ मिले। यथार्थ में व्यक्ति काम तभी ठीक करता है, जब कोई प्रतियोगिता हो या कोई उम उमकी मौलिकता अथवा साधना के लिए पुरस्कार दे। चूँकि ये बातें समष्टिवाद में नहीं होती अतः व्यक्ति भी निरर्थक के काम को बेगार समझ कर क्रिया करेगा। तथापि इस आलोचना के बचाव में यह कहा जाता है कि प्रतियोगिता पुरस्कार भी मानव कार्यों के प्रोत्साहन के लिए उभी प्रकार प्रभावपूर्ण हैं, जैसे कि मौलिक पुरस्कार। बर्टेंड रसल के कथनानुसार, 'मनुष्य में रचनात्मक भावनाओं का सतत अपेक्षित है तथा सावजनिक सेवाओं की किसी भी रूप में, किसी भी योग्य मनुष्य के द्वारा अपनी योग्यतानुसार पूर्ति वास्तव में मनुष्य की सबसे बड़ी सफलता है।'¹

1 "Creative impulses in man are to be satisfied and the rendering of public service in any form by one who is fit to perform it according to his ability is in reality the greatest achievement of man" —Bertrand Russell

इस वान से इन्कार किया जाता है कि लोग भौतिक लाभों के लिए कार्य करते हैं, किन्तु यह सत्य है कि व्यक्तियों ने समाज के लिए कुल मिलाकर अपने परिवारों की अथवा अपनी अपेक्षा अधिक महत्तर वलिदान किये हैं। जोड़ का कथन है कि 'सब छोटी-छोटी जातियों में सेवा करने की इच्छा, मने के लिए कार्य करना, जाति में अच्छी प्रकार कार्य करना आदि ठीक प्रकार से क्रियाशील दृष्टिगोचर होता है तथा यह जीवन में सर्वाधिक शक्तिपूर्ण अंगों में से एक है।'¹ रूस का प्रयोग इस सम्बन्ध में उत्साहवर्धक है और आज के लाल चीन के सम्बन्ध में भी ऐसा ही कहा जा सकता है। समष्टिवाद में मनुष्य के कार्य अधिकांशतः राज्य के द्वारा निर्देशित हो जायेंगे, लेकिन इसमें क्या दोष है जबकि सारा राज्यतन्त्र ही मनुष्य के कल्याण के लिए अर्पित हो।

प्रायः यह आरोप लगाया जाता है कि समष्टिवाद व्यक्तिगत स्वाधीनता का शत्रु है। राज्य द्वारा जीवन के प्रत्येक कदम पर लगाये जानेवाले हस्तक्षेप के कारण व्यक्ति के जीवन में एक जड़ता आ जावेगी, और सदैव एक सा नीरस जीवन बिताने के कारण वह अपने सूखे जीवन से ऊब जायगा। राज्य का कठोर नियन्त्रण व्यक्ति की सारी व्यक्तिगत स्वाधीनता को उससे छूट लेगा और हिलारे बेलोक (Hilaire Belloc) के शब्दों में "व्यक्ति राज्य का दास बन जायगा और समष्टिवाद एक गुलाम राज्य की नींव डालेगा।" (Individuals shall become slaves of the state and collectivism would introduce the servile state)। इस प्रकार इकाईन मे (E. May) का मत है कि "समाजवाद के सारे सिद्धान्त मनुष्य की शक्तियों का दमन करते हैं और मनुष्य के लिये ऊँचे उद्देश्य निर्धारित करते हैं" (All the theories of Socialism repress the energies of mankind and prescribe elevated aims for Individual)। इस प्रकार की आलोचना के उत्तर में कहा जाता है कि प्रथम तो राजकीय हस्तक्षेप मानव-स्वाधीनता का कोई नाश ही नहीं करता और यह एक गलत परिभाषा है जो स्वाधीनता को एक चरम वस्तु (Absolute Thing) मानती है, और द्वितीय, समष्टिवाद के अन्तर्गत राज्य कोई अन्याय करेगा तो यह एक प्रजातान्त्रिक पद्धति का समर्थक है। और जनता अथवा जनमत किन्हीं संस्थाओं में संगठित होकर राज्य को ऐसा करने से रोक सकता है। यथार्थ में समष्टिवादी स्वाधीनता की एक धनात्मक व्याख्या (Positive interpretation) करते हैं और उसे अधिक व्यक्तियों के लिये सुलभ बनाना चाहता है। समष्टिवादियों का क्रीडाक्षेत्र ससद है। वे बिना बहुमत की स्वीकृति के अपने कार्यक्रम और विचारों को जनता पर नहीं थोपना चाहते क्योंकि वे जानते हैं कि जनता की स्वीकृति बिना किया गया कार्य स्थाई नहीं होता।

आलोचकों का एक आरोप यह है कि जब उत्पादन की वृद्धि के लिये स्वस्थ प्रतियोगिता और व्यक्तिगत लाभ की प्रेरणा-शक्ति इन दोनों का सम-

1. "In all small communities, the desire to serve, to work for good, to stand well with the community is consistently operative and is one of the most powerful factors in life."

ट्टिवाद में समाव होगा और इस कारण कोई भी व्यक्ति इच्छा और लगन में कार्य नहीं करेगा तो उत्पादन में ह्रास होगी, व्यक्तिगत उद्योगों के न रहने में उद्योगों के प्रचण्ड में शिथिलता आयेगी और उद्योगों में सुलभाने से ज्यादा नवीन समस्याएँ पैदा हो जायेंगी । विरोधियों की इस आपत्ति का उत्तर समूह-वाद के समर्थक यह कह कर देते हैं कि भ्राज के युग का अधिक महत्वपूर्ण प्रश्न उत्पादन नहीं, बल्कि वितरण है । इसके प्रतिरिक्त रूस एवं चीन आदि देशों का अनुभव तथा इतिहास यह सिद्ध करता है कि समष्टिवाद या राजकीय समाजवाद में उत्पादन घटता नहीं है, बल्कि सार्वजनिक हित के लिये लोग अधिक शक्ति तथा मन लगाकर कार्य करते हैं ।

समष्टिवाद के विरोधियों के अनुसार समष्टिवादी व्यवस्था में राजनीतिक दलों में एकाधिकारी भावना अति तीव्र हो जायेगी । प्रत्येक राजनीतिक दल अपने व्यक्तिगत हित के लिये परिस्थितियों का शोषण करेगा । प्रत्येक राजनीतिक दल सत्ताखंड रहने के लिये अर्नैतिक से अर्नैतिक कार्य करने में भी कोई हिचकिचाहट अनुभव नहीं करेगा । अविकसित राजनीतिक दलों की प्रगति को शिथिल बनाने के लिये विभिन्न प्रकार के शनोमन दिये जायेंगे और प्रत्येक नवीन राजनीतिक दल शक्ति हथियाने के उपरान्त राजनीतिक परिस्थितियों को इस प्रकार मोड़ेगा कि इससे समाज के भादि रूप के ही विवृत हो जाने का भय उत्पन्न हो जायेगा । वस्तुतः, समष्टिवादी समाज में शक्ति उपाजित करने के लिय विभिन्न राजनीतिक दलों में निरन्तर रत्साकमी चलती रहेगी । यदि निष्पक्ष रूप से देखा जाय तो राजनीतिक दलों का इस भांति का आचरण लगभग प्रत्येक प्रकार की राजनीतिक सामाजिक व्यवस्था में विद्यमान है । अतः केवल समष्टिवाद पर ही इस आलोचना को सादना म्यायसगत नहीं कहा जा सकता ।

समष्टिवाद के विरोधियों का एक प्रमुख भासोर यह भी है कि समष्टिवाद धूमकर वहीं आ जाता है जहाँ स भारम्भ होता है और अपने अंतिम रूप में वह उन्हीं दुर्गुणों को अम देता है, जिनको मिटाने के लिये उसका जन्म हुआ है । वस्तुतः समष्टिवाद गुप्त रूप में राजकीय पूजीवाद का दूसरा नाम होगा । समष्टिवादी प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था सारे पूजीरति लोग राजसत्ता ग्रहण कर लेंगे । वे उद्योग पर अपना अधिकार बनाये रहेंगे जबकि गरीब मजदूर, मजदूर का मजदूर ही रहेगा । अन्तर केवल इतना होगा कि पूजीवाद का नाम पूजीवाद न रहकर राजकीय समाजवाद हो जायगा । व्यक्तिगत पूजीवाद सामूहिक पूजीवाद में परिवर्तन हो जायगा । बेचारा श्रमिक जहाँ भ्राज अपने एक मानिक की ओर दखता है, वहाँ कस अर्थात् समष्टिवादी व्यवस्था में उसे अनेक मानिकों की ओर देखना पड़ेगा । एवं लेसक के शब्दों में, "समष्टिवादी समाज में अगति की रफ्तार कम हो जायेगी, मन का उत्पादन भी कम हो जायगा और अतः प्रत्येक समय रूप में नियंत्रण की कृष्टि होगी, जो स्वयं एक अमिशाप होने के अनिरिक्त मानव के उच्च हितों पर ठूठारापात करेगी ।"

1. "A diminished rate of progress, decreased production of wealth, and finally in all probability, diffused poverty, which besides being an evil in itself, is one that threatens all the higher human interests."

समष्टिवाद का मूल्यांकन (Evaluation of Collectivism)—

समष्टिवाद में नैसा कि ऊपर बताया गया है, कुछ दोष अवश्य हैं, किन्तु इनके आधार पर यदि यह कहा जाय कि समष्टिवाद का कोई महत्व व उसकी कोई उपयोगिता नहीं है, तो यह उचित नहीं होगा। आलोचना के ये दोष तो सभी दर्शनों में होते हैं, किन्तु तुलनात्मक रूप से देखने पर इस विचारधारा में भी महत्वपूर्ण तथा मूल्यवान विचार कम नहीं मिलते, और इसी कारण यह आज के युग में चारों ओर बड़ी शीघ्रता से फैलती हुई दिखाई दे रही है। इसका सबसे बड़ा गुण यह है कि इसकी प्राप्ति क्रमिक विकास द्वारा शान्तिमय और प्रजातन्त्रात्मक साधनों द्वारा की जा सकती है। समाजवाद की अन्य विचारधाराओं में, सिवाय साम्यवाद के, यही सबसे अधिक व्यावहारिक सिद्ध हुई है। इस समय सोवियत संघ, चीन तथा यूरोप के कुछ देशों को छोड़कर जहाँ साम्यवाद को अपनाया गया है, अन्य देशों में समाजवाद की स्थापना की दिशा में समष्टिवाद द्वारा ही कम या अधिक प्रगति हो रही है। श्रमिक संघवाद और श्रेणी समाजवाद (Syndicalism and Guild Socialism) दोनों ही बहुत आगे न बढ़ सके और उन्हें किसी भी राज्य अथवा देश में कार्य रूप न दिया जा सके। अतः अब समष्टिवाद व साम्यवाद, इन दो विचारधाराओं के मध्य ही स्पर्धा रह जाती है।

आज औद्योगिक व्यवस्था इतनी भ्रष्ट एवं दोषपूर्ण है कि वह अर्द्ध-अराजकतावादी (Semi-Anarchic) सी लगती है। अतः उसे एक सुनिश्चित एवं नियमित क्रम में लाने का केवल यह उपाय हो सकता है कि उसे व्यक्तिगत अधिकार से निकालकर राजकीय अधिकार में ले लिया जाय, क्योंकि सरकार एक योग्य संस्था है जो अपने उचित अधिकार और नियंत्रण द्वारा हानिकारक प्रतियोगिता तथा अपव्यय को रोकेंगी। सरकार के अधीन रहने पर यह आशा की जा सकती है कि, वस्तुएं आवश्यकता से अधिक पैदा नहीं होगी और उनका दोहरा पैदा होना (duplication) भी बंद हो जायगा। लगता तो यही है कि आज की दोषपूर्ण औद्योगिक व्यवस्था के लिये समष्टिवाद एक रामबाण दवा सिद्ध हो सकती है।

समष्टिवाद इस दृष्टि से भी उपयोगी एवं महत्वपूर्ण है कि इसमें प्राकृतिक साधन मानवता के कल्याण के लिये खर्च किये जाते हैं, यह स्वार्थ के स्थान पर सेवा का आदर्श रखता है, समाज में नैतिक गुणों का विकास करता है और अन्त में एक ऐसा अहिंसात्मक आन्दोलन है जो प्रजातंत्र का ही एक व्यापक रूप है। वास्तव में समष्टिवाद समाजवाद का एक वह सम्प्रदाय है जो उसके अन्य सम्प्रदायों की अपेक्षा अधिक सयत्न व परिष्कृत है। समाजवाद के अधिकांश सम्प्रदाय वर्ग-संघर्ष को अनिवार्य मानते हुए पूँजीवादी वर्ग की लाश पर श्रमिकों और जन-साधारण के कल्याण का महल खड़ा करना चाहते हैं, वे समाज में एक वर्ग को दूसरे वर्ग के विरुद्ध खड़ा करके एक का उन्मूलन करके दूसरे के भले की बात सोचते हैं, किन्तु समष्टिवाद इस बुरे रूप से अपने को बचाते हुए पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत श्रमिकों और जन-सामान्य के प्रति होनवले अन्याय को दूर करना अपना ध्येय मानता है। समष्टिवाद जोड़ द्वारा कथित इस तथ्य में विश्वास करता है कि "उत्थान व

पतन धीमी प्रक्रियायें हैं। मनुष्य की बुद्धि द्वारा उहे लाया जा सकता है, मनुष्य के प्रयत्न उनमें सहायक हो सकते हैं अथवा उसे अधिक गतिशील बना सकते हैं पर उहे पूरान चलट देना अथवा रोक देना समभव नहीं है और न भाकस्मिक तथा भीषण परिवर्तनों द्वारा उनकी प्रगति को बढ़ाया जा सकता है।¹

पुनर्विचारवाद (Revisionism)

पुनर्विचारवादियों द्वारा माक्स के सिद्धांत की कटु आलोचना की गई और इस बात पर बल दिया गया कि मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पहलू की अपेक्षा विकासवादी पहलू पर बल दिया जाना चाहिए और परिवर्तित परिस्थितियों में मार्क्सवादी सिद्धांतों में आवश्यकतानुसार संशोधन किये जाने चाहिए। यूरोप में पुनर्विचारवादियों अथवा संशोधनवादियों और सुधारवादियों के इस नम तथा व्यावहारिक समाजवाद के सिद्धांत प्रथम विश्व युद्ध से २५ वर्ष पूर्व विविध विद्वान जैसे जर्मनी में एडवर्ड बर्स्टाइन (Edward Bernstein), फ्रांस में जीन जारेस (Jean Jaures) बेल्जियम में एंसीले (Edward Anacle), इटली में बिस्पोलाटी (Leonido Bissolati), रूस में टुगन बरोनोव्स्की (Tugan Baronowsky) तथा स्वीडन में कार्ल ब्रेटिंग (Karl Branting) के वक्तव्यों तथा कामों में और बेल्जियम में मजदूर हल, डक्षिणी जर्मन राज्यों की समाजवादी प्रजातान्त्रिक पार्टियों, फ्रांस की स्वतंत्र समाजवादी पार्टियों तथा ब्रुसिस्टों (Broussists) और इटली की समाजवादी पार्टियों के सिद्धांतों तथा युक्तियों में प्रकट हुए। इस सुधारवादी समाजवाद (Reformist Socialism) के सिद्धांत बर्स्टाइन, जारेस तथा टुगन बरोनोव्स्की के लक्ष्य एवं रचनाओं में विशद रूप से मिलते हैं किंतु इनमें भी सर्वाधिक महत्वपूर्ण बर्स्टाइन ही है जिस संशोधनवादी अथवा पुनर्विचारवादी (Revisionist) आंदोलन का प्रणेता कहा जाता है। बर्स्टाइन ने मार्क्सवाद के विकासवादी पहलू पर बल दिया मार्क्स द्वारा प्रतिपादित सिद्धांतों की दृष्टि से दोषी पाया और यह कहा कि मार्क्स के बुद्धिमान शिष्यों को अपने गुरु की प्रत्येक बात को आसन्न बदल करके स्वीकार नहीं करना चाहिए बल्कि उसमें जो सत्य है उसे ग्रहण करना चाहिए और जो असत्य है उसका परित्याग कर देना चाहिए।

बर्स्टाइन का ससिद्ध जीवन परिचय—एडवर्ड बर्स्टाइन का जन्म सन् १८५० में बर्लिन में एक लोकोमोटिव इंजीनियर के परिवार में हुआ था। १६ वर्ष की अवस्था में उसने एक बैंक के क्लर्क के रूप में अपना जीवन प्रारम्भ किया और उसका सामाजिक जीवन १८७२ में सोशल डेमोक्रेटिक

1 C. ... They may be detected
assisted of accelerated
be reversed or brought
ceded up in abrupt and
catastrophic change

पार्टी का सदस्य बनने से शुरू हुआ। १८७२ में जब समाजवाद विरोधी कानून पास हुआ तो बर्न्स्टाइन को जर्मनी छोड़कर अपने जीवन के लगभग २० वर्ष एक निर्वासित के रूप में व्यतीत करने पड़े। उसने कुछ समय पहले स्विटजरलैण्ड में बिताया और बाद में इंग्लैण्ड में। सन् १९०० में वह पुनः जर्मनी आगया। यद्यपि इंग्लैण्ड में रहते हुए बर्न्स्टाइन समाजवाद के आंदोलन के निकट सम्पर्क में रहा था, लेकिन उसने उसमें वहाँ कोई सक्रिय भाग नहीं लिया था। परन्तु जर्मनी लौटने पर उसने पुनर्विचारवादी आंदोलन की वागडोर अपने हाथ में लेली और सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी के कटु विरोध के बावजूद भी युवकों को बड़ी सीमा तक प्रभावित किया। पुनर्विचारवाद के विरुद्ध विरोध का नेता काँस्टस्की था। बर्न्स्टाइन का सन् १९१४ तक उससे सैद्धान्तिक सघर्ष चलता रहा। सन् १९३२ में यह महान् सशोधनवादी नेता मृत्यु को प्राप्त हुआ।

बर्न्स्टाइन ने मार्क्सवाद पर 'Problems of Socialism' नामक लेखमाला में अपने आक्रमणकारी विचार प्रकाशित किये। एक जटिल शीर्षक वाले ग्रन्थ में उसके विचारों की अभिव्यक्ति हुई जिसका संक्षिप्त अंग्रेजी अनुवाद 'Evolutionary Socialism' के नाम से प्रकाशित हुआ। बर्न्स्टाइन ने मार्क्सवाद की अपनी आलोचना का सार एक लम्बे पत्र में प्रस्तुत किया है जो उसने १८९८ में जर्मन सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी को लिखा था। बर्न्स्टाइन की शकाओं, अविश्वासों और मार्क्सवादी आलोचनाओं का मुख्य तर्क यह था कि मार्क्स ने समाज का जो विश्लेषण प्रस्तुत किया था वह विश्लेषण समाज द्वारा गत प्रमाणित हो चुका था और घटनाक्रम के अनुसार मार्क्स की भविष्यवाणियाँ भी सत्य सिद्ध नहीं हुई थी, अतः यह सर्वथा उचित था कि मार्क्स के सिद्धान्तों में सशोधन किया जाय और उन बातों को बाहर निकाल फेंका जाय जो गलत सिद्ध हो चुकी हो।

बर्न्स्टाइन द्वारा मार्क्स की आलोचना (Bernstein's Criticism of Marx) — बर्न्स्टाइन ने 'Problems of Socialism' नामक लेखमाला के अपने लेख में मार्क्स पर स्वप्नलोकीय (Utopian) होने का आरोप लगाया। यद्यपि मार्क्स ने भविष्य के सामाजिक संगठन की कोई कल्पना नहीं की थी, किन्तु उसने यह पूर्ण विश्वास के साथ कहा था कि समाज आकस्मिक होगा। बर्न्स्टाइन ने मार्क्स के इस विचार को केवल कल्पनालोकीय अथवा यथार्थ को दूर फेंकना था। बर्न्स्टाइन के अनुसार यह विश्वास गलत था कि पूँजीवादी समाज का अन्त निकट आ रहा था और वह उस अन्तिम सकट के चरम बिन्दु पर था जिसके परिणामस्वरूप श्रमिक वर्ग को शक्ति प्राप्त हो जानी थी। मार्क्स द्वारा ऐसे विचारों को प्रकट करना अतिपूर्ण था और उसके चिन्तन में यह प्रमुख स्वप्नलोकीय तत्व है।

बर्न्स्टाइन ने यह आरोप लगाया कि मार्क्स के उपरोक्त स्वप्नलोकीय विचारों का ही यह दुष्परिणाम था कि जर्मनी की सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी में निष्क्रियता व्याप्त थी। इस पार्टी ने क्रांति से पूर्व कोई भी रचनात्मक कार्य,

करना आवश्यक नहीं समझा था। चूंकि बर्न्स्टाइन को मार्क्स द्वारा कथित क्रांति के कोई भी लक्षण सन्निकट नहीं दिखाई दे रहे थे, भ्रम। उसने यह तर्कबंगन शका प्रस्तुत की कि क्या श्रमिकों के लिए यह उचित है कि वे उन सुधारों के लिए कोई प्रयत्न न करें जो पूँजीवादी राज्य में पूँजीवादी शक्ति के अन्तर्गत भी प्राप्त हो सकते हैं, और क्या उनके लिए यह उचित है कि वे इन सुधारों को पाने के लिए प्रयत्नशील होने की अपेक्षा प्रत्यागित क्रांति की प्रतीक्षा करते रहें। बर्न्स्टाइन ने प्राक्कपूर्वक यह विचार प्रस्तुत किया कि क्रांति की अनिश्चित काल तक प्रतीक्षा करना श्रमिकों के हितों के दृष्टिकोण से सामप्रद नहीं है और उचित एवं तर्कसंगत मार्ग यहो है कि पूँजीवाद के विनाश की प्रतीक्षा में न बैठकर श्रमिक पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत अधिकतम रियायतें लेने को सचेष्ट हों। बर्न्स्टाइन के ये विचार सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी के सिद्धांतों से मेल नहीं खाते थे।

बर्न्स्टाइन ने धनुमध किया कि मार्क्स की भविष्यवाणी के विरुद्ध वर्गसंघर्षों में कमी होने का कारण क्रांति की समावना निरन्तर घटती जा रही थी। मार्क्स ने कहा था कि ज्यों ज्यों पूँजीवाद की श्रमिकवृद्धि होगी श्रमिकों का वर्ग-संघर्ष बढ़ता जाएगा और क्रांति सन्निकट होती जायेगी। किन्तु, मार्क्स की कल्पना के विरुद्ध, समाज दो घोर परस्पर विरोधी वर्गों में विभक्त नहीं हो रहा था। श्रमिक स्वयं किसी एक संगठित वर्ग में आबद्ध नहीं थे, उनका विभाजन कुशल, अकुशल आदि अनेक वर्गों में हो रहा था, बर्न्स्टाइन ने कहा कि सामाजिक धन की भारी वृद्धि ने बड़े पूँजीपतियों की शक्ति में कमी नहीं की थी बल्कि समस्त श्रमिकों के पूँजीपतियों में वृद्धि हो गई थी। पूँजी का केन्द्रीकरण कुछ हाथों में होने के साथ-साथ मध्यमवर्गीय व छोटे व्यवसायों का लोप नहीं हो रहा था और श्रमिकों की दशा गिरने के बजाय सुधर रही थी। ज्यों ज्यों राज्य का लोकतान्त्रिक स्वरूप उत्पन्न हो रहा था श्रमिकों का श्रमिक वर्ग की राजनीतिक क्रांति के द्वारा समाजवाद के पाने की सम्भावना कम होती जा रही थी। बर्न्स्टाइन के शब्दों में "कारखानों के द्वारे में अधिनियम स्थानीय शासन का जनतन्त्रीकरण, उनके कार्य-क्षेत्र का विस्तार, वैधानिक प्रतिबंधों से दृढ़ मूल्यनों और सहयोगी व्यापारी संस्थाओं की मुक्ति, सार्वजनिक सेवाओं के द्वारा कार्य बिधे जाने के एक निश्चित स्तर का विचार—ये समस्त विचारधाराएं विकास की विशेषताएं हैं। वर्तमान राज्यों का राजनीतिक संगठन जितना ही अधिक जनतन्त्रीय होता है उतनी ही अधिक राजनीतिक सकट की आवश्यकताएं तथा अवसर कम होते हैं।" बर्न्स्टाइन इन परिस्थितियों में इस परिणाम पर पहुंचा कि "समाजवादी का कार्य श्रमिक वर्ग को राजनीतिक रूप से संगठित करना और उन्हें एक शक्तिशाली में विकसित करना तथा राज्य में उन समस्त सुधारों के लिए सज्ज होना है जो कि श्रमिक वर्ग को ऊंचा उठा सकते हैं और राज्य को शक्तिशाली की दिशा में परिवर्तित कर सकते हैं।" इस प्रकार, स्पष्टतः, बर्न्स्टाइन ने मनुष्यवत् पूँजीवाद से समाजवाद पर धारणा करने का प्रयत्न ही हो सकता है। स्वाई सकलता के लिए मनुष्य आवश्यकता इस बात की है कि एक क्रांतिकारी परिवर्तन के बजाय धीरे धीरे परंपरागत विकास की ओर बढ़ा जाय। समाजवाद की स्थापना वर्ग-संघर्ष

के परिणामस्वरूप नहीं होगी, बल्कि क्रमिक मुवारों के संचय द्वारा होगी। श्रमिकों को चाहिये कि वे अपने राजनीतिक अधिकारों के लिए जोर दें। श्रमिकों को ग्रामों और नगरों में अपने वर्ग के हितों के लिए राजनीतिक संघर्ष करना चाहिए और श्रमिकों के औद्योगिक संगठन के लिए प्रयत्न करना चाहिये। बर्न्सटाइन को मार्क्स के इतिहास की एक युग से दूसरे युग पर शोक्समिक छलांग की धारणा में कोई विश्वास न था। फेबियन के विचार भी ऐसे ही थे। सिडनी वेब ने, और बर्न्सटाइन ने, कोल के शब्दों में—“एक विकासवादी प्रक्रिया के दर्शन किये जिसमें आकस्मिक छलांगों अपवाद स्वरूप थी और सामान्य नियम क्रमिक तथा सचयशील परिवर्तनशीलता का था। मार्क्स के लिए, आधारभूत कारण से मिला परिवर्तन की पद्धति का वर्ग-संघर्ष था और वह क्रान्ति थी जिसमें कि उदीयमान वर्ग उस ह्रासोन्मुखी वर्ग को परास्त कर देता है जो कि उत्पादन की शक्तियों का समुचित प्रयोग करने में असमर्थ हो जाता है।” इसके विपरीत वेब तथा बर्न्सटाइन के अनुसार वर्ग-संघर्ष यद्यपि, वह इसकी सत्ता से इन्कार नहीं करते, परिवर्तन का वास्तविक महत्वपूर्ण यन्त्र नहीं है। परिवर्तन इसलिए होता है क्योंकि जीवन की मूलभूत स्थितियाँ बदल जाती हैं, और क्योंकि इन स्थितियों में परिवर्तन मनुष्यों को (वर्गों का इतना नहीं) अपनी सस्थाओं को नई आवश्यकताओं के अनुकूल ढालने के लिए प्रेरित करता है; वर्ग भी एक कारक हो सकता है कि यह आधारभूत कारक नहीं है। आधारभूत कारक तो सामाजिक सस्थाओं को मानवीय आवश्यकताओं के बनाने की मनुष्य की सामर्थ्य है।”

बर्न्सटाइन ने न केवल मार्क्स की इन धारणाओं का खण्डन किया कि पूंजीवादी समाज का अन्त होनेवाला है और वर्ग-संघर्ष में तीव्रता होना अनिवार्य है, बल्कि उसने मार्क्स को इतिहास की आर्थिक व्याख्या को भी अपने आक्रमण का निशाना बनाया। बर्न्सटाइन ने मार्क्सवादी इस व्याख्या को अत्यन्त सकीर्ण बताया और यह मत प्रकट किया कि इतिहास के निर्धारण में केवल आर्थिक तत्व ही सब कुछ नहीं है। उसने मार्क्स के इस सिद्धान्त की अधिक व्याख्या की जिसमें भविष्य के परिवर्तनों के निर्धारण में विचार-धारा-सम्बन्धी और नैतिक जैसे अनाधिक कारकों को भी ध्यान में रखा गया। यद्यपि मार्क्स और एन्जिलस दोनों ने इनकी सत्ता स्वीकार की थी, किन्तु उन्होंने इनको गौण म्यान दिया था, जबकि बर्न्सटाइन के अनुसार इनकी स्वतन्त्र क्रिया के लिए अधिक स्थान है। अपने ग्रन्थ ‘Evolutionary Socialism’ में उसने लिखा है कि—

‘आधुनिक समाज प्रारम्भिक समाजों के आदर्शों से कहीं अधिक ऊँचा उठा हुआ है। ये आदर्श केवल आर्थिक तत्वों तक ही सीमित नहीं हैं, वरन् विज्ञान, कला तथा अन्य सामाजिक सम्बन्ध भी इन आदर्शों के क्षेत्र में आते हैं। ये विभिन्न तत्व आज आर्थिक तत्वों पर इतने आधारित नहीं हैं जितने कि प्राचीन काल में थे। आधुनिक आदर्शों का, विशेषकर नैतिक आदर्शों का, क्षेत्र बहुत अधिक विस्तृत है तथा वे केवल अधिक तत्वों पर आधारित नहीं हैं।’

बर्न्स्टाइन ने इस बात पर बल दिया कि "सम्पत्ता के विकास के साथ साथ मानव की आर्थिक शक्तियों के निर्देशन की शक्ति बढ़ती जाती है तथा प्राकृतिक आर्थिक शक्ति मनुष्य वा सेविका बन जाती है। "आर्थिक परिवर्तन की दृष्टि से समाज को पूर्वापेक्षा अधिक स्वतन्त्रता प्राप्त हो जाती है।" स्पष्ट है कि बर्न्स्टाइन का यह विचार मार्क्सवाद के मूल पर प्रहार करता है, क्योंकि यह ऐतिहासिक विकास में आवश्यकता के नियम से इन्कार करता है। बर्न्स्टाइन की मान्यता है कि व्यक्तिगत हित के विरुद्ध सामान्यहित अधिक प्रबल होता जा रहा है, फलतः "आर्थिक शक्तियों का प्रारम्भिक नियम" खण्डित होता जा रहा है। उसके स्वयं के शब्दों में—

"आधुनिक, आर्थिक विकास तथा अन्य सामाजिक प्रवृत्तियों के विकास में कारण और कार्य की अन्योन्याश्रितता निरन्तर रूप से अधिक परोक्ष होती जा रही है, तथा परिणामस्वरूप पूर्वोक्त की उपरोक्त के रूप को निर्धारित करने की शक्ति बहुत कम होती जा रही है।"

बर्न्स्टाइन ने मार्क्स के भूत सिद्धान्त का भी खण्डन किया। इस विषय में बर्न्स्टाइन के विचारों की प्रो० कोकर ने बड़ी स्पष्टता से प्रकट किया है जो इस प्रकार है—

"मार्क्स के भूत सिद्धान्त का खण्डन करते समय बर्न्स्टाइन ने उस भ्रांति की ओर निर्देशन किया जो 'केपिटल' ग्रन्थ के तीसरे खण्ड में मार्क्स के मूल-परिवर्तन के कारण उत्पन्न होती है। 'केपिटल' के इस खण्ड में बाजार-मूल्य (Market value) को उत्पादन की लागत के, जिसमें औसत मूल्य भी सम्मिलित है, बराबर माना गया है, किन्तु पहले के खण्डों में विनिमय मूल्य (Exchange Value) केवल उसी को माना गया है, जो उत्पादन में लगाये गये श्रम की मात्रा से निर्धारित होता है। तीसरे खण्ड में पूर्ण विचार केवल इस ऊपर से ही मिनता है कि समस्त पदार्थों का सामाजिक मूल्य उस समस्त श्रम काल के बराबर है जो उनके उत्पादन में लगा है और पूर्ण उत्पादन पूर्ण मजदूरी से जितना अधिक है, वह पूर्ण सामाजिक बढोतरी (Surplus) है जो श्रमिकों द्वारा उत्पन्न की गई है, परन्तु जो उनसे अन्यायपूर्वक छीन ली गई है। बर्न्स्टाइन का यह विचार था कि श्रम निर्मित मूल्य के किसी भी सिद्धान्त के आधार पर हम वितरणा के लिए कोई उपयुक्त प्रणाली स्थापित नहीं कर सकते। मूल्य-सिद्धान्त श्रम के उत्पादन के विभाजन या न्याय या अन्याय का निर्णय करने के लिए किसी पदार्थ को स्थापित करने में उतना ही असफल है, जितना कि किसी मूल्य की मुद्ररता या कुक्षता का निर्णय करने के लिए अणु-सिद्धान्त (Atomic Theory)। आज हमें जिन उद्योगों में अनिश्चित मूल्य (Surplus Value) की दर बहुत अधिक ऊँची है उनमें स्थैर्यम प्रवस्थावाने मजदूर रिपार्ड देने हैं और जिन उद्योगों में अनिश्चित मूल्य की दर बहुत निम्न है उनमें मजदूर अत्यन्त दमित प्रवस्था में हैं। मार्क्सवाद या समाजवाद के लिए वैज्ञानिक आधार या समर्थन केवल इस बात से प्राप्त नहीं किया जा सकता कि मजदूर को उम्मेद काम की उन्नत या पूर्ण मूल्य प्राप्त नहीं होता। समर्थनशास्त्र सामान्यतया मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त का अस्वीकार करने में बर्न्स्टाइन का

अनुसरण कर सकते थे—जहां तक कि उस सिद्धान्त में यह माना जाता है कि वस्तुओं का विनिमय मूल्य केवल मजदूरों के प्रयत्नों से निर्धारित होता है और जिस अतिरिक्त मूल्य का पूंजीपति शोषण करते हैं उसका निर्वारण केवल उस अतिरिक्त भाग से होता है जो उत्पादन में से मजदूरी देने के बाद बच रहता है। परन्तु वे इस बात का खण्डन नहीं करते कि अतिरिक्त मूल्य होता है या अतिरिक्त भाग उस बढ़ोतरी से बनता है जो पूंजीपति को वस्तुओं की विक्री से जो घन प्राप्त होता है उसमें से जो घन वे वस्तुओं को मूल्य देने में खर्च करते हैं उसे घटाकर बच रहती है। वे इस बात में विश्वास करते थे कि पूंजीपतियों के बढ़ोतरी को बढ़ाने के प्रयत्नों से पूंजीवाद के स्वामात्रिक विकास को शक्ति मिलती है और उससे मजदूरों का शोषण भी होता है।”

बर्न्सटाइन ने मार्क्स के इस प्रश्न का भी परीक्षण किया कि पूंजी केवल थोड़े से हाथों में केन्द्रित होती चली जाती है। मार्क्स ने यह कहा था कि शीघ्र ही ऐसा समय आवेगा कि सारी पूंजी बड़े-बड़े पूंजीपतियों के हाथ में आ जावेगी। छोटे-छोटे पूंजीपतियों को बड़े पूंजीपति अपने में समेट लेंगे और इस प्रकार अन्त में नगण्य मात्रा में पूंजीपति शेष रहेंगे। इस तरह पूंजीवाद का, अपने ही विकास एवं विघटन के नियमों के अनुसार पतन होकर अनिवार्य रूप से समाजवाद का उदय होगा। बर्न्सटाइन ने मार्क्स की इस भविष्यवाणी का खण्डन किया। उसने कहा कि यद्यपि, यह सही है कि व्यापार-संगठन उत्तरोत्तर वृहत्तर होते जा रहे थे, किन्तु साथ ही तथ्य यह भी है कि पूंजीपतियों की संख्या घट नहीं रही थी—प्रत्युत् मिश्रित कम्पनियों के उदय होने के कारण उनकी संख्या में वृद्धि ही हो रही थी। उसने आंकड़े देकर यह सिद्ध कर दिया कि छोटे-छोटे उद्योग-धन्धे विलीन नहीं हो रहे थे, बल्कि “संगठन द्वारा छोटे उद्योगों का बड़े उद्योगों में केन्द्रीकरण होने के कारण सम्पत्ति का स्वामित्व केन्द्रीभूत होने के स्थान में विस्तार पा रहा था और इस तरह पूंजी के स्वामियों की संख्या कम होने की जगह बढ़ती ही जा रही थी।” बर्न्सटाइन ने आंकड़ों के आधार पर यह भी बताया कि मध्यम वर्ग और मजदूर वर्ग द्वारा वस्तुओं का उपभोग बढ़ गया था। पूर्ण उत्पादन में वृद्धि होने से प्रति व्यक्ति की सम्पत्ति में बढ़ोतरी हो रही थी और इस तरह “मजदूरों के सकटों तथा दुखों में भी निरपेक्ष और सापेक्ष दोनों दृष्टियों से कमी होती जा रही थी। साथ ही बाजार के विस्तार और ऋण की प्रणाली में सुधार हो जाने के कारण व्यापारिक संकट कम, और कम गम्भीर भी होते जा रहे थे तथा सावर्भौम और घातक संकट की सम्भावना अधिक दूर होती जा रही थी।” मार्क्स ने जो यह विचार प्रकट किया था कि जनता में, उपभोक्ता की कमी के कारण संकट उत्पन्न होते हैं क्योंकि दरिद्रता के कारण जनता की उपभोग की शक्ति कम हो जाती है, इस पर तथा साथ ही मार्क्स के इस विचार पर कि आर्थिक संकट प्रकृति में अधिक भयंकर होते चले जाएंगे और अन्त में पूंजीवादी प्रथा का अन्त कर देंगे, बर्न्सटाइन ने सत्यता का केवल नगण्य आभास स्वीकार किया। उसने कहा कि—

“सत्यता केवल इतनी ही है कि वर्तमान समाज में उत्पादन क्षमता

वास्तविक मार्गों की अपेक्षा, जो कि शक्ति से उत्पन्न होती हैं, कम है। करोड़ों मनुष्यों को पर्याप्त मात्रा में मकान, कपड़ा तथा खाना प्राप्त नहीं होता, यद्यपि इन समस्त वस्तुओं के लिये बहुत से साधन उपलब्ध हैं। इन कारणों से उत्पादन के विभिन्न भागों में उत्पादन बढ़ा हुआ मालुम होता है। इसका परिणाम यह होता है कि कुछ वस्तुएँ उससे अधिक मात्रा में नहीं होती कि उनका प्रयोग नहीं किया जा सके, परन्तु उस मात्रा से अधिक प्रवश्य होती है जितनी मात्रा में उनका प्रयोजन किया जा सकता है। इस तथ्य के कारण श्रमिकों के रोजगार में बहुत अनिश्चितता रहती है और उनकी स्थिति बहुत अधिक असुरक्षित हो जाता है। श्रमिकों को बारखानों के मालिकों की दया के ऊपर निर्भर रहना पड़ता है।" बर्न्स्टाइन ने कहा कि "इन सफ्टों को केवल नारों (Slogans) के द्वारा नहीं टासा जा सकता वरन् हमें उन प्राथमिक स्थितियों पर विचार करके उनको समाज में लागू करना चाहिये जिससे ऐसे सफ्ट कम हो जाय।"

मार्क्स ने श्रमिकों के अधिनायकवाद की स्थापना की बात कही थी, किन्तु बर्न्स्टाइन ने अपने ग्रन्थ 'Evolutionary Socialism' में समाजवाद और लोकतन्त्र के पारस्परिक सम्बन्ध की चर्चा करते हुए मार्क्स के इस विचार का खण्डन किया, क्योंकि यह जनतन्त्र सिद्धांतों के विरुद्ध है। बर्न्स्टाइन के अनुसार जनतन्त्र का अर्थ है सबके लिये समान म्याय और वर्ग शासन का अभाव। उसके स्वयं के शब्दों में, "जनतन्त्र में मत देने का अधिकार उसके सदस्यों को समाज में नाममात्र का साभेदारी प्रदान करता है, यह नाममात्र की साभेदारी अन्त में वास्तविक साभेदारी हो जाती है। जिस समाज में अधिकार श्रमिक अधिकृत हो उसमें सामान्य मताधिकार से प्रारम्भ में यह प्रतीत होता है कि श्रमिकों को केवल 'बध करनेवालों' (Butchers) के निर्वाचन करने का अधिकार प्राप्त है परन्तु श्रमिकों की बढ़ती हुई संख्या तथा ज्ञान की वृद्धि से जनता के प्रतिनिधि स्वामियों के स्तर से हटकर जनता के सेवक का रूप धारण कर लेंगे।" इस प्रकार हिंसात्मक क्रांति के बजाय अत्यन्त मताधिकार के द्वारा भी समाज में परिवर्तन हो सकेगा। जनतन्त्र का साधन समाज में परिवर्तन धीरे-धीरे अवश्य करता है परन्तु सफलता का फिर भी निश्चित साधन है। बर्न्स्टाइन ने यह स्पष्टतः कहा कि किसी भी बहुतरुण्य वर्ग को चाहे वह पूँजीपतियों का, चाहे मजदूरों का, मध्य-संस्थकों को कुचलने का अधिकार नहीं है। मजदूर वर्ग का पूँजीपति वर्ग को नष्ट कर देना भी उतना ही गलत होगा जितना कि पूँजीपति वर्ग का मजदूर वर्ग का शोषण करना। जनतन्त्र का अर्थ वर्ग शासन को समाप्त करना है, एक वर्ग के स्थान पर दूसरे वर्ग का शासन स्थापित करना नहीं।

बर्न्स्टाइन मार्क्स की इस धारणा को भी कि मजदूरों का कोई देश नहीं होता, निरर्थक समझता है। यह धारणा १८४० के लगभग कुछ हद तक सही हो सकती थी क्योंकि उस समय श्रमिक वर्ग मत देने के अधिकार से वंचित था और वह राजनीति में सक्रिय भाग नहीं ले सकता था, लेकिन अब जबकि श्रमिक वर्ग को मताधिकार मिल गया है, यह धारणा प्राथमिक रूप में असत्य सिद्ध हो गई है, और भविष्य में जबकि श्रमिक राजनीति में पूर्णतः भाग लेने लगेंगे तो यह धारणा पूर्णतः असत्य सिद्ध हो जायेगी।

वर्न्सटाइन ने श्रमिकों और पूंजीपतियों दोनों को राष्ट्र की रक्षा के लिये सतत् प्रयत्नशील रहने का आवाहन किया, क्योंकि राष्ट्र को क्षति पहुंचाने वाली परिस्थिति से दोनों का नुकसान होगा। राष्ट्र की रक्षा का कर्तव्य श्रमिकों का भी उतना ही है जितना कि पूंजीपतियों का।

। सारांश रूप में यह कहा जा सकता है कि वर्न्सटाइन के अनुसार मार्क्स के वैज्ञानिक होने के दावे के बावजूद उसकी विचारधारा का एक बहुत बड़ा भाग वैज्ञानिक नहीं है क्योंकि वह तथ्यों पर आधारित नहीं है। मार्क्स ने अपने ऐतिहासिक विकास के सिद्धान्त में आर्थिक तत्व पर आवश्यकता से अधिक बल दिया तथा उसके द्वारा प्रतिपादित अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त तो पूर्णतः काल्पनिक सिद्ध हुआ। मार्क्स की भविष्यवाणी के अनुसार न तो मध्य वर्ग लुप्त हुआ न मजदूर वर्ग के कण्ठों में वृद्धि हुई और न पूंजीपतियों की सख्या में कमी आई। वर्न्सटाइन ने बदलती हुई परिस्थितियों में और मार्क्स की अनेक भविष्यवाणियों के गलत हो जाने की दशा में विकासवादी प्रक्रिया में विश्वास करते हुए मार्क्सवाद पर पुनर्विचार करके उसमें संशोधन करने का आग्रह किया और यह घोषित किया कि क्रान्तिकारी साधन केवल वही अपनाये जाने चाहिये जहां सुधारवादी साधन काम न दें। सर्वोत्तम मार्ग यही है कि "मजदूरों को प्रजातंत्र की समस्याओं तथा औद्योगिक स्वशासन की एजेन्सियों में शिक्षण के जो सुयोग मिलते हैं, उनसे धीरे-धीरे आर्थिक एवं राजनीतिक प्राधान्य प्राप्त करने की योग्यता पाने का प्रयत्न करके ही सतुष्ट रहना चाहिये। उन्हें उन समस्त लाभों से लाभ उठाना चाहिये जो प्रजातंत्रीय सरकारों द्वारा पूंजीवादी स्वेच्छाचारिता को मर्यादित करने तथा उनकी अवस्था को सुधारने के लिये प्रदान किये जाते हैं। उन पूंजीपतियों के सहयोग को भी आवश्यक मानना चाहिये, जो (यदि मजदूरों की विरोधी प्रवृत्तियों के कारण विरोधी नहीं बन गये हैं) उनके साथ मिलकर पूंजीवादी शोषण को सीमित करने तथा राजनीतिक विशेषाधिकारों को उठा देने के लिये उनसे सहयोग करने को तैयार है।

जीन जोरेस (Jean Jaures)—जहां वर्न्सटाइन जर्मनी में संशोधनवादी आन्दोलन का महान्तम नेता था, वहां जीनजोरेस और बिनॉय मैलन (Benoit Malon) फ्रांस में संशोधनवादी आन्दोलन के सर्वोत्तम प्रतिनिधि थे। वर्न्सटाइन की भांति ही जोरेस ने भी मार्क्सवादी भविष्यवाणी को अस्वीकार किया। उसने मार्क्स की इस कट्टर धारणा का खंडन किया कि पूंजीवाद का अन्त निकट आ रहा है। इसके विपरीत वर्न्सटाइन ने अपनी सहमति प्रकट करते हुए उसने कहा कि जिस समय मार्क्स ने भविष्यवाणी की थी तभी से श्रमिक वर्ग की दशा आर्थिक दृष्टि से गिरने की जगह उन्नत होती जा रही थी और वे मार्क्स के कथनानुसार अधिकाधिक सकट के गर्त में नहीं गिर रहे थे। जोरेस ने कहा कि आर्थिक संकट यद्यपि पूंजीवादी व्यवस्था की अव्यवस्था के प्रमाण हैं, तथापि इस व्यवस्था का अन्त करके किसी अन्य प्रणाली को जन्म नहीं दे सकते तथा मजदूरों के त्रिक्लृप्त दरिद्री हो जाने से पूंजीपतियों को हटाकर उनका स्थान ग्रहण करने की उनकी क्षमता में वृद्धि होने के स्थान में हास ही होगा। जोरेस श्रमिक वर्ग की राजनीतिक क्रान्ति में विश्वास

का खडन करता था। उसकी यह धारणा थी कि समाजवादी व्यवस्था का जन्म श्रमिक वर्ग को सचेतन और जागरूक बनाने से होगा ॥ जीवाइ के पतन द्वारा नहीं। बन्सटाइन की भांति उसका भी यह कहना था कि समाजवादी लक्ष्य की प्राप्ति वर्तमान राज्य को एक साधन के रूप में प्रयोग करके की जानी चाहिए तथा समाजवादी आंदोलन को लोकतन्त्री आंदोलन का एक अंग समझा जाना चाहिए। उसने यह धारित किया कि लोकतन्त्र समाज का केवल साधनमात्र ही नहीं है, वरन् उसका सार भी है।

पुनर्विचारवाद अथवा संशोधनवाद के इस वर्णन में हमने यही देखा है कि बन्सटाइन, जोरेस एवं अन्य समोचनवादी मार्क्सवादी सिद्धांतों का खडन करते थे, किन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं है कि मार्क्सवाद में उनकी कोई आस्था ही नहीं थी। वस्तुतः वे सच्चाई के साथ मार्क्स के कुछ आधारभूत आर्थिक एवं विकासात्मक सिद्धान्तों को मानते थे और उसका यह दावा था कि मार्क्स के सिद्धान्त में जो कुछ बातें सारभूत हैं वे यही हैं। उनका कहना था कि यह सत्य है कि पूँजीवादी समाज अत्यन्त निंद्यता से श्रमिकों के एक विशाल बहुमत का शोषण करता है और मूल्यों के उत्पादन में श्रमिकों का जितना योग होता है उससे वह उन्हे सदा कम देता है। अल्प बेतनभोगी बहुसंख्यक जनता जितना खरीद सकती है उससे अधिक उत्पन्न करके पूँजीवादी समाज स्वयं अपनी जड़े खोद रहा है। इन अवस्थाओं में यह स्वाभाविक है कि वर्ग विद्रोह उत्पन्न हो। संशोधनवादियों ने यह भी कहा कि ऐसे वर्ग-साधन ॥ बचने के लिए, यह सम्भव है कि कुछ अवस्थाओं में, दलितवर्ग द्वारा हिंसात्मक विद्रोह ही एक मात्र मार्ग रह जाये। उन्होंने यह माना है कि "यद्यपि प्रकृति पूँजी के स्वामियों की समस्या में और मजदूरों के वास्तविक बेतन में वृद्धि की आशंका रही है तथापि व्यक्तिगत स्वामित्व की प्रणाली मजदूरों के अधिकार के लिए उन सुविधाओं और मुक्तियों को प्राप्त करना सम्भव नहीं जा अल्पसंख्यक पूँजीपतियों को प्राप्त है, मजदूर वर्ग की आर्थिक दशा में सुधार होने से मजदूरों को अपने पूर्ण अधिकार प्राप्त करने की इच्छा एवं उसके लिए आतंककारी उपायों द्वारा अथवा आतंक्य साधनों द्वारा, सफलतापूर्वक कार्य करने की, क्षमता में वृद्धि होती है, कमो नहीं।"

इस तरह स्पष्ट है कि श्रमिकों और अन्य सहायक शक्तिपूर्ण वर्गों के मध्य सहयोग की स्वीकार करते हुए भी, अथवा उसका समर्थन करते हुए भी संशोधनवादियों ने इस बात पर सहमति प्रकट की कि आर्थिक विषमताओं से समाजवाद का औचित्य सिद्ध होता है। उन्होंने इस अर्थ में समाजवाद की वर्गीय विशेषता को भी स्वीकार किया कि समाजवाद एक वह आंदोलन है जो न केवल श्रमिकों के आर्थिक अधिकारों की प्राप्ति करने और उनकी आर्थिक व सामाजिक दशा को सुधारने को प्रयत्नशील है, बल्कि जो श्रमिकों को उनका स्वाभाविक स्थान भी देता है। बन्सटाइन ने यह स्पष्ट कहा कि इस बात पर किसी को कोई आपत्ति ही नहीं है कि सरकार पर श्रमिकों का अधिकार होना ही चाहिए। सर्वहारावाद के समाजवादी दल का निर्माण लोकतन्त्र की आशंका अनिवार्य बटम है। बन्सटाइन ने यह स्वीकार दिया कि जहाँ राजनीतिक प्रजातन्त्र का अस्तित्व न हो और पूँजीपतियों के हाथ में

पूर्ण नियंत्रण हो, वहां क्रांति ही एक मात्र ऐसा उपाय हो सकता है कि जिसके द्वारा पूंजीविहीन विशाल जनता राजनीतिक सत्ता पर अधिकार जमा ले। जोरेस ने साधारण समाजवादी आंदोलन में सामान्य हड़ताल (General Strike) को एक साधन के रूप में स्वीकार किया और यह माना था कि जब निर्दयी पूंजीवादी सत्ता सुधारों को बार-बार टालती रहे तो हिंसात्मक सामान्य हड़ताल ही श्रमिकों के हाथों में एकमात्र शक्तिशाली हथियार होगा। वास्तव में सचाई यह है कि अधिकांश संशोधनवादी अथवा पुनर्विचारवादी, क्रांतिवादी और सुधारवादी दोनों होने का दावा करते थे। यदि जोरेस ने हिंसात्मक सामान्य हड़ताल को अंतिम अपरिहार्य उपाय माना था तो वर्ल्सटाइन ने क्रांति करने के अधिकार को ऐसे अधिकार के सामान्य अर्थ के रूप में स्वीकार किया था जो कानून द्वारा छीना नहीं जा सकता और जिसकी सुधार के मार्ग पर अग्रसर होने पर, उतनी ही आवश्यकता रह जावेगी जितनी कि आत्मरक्षा के अधिकार की उस समय रह जाती है जबकि हम स्वयं अपने साम्प्रतिक तथा व्यक्तिगत विवादों का नियमन करने के लिए नियम बनाते हैं।

II

श्रमी संघवाद (SYNDICALISM)



१९वीं शताब्दी के अन्तिम भाग में फ्रांस के श्रमिक आन्दोलन के गर्म से श्रमजीवी वर्गों के लिये एक नवीन सामाजिक सिद्धान्त का जन्म हुआ जो श्रमी संघवाद (Syndicalism) के नाम से प्रसिद्ध है। यह एक क्रांतिकारी विचारधारा है जो शांति और विकासवाद दोनों सिद्धान्तों को अस्वीकार कर मजदूरों को तुरन्त सब प्रकार के बन्धनों से मुक्त करना चाहती है। मजदूरों का स्वाधीनता प्रेम ही इस विचारधारा के शीघ्रता से पनपने और प्रचलित होने का प्रधान कारण है, जो इस सीमा तक पहुँच गया है कि यह आन्दोलन औद्योगिक क्षेत्र में उद्योग पतियों के अधिकार के विरुद्ध ही नहीं बल्कि राज-नैतिक क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप के विरुद्ध भी विद्रोह करता है। इस प्रकार अपने सारे सिद्धान्तों में यह समूहवादी व्यवस्था तथा समूहवादी राज्य दोनों का बिल्कुल उल्टा है। संघवाद यद्यपि अन्य समाजवादी संप्रदायों के समान पूँजीवाद का विरोधी है, किन्तु इसके अनुसार व्यापार व व्यवसाय का संचालन राज्य द्वारा न होकर मजदूरों द्वारा होना चाहिये। समाजवाद और संघवाद में मुख्य भेद यह है कि जहाँ समाजवाद व्यवसायों का संचालन व स्वतंत्र राज्य के हाथों में दे देना चाहता है जो कि सर्वोत्कृष्ट जन-समुदाय है, वहाँ संघवाद उद्योगों का संचालन व स्वामित्व राज्य के हाथों में न देकर मजदूरों के हाथों में रखना चाहता है।

‘सिण्डीकेलिज्म’ शब्द फ्रेंच शब्द सिण्डीकेट से निकला है, जिसका अर्थ है श्रम संघ (Labour Union)। “जब १९वीं शताब्दी की अन्तिम दशाब्द में फ्रांस के श्रम-संघों के प्रमुख राष्ट्रीय संगठन के उद्भवों तथा नरमपधियों के दो विभाग हो गये तब उन दोनों की विरोधी नीतियों के लिये ‘क्रान्तिवादी’ तथा ‘सुधारवादी सिण्डी प्रयोग किया जाने लगा।’

कारण हो गया, तब श्रम-संघ की ओर से ‘सिण्डीकेलिज्म’ के नाम से प्रसिद्ध हुई।” भागे जहाँ कहीं भी सिण्डीकेलिज्म या संघवाद शब्द का प्रयोग किया जायेगा तब उससे आशय क्रान्तिवादी सिण्डीकेलिज्म से ही लिया जाना चाहिये। यद्यपि फ्रांस में आज भी ‘सिण्डीकेलिज्म’ शब्द सामान्य दृष्ट

यूनियन आन्दोलन के लिये प्रयोग में आता है किन्तु एक क्रांतिकारी ट्रेड यूनियन आन्दोलन को 'संघवाद' (Syndicalism) कहना ही अधिक सत्य तथा उपयुक्त होगा। सिद्धान्त रूप में इसे प्रेरणा देने वाले प्रोधा तथा कार्ल मार्क्स हैं और श्रमराज्यतावादी दर्शन के भी कुछ-कुछ निकट होने के कारण इसे 'Anarchy Syndicalism' भी कहते हैं। वस्तुतः इस विचारधारा का जन्म कुछ ऐसी परिस्थितियों में हुआ जो फ्रांस के इतिहास में भ्रष्टाचार, अन्याय, शोषण तथा उत्पीड़न का युग कहा जाता है। भ्रष्ट प्रजातन्त्र के विरुद्ध अपनी आवाज उठाने के कारण इसे 'पतित प्रजातन्त्र का प्रतिशोधपूर्ण न्याय' (Anemisis of Corrupt Democracy) भी कहते हैं। संघवाद आदि से लेकर अंत तक उग्र एवं क्रांतिकारी है और अपने आरम्भ से ही एक राजनीति विरोधी आन्दोलन होने के कारण यह राजनीति के सब रूपों तथा सब प्रकारों की खुले शब्दों में आलोचना करता है।

संघवाद की विचारधारा वर्तमान काल में निम्नप्राण है, परन्तु विभिन्न देशों के श्रमिक तथा अन्य क्रांतिकारी दर्शन इसके प्रभाव से मुक्त नहीं रह सके हैं। इस विचारधारा को विभिन्न विद्वानों ने अपनी अपनी मापा में समझाने का प्रयत्न किया है जिनमें से कुछ प्रमुख को यहां देना उपयुक्त होगा—

“संघवाद वह सामाजिक सिद्धान्त है, जो श्रम संघों को नवीन समाज की आधारशिला और साथ ही साथ वह स्थान भी मानता है जिसके द्वारा नये समाज की स्थापना की जाएगी।”

—(C. E. M. Joad)

“श्रमी संघवाद सत्तेप में समाजवाद का वह रूप है जो कि क्रांति को वर्ग-संघर्ष का परिणाम मानता है और जो सिण्डिकेट अथवा श्रमिक संघ का यान्त्रिक रूप में प्रयोग करके निश्चित ही राज्य की मशीन का अन्त कर देगा।”

—(Alexander Gray)

“मोटे तौर पर सिन्डीकेलिज्म यह मानता है कि केवल श्रमिकों को ही उन स्थितियों का नियन्त्रण करना चाहिये जिनके अधीन वे कार्य करें और जीवन निर्वाह करें; जिन सामाजिक परिवर्तनों को वे चाहते हैं, उन्हें वे केवल अपने ही प्रयत्नों से और अपनी विशिष्ट आवश्यकताओं के अनुकूल साधनों से ही प्राप्त कर सकते हैं।”

—(Coker)

“यह सामाजिक सिद्धान्त का वह रूप है, जो मजदूर संघों के संगठन को नये समाज की आधारशिला तथा उसकी स्थापना का साधन मानता है। यह इस अर्थ में स्पष्टतः समाजवादी है कि पूंजी चोरी है। यह इस सामाजिक दृष्टिकोण को अपनाता है, पूंजीवाद समाज में वर्ग-युद्ध के सिद्धान्त को विस्तृत करता है और उत्पादन के साधनों पर निजी स्वामित्व का अन्त करके उसके स्थान पर समुदाय या समूह के स्वामित्व को लाना चाहता है।”

—(C. E. M. Joad)

“भाजकल के प्रयोग के अनुसार थमी सघवाद का अर्थ उन प्राति-कारियों के सिद्धान्त और कार्यक्रम से है जो औद्योगिक सघों की प्राधिकारिता का प्रयोग पूँजीवाद को नष्ट करने और समाजवादी समाज का संगठन करने के लिये करते हैं।”

—(G. E. Hoover)

“थमी सघवाद में समाजवादियों के प्राधिकार सिद्धान्तों का, पराजकतावाद के राजनीतिक सिद्धान्तों का, जो राज्य में पूँजीवाद का साधन होने के कारण विश्वास नहीं करते और व्यापारिक सघों के धीमे पराजनीतिक तरीकों का भरोसा है।”

—(R. H. Gettell)

“यह समस्त धर्मियों का अपनी माँग पूरी करवाने के लिये संगठन है।”

—(Earnest Weekly)

थमी सघवाद अथवा फ्रेंच सिन्डीकलिज्म की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि (Historical Background of Syndicalism)—सघवादी आन्दोलन फ्रांस में सर्वप्रथम सन् १८८७ में शुरू हुआ और प्रथम विश्व युद्ध के पूर्व ही फ्रांस की लगभग आधे से अधिक ट्रेड यूनियनों इस आन्दोलन के अधिकार-क्षेत्र में आ गईं। विस्तार यूरोप के अन्य सब देशों को छोड़कर यह आन्दोलन फ्रांस में ही क्यों उत्पन्न हुआ इसके कुछ विशिष्ट कारण थे। १९वीं शताब्दी के फ्रांस का इतिहास इस बात का प्रमाण है कि यूरोप में फ्रांस की उस समय एक ऐसा देश था जिसकी राजनीतिक भूमि तथा औद्योगिक जलवायु इस सघवाद रूपी पीछे के उगने के लिये सर्वथा अनुकूल थी और उससे कम कोई भी राजनीतिक अथवा औद्योगिक विचार-क्रांति पनोन्मुख फ्रांस को ठीक रास्ते पर लाने में असमर्थ थी। सन् १८८७ से १९०२ तक जीनेस्मा फ्रांस-गणतन्त्र एक ऐसी भ्रष्ट सरकार का शासन काल था, जिसका प्रत्येक कार्य आपसी झगड़ों, बेईमानी, पारस्परिक वैमनस्य, मरणात्मक प्रजातन्त्र, तथा अनेकों प्रकार के बलकों के लिये नुस्खात है। इस समय में फ्रांस में शासन-सत्ता इतनी निरन्कुश थी कि मजदूरों को अपने की संपत्ति करने की स्वतंत्रता नहीं थी और उनके अधिकार तथा हित अत्याचार की चपकी में पीसे जाते थे। सन् १८६४ से पूर्व जो छोटे छोटे मजदूर संघ देश में कार्य कर रहे थे, उन्हें सरकारी कानून द्वारा मान्यता प्राप्त नहीं थी और अपने कानून-विरोधी प्रतिस्व के कारण उनका जीवन सदैव सकट तथा मृत्यु के मुख में रहता था। मजदूरों ने राजकीय अगुओं से तब धाँवर यह अनुभव कर लिया था कि जनउत्थारमक शासन में भी उनके कष्टों का निवारण नहीं हो सकता। पीछे २ जन-आन्दोलन तीव्र हो गया और जब सन् १८९४, १८९८ तथा १९०४ आदि के कानून द्वारा इन मजदूर सघों को गुने रूप में संगठित होने की आज्ञा मिली तो उनका दीर्घ समय में सविन विद्रोह एक विफोर्ट के माथ पड़ पड़ा और इसने जितने ही जातिवारी सघों की स्थापना कर डाली। धर्मियों की इस मनोवृत्ति की दर्शाए हुए थे वे निता है “प्रजातन्त्र को मरानु में तोना गया और वह पूरा नहीं उगा। सरकार बदली, कानून बनाये गये कन्तु मूल अर्थवाद ग्यों का शो रहा।” —मजदूर कटुता से भरे हुये और

श्रम निवृत्त संघवादी चिल्लाये कि अब राज्य और संसदीय खेल को और से मुंह मोड़ लेना और अपने ढंग से मुक्ति पाने का समय आ गया है।”

सन् १८८७ तक काफी अराजकतावादी तत्व इन सघों में प्रवेश कर गया और उसने अपनी प्रधानता स्थापित कर ली। इसके ६ वर्ष बाद 'Federation de Bourses du Travail de France' नामक संस्था की स्थापना की गई। बहुत शीघ्र ही यह संस्था फ्रांस में श्रमिक आन्दोलन का केन्द्र बन गई जिसके कारण इसे दो वर्ष के कार्यकाल के बाद ही केन्द्रीय श्रमसंघ (Confederation Generale du Travail अथवा C.G.T.) नामक एक नवीन संस्था की आवश्यकता पड़ी जो संघवादी विचारधारा को सारे देश में बड़े ओज के साथ फैलाने के लिये जिम्मेदार है। इस संस्था की स्थापना पिलोटेयर (Pelloutier) नामक एक संघवादी ने की थी और संघवादी कार्यक्रम तथा योजना को कार्यरूप में परिणत करना ही इसका एक मात्र उद्देश्य था। संघवादी सिद्धांत के आधार पर इस संस्था ने एक संघवादी नीति निर्धारित की थी जिस पर चलते हुये संघवादी व्यवस्था का निर्माण करना संघवादियों का ध्येय था। यह संघ दो प्रकार की संस्थाओं का एक सम्मिलित रूप था जो सन् १९०२ में मिलकर एक बन गयी थीं। प्रथम प्रकार की संस्था मजदूरों के अलग अलग श्रम-संघ (Labour Syndicates) थे जिनकी संख्या फ्रांस में १०० के लगभग थी तथा दूसरी संस्था 'Bourse du Travail' थी जिसे सन् १८९३ में मजदूरों के सार्वजनिक हितों की रक्षा करने के लिये अनेकों प्रकार मजदूरों से मिलकर स्थापित किया था। इस प्रकार संघवादी सिद्धांत की सबसे महत्वपूर्ण विशेषता सबको छोटे से छोटे औद्योगिक इकाईयों (Smallest Industrial Units) में विभाजित करना था ताकि सत्ता विकेन्द्रीकृत हो सके। इस केन्द्रीय श्रम-संघ ने फ्रांस के श्रमिकों का नेतृत्व किया और उन्हें यह ठोस कार्यक्रम दिया कि वे ग्राम या साधारण हड़ताल (General Strike) द्वारा समूहवादी वैधानिक उपायों (Collectivist Constitutional Methods) को छोड़कर राज्य को दूर उठा फेंकने के लिये एक भीषण क्रांति करें। वस्तुतः यह संघ सारे फ्रांस की एक राष्ट्रीय संस्था (National Organisation) थी जिसके नेतृत्व में फ्रांसीसी श्रमसंघों ने शांतिमय साधनों को छोड़कर वर्ग-संघर्ष के क्रांतिकारी मार्ग को पसन्द करके ब्रिटिश मजदूरों के विपरीत मार्ग अनुसरण किया।

क्रांतिकारी संघवाद का दर्शन (Philosophy of Revolutionary Syndicalism)—यथायर्थ में संघवाद एक श्रमिक आन्दोलन है जिसको राजनीति में सक्रिय बनानेवाले भी श्रमिक हैं। यह विचारधारा राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक तथा औद्योगिक सभी क्षेत्रों में मजदूरों का पक्ष लेकर चलती है और उनके हाथों में ही सम्पूर्ण सत्ता सौंप कर उन्हें सब का असली निर्माता तथा सर्वोसर्वा बनाना चाहती है। इस दृष्टि से यह एक जन-आन्दोलन है जो मध्यमवर्गीय नेतृत्व तथा मध्यमवर्गीय समाजवाद दोनों को अस्वीकार करता है। यह किसी कल्पना अथवा नैतिक आदर्शों में विश्वास नहीं करता और न यही सम्भव मानता है कि धीरे-धीरे विकासवादी वैधानिक सिद्धांतों

द्वारा मजदूरों का बर्खास्त हो सकता है। सघवाद के अनुसार मजदूरों का मास केवल इसी में है कि अत्यायपूर्ण पूँजीवादी व्यवस्था तथा उसके साथ-साथ उसके हिमायती राज्य दोनों का समूल नाश करके उनका स्थान पर मजदूरों का आधिपत्य स्थापित किया जाय। इस प्रकार 'स्वाधीन समाज में स्वाधीनतापूर्वक कार्य' मिलना अथवा देना सघवाद का लोकप्रिय धार्मिक है।

सघवाद राज्य को एक अमीरों की संस्था (A Bourgeois Institution) मानते हैं और इसलिये मजदूरों के नेता होने के कारण राज्य के प्रति उनका एक स्पष्ट रूप से घृणा और विरोध का है। सघवादियों की यह मान्यता है कि राज्य एक दुगुण है जो अत्याय, शापण तथा अन्याय पर ही टिका हुआ नहीं है बल्कि उनका समाज में चिर स्थायी बनाने के लिये भी सदैव प्रयत्नशील रहता है। यह सबल शक्तिशाली तथा रियायती वर्ग (Privileged Class) के हाथों में एक सिसौना मात्र है जिसके द्वारा वे कमजोर, शोषित तथा पीड़ित वर्ग पर जुल्म डहाते हैं। पूँजीपति राज्य के समय में सामान्य दृष्टि का प्रतिनिधित्व होने का ढोंग रखकर सामाजिक आतङ्कों द्वारा श्रमिकों के विचारों को तथा उनकी न्यायाधिकार मांगों को पद-दलित करते रहे हैं। राज्य ने सदैव ही जन शान्तियों को कुचला है। व्यक्तिवादियों की भाँति सघवादी राज्य को एक शरारती संस्था मानते हैं जो व्यक्ति की मौलिकता को कुचलने के साथ साथ श्रमिक के हितों के प्रति भी सघवाद उदासीन रहता है और पूँजीपतियों के साथ गठजुटन करने के कारण जो श्रमिकों को मिला हुई रियायतों की रक्षा करता है। राज्य सबसे और शक्तिशाली व्यक्तियों के हाथ में सिसौना मात्र है। जोड़ के अनुसार बेडिन सगठन (राज्य) में एकरूपता, सरसता, वस्त्वना तथा मौलिकता का अभाव पाया जाता है और वह स्थानीय विकास तथा उद्योगों के प्रति अविश्वास करता है। राज्य सामाजिक एकता का मिश्रापूर्ण ढोंग रखता है। वर्ग सहयोग का झूठा नारा लगाता है। सघवादियों के अनुसार राज्य किसी भी रूप में बहुलवादी समाज के विभिन्न हितों में समन्वय स्थापित नहीं कर सकता। ऐतिहासिक दृष्टिकोण से भी राज्य सदैव एकवर्गीय रहा है जिसने विजयी और शक्तिशाली व्यक्ति का ही हुंमना पदा लिया है। सघवादी बहुलवाद में विश्वास करते हैं, अतः एक सत्तावादी केन्द्रीकृत राज्य उनके सिद्धांत में फिट नहीं बैठ सकता। समाज में अनेकों सधों का होना तथा उन्हें असली सत्ता सौंपना स्वयं राज्य के अस्तित्व की इन्कार करना है। अतः सघवाद एक राज्य विरोधी विचारधारा है जो राज्य का विनाश तथा उन्मूलन चाहती है। सघवादी राज्य का विरोध इसलिये भी करते हैं कि वह केवल उपभोक्ताओं के हितों का प्रतिनिधित्व करता है और उत्पादकों के हितों की कमी-चिन्ता नहीं करता जिनका कि समाज पर वस्तुओं का निर्माता होने के रूप में वास्तविक आधिपत्य होना चाहिये। राज्य इसलिये भी निन्दा का पात्र है कि जो व्यक्ति भी राज्य कम-चारी बन जाता है वह स्वाभाविक रूप से राज्य के प्रभाव में आकर उन

कार्यों में लगे हुये हैं। सघ-
अविश्वास की इस भावना के
द्वारों के प्रति राज्य का व्यवहार
अस्थिर मंत्रीपूर्ण रहा था।

तृतीय गणराज्य की स्थापना से पूर्व मजदूरों के प्रति शासन के विरोधी रविये ने उनके हृदय में राज्य के प्रति घोर अविश्वास को जन्म दे डाला था। वे इस बात को नहीं भूले थे कि किस प्रकार फ्रेंच शासन में अनिच्छा पूर्वक उनके संगठित होने तथा अपने उचित अधिकारों की रक्षा करने के लिये संगठित कार्यवाही करने के अधिकार को स्वीकार किया था। इस प्रकार के अनुभवों से उनमें यह विश्वास पैदा हो गया था कि राज्य आवश्यक रूप से पूंजीवादी या मध्यवर्गीय सस्था है जिनका मुख्य कार्य शान्तिकाल में राष्ट्र के भीतर मजदूरों के विरुद्ध और युद्ध काल में बाहरी शत्रु से पूंजीवादी समुदाय की रक्षा करना है।

केन्द्रीय शासनों की सत्ता का विनाश करने और औद्योगिक आत्म-साहाय्य तथा व्यक्तिवाद पर जोर देने में संघवाद अराजकतावाद का अनुसरण करता है जिसका एक प्रमुख व्याख्याकार प्रोधा (Proudhon) है जिससे कि संघवादियों ने काफी प्रेरणा प्राप्त की। किन्तु अपने उद्देश्य में अराजकतावादी होते हुये भी संघवाद का उद्देश्य अराजकतावाद लाना नहीं है। अराजकतावाद व्यक्तियों को राज्य तथा राजनीतिक कार्यों से पूर्णतया असहयोग करने के लिये कहता है लेकिन संघवाद राज्य का आलोचक होते हुये भी मजदूरों को राज-नैतिक दलों तथा प्रजातन्त्रात्मक सस्थाओं में भाग लेने की अनुमति देता है। इस दृष्टि से यह अधिक उदार तथा सत्तावाद-विरोधी (Less-Anti-authoritarian) है। उद्देश्य की दृष्टि से भी अराजकतावाद में केवल ऐच्छिक संघ होंगे लेकिन संघवादी समाज राज्य के स्थान पर श्रमसंघों द्वारा श्रमिकों का शासन स्थापित करने का अभिलाषी है।

श्रम संघवादियों का यह अनुचित दावा है कि उनका यह आन्दोलन ही सही श्रमों में श्रमजीवी आन्दोलन है और उनसे पूर्व जितने भी आन्दोलन हुये हैं वे सब केवल उन श्रमिकों के मस्तिष्क की उपज है जो स्वयं उच्च अथवा मध्यवर्गीय थे। संघवादियों का कहना है कि मध्यमवर्गीय नेता लोग जन-साधारण से दूर रहते हैं और अपने कमरे में बैठे-बैठे अपने दर्शन घड़ा करते हैं। अतः उनका दर्शन न विश्वास योग्य ही हो सकता है और न ही सामान्य श्रमिकों का, जो कि समाज में संस्था में अधिक हैं, कोई लाभ ही पहुंचा सकता है।

जहां समाजवाद का मौलिक सिद्धान्त है कि राज्य में उत्पादक (Producer) को महत्वहीन न समझा जाय तथा राष्ट्र की सम्पूर्ण वस्तुओं के उत्पादन एवम् वितरण की व्यवस्था उनके हित में हो, तब जहां जन-समूहवादी (Collectivist) उत्पादन और वितरण पर नियन्त्रण करने का काम श्रमिक हितैषी राज्य को सौंपना चाहते हैं, वहां संघवादियों का उद्देश्य है कि आर्थिक और औद्योगिक क्षेत्र में तो श्रमिक सर्वोत्तम हों हों लेकिन राज-नैतिक क्षेत्र में भी सत्ता उन्हीं के हाथों में रहनी चाहिये। संघवाद की दृष्टि में राज्य एक उपभोक्ताओं का संघ (Consumers' Association) है, अतः संघवादी समाज में, जहां उत्पादक लोग सभी क्षेत्रों में असली शासक होंगे, राज्य का अस्तित्व सहनीय नहीं है। संघवादी विचारधारा के अनुसार मनुष्य प्रमुखतः एक धन-उत्पादक है और उसकी सम्पूर्ण सामाजिक प्रवृत्तियां उसके

उत्पादन के कार्य से ही बढ़ती है। चूँकि समाज प्रमुख रूप से धन-उत्पादकों का समुदाय है, उपभोक्ताओं का नहीं, अतः समाज के सम्पूर्ण आर्थिक एवम् राजनैतिक जीवन पर नियन्त्रण सिंघीबटों के समन्वित थमिकों का होना चाहिए। वर्तमान राज्य का, जो कि उपभोक्ताओं के हितों का प्रतिनिधि है, अन्त हो जायसकर है। जब तक वर्तमान राजनैतिक व्यवस्था का विनाश करके ऐसी नवीन व्यवस्था की स्थापना न की जायगी जिसमें कि शक्ति पर अधिकार एवम् नियन्त्रण थमिकों का होगा, तब तक वे अर्थात् थमिक समाज में उस गौरव एवम् स्थायीता को बर्ती प्राप्त नहीं कर सकेंगे जिसके कि वे उत्पादक होने के नाते पात्र हैं।

संघवाद अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिये हिंसक क्रान्ति की सामोखायक मानता है, घाय हड़ताल को अपना प्रधान साधन स्वीकार करता है। शान्तिपूर्ण एवं अहिंसक उपायों को थमिक धर्म की वर्ग चेतना का नाश करनेवाला समझता है, तथापि यह युद्ध का समर्थक नहीं है। संघवाद युद्ध का उपदेश नहीं देता। इसके अनुसार थमिक वर्ग का युद्ध में कोई स्वार्थ प्रयत्न हिंसक नहीं है क्योंकि वह पूँजीपतियों के आपस में टकराने एवं स्वार्थ से उत्पन्न होता है। युद्ध के जन्मदाता केवल पूँजीपति ही हैं तथा मजदूरों का उनसे भलग रहना चाहिये। समाज के सभी थमिक समान उद्देश्य रखते हैं तो यह अवस्था अवा-
च्छित है कि धर्म में अपने द्वारा अपने भाई का खून बहाया जावे। इसलिये संघवादी सेना-विरोधी दृष्टिकोण रखते हैं। संघवादियों ■ इस दृष्टिकोण को और उसके पीछे निहित कारणों को कोकर ने सलेप में किन्तु बड़ी स्पष्टता से विनित किया है। उनके शब्दों में—

“सिडोकेलिस्टो का कहना था कि सेना का मुख्य कार्य राष्ट्र की रक्षा करना नहीं बल्कि राष्ट्र के अन्दर पूँजीवादी वर्ग की रक्षा करना प्रतीत होता है। युद्ध में सेना अन्तर्राष्ट्रीय साहूकारों के साम्राज्यवादी हितों की पूर्ति करती है और शान्ति काल में वह हड़ताल का दमन करती है। सेना का प्रयोग मजदूरों के हित में कभी नहीं किया गया। सिडोकेलिस्टो ने बतलाया कि १९०५ में फ्रांस तथा जर्मनी की सीमा के निकट हड़तालों का दमन जर्मन तथा फ्रान्सीसी सेनाओं द्वारा सीमा के दोनों ओर किया गया जिसने यह सिद्ध हो गया कि मालिकों तथा मजदूरों में संघर्ष के समय सरकार राष्ट्र-सीमाओं का विचार नहीं करती। इस प्रकार सिडोकेलिस्टो का मतसं का यह बचन स्वीकार करना पड़ा कि सर्वहारा-वर्ग का कोई देश नहीं है। फ्रांस की राष्ट्रीय सरकार की नीति के अन्यायों और उसके निकम्मेपन के प्रमाण मिलने पर मजदूरों का राजनीति विरोधी दृष्टिकोण और भी प्रबल हो गया।”

अब संघवादियों की मान्यता है कि ससदीय प्रणाली केवल एक घोसा मात्र है। यह धमीरों के दिमाग की उपज है जो मजदूरों के लिये कभी लाभदायक नहीं हो सकती। यह एक ऐसी वैधानिक प्रणाली है जो मजदूरों की वर्ग चेतना का मन्द करती है। जब मजदूरों में से कोई भी ससद सदस्य,

अथवा मंत्री बनते हैं तो वे अपना सम्पूर्ण उत्साह खो बैठते हैं और अपने उद्देश्य को विस्मृत कर देते हैं। ससदीय प्रणाली अथवा प्रजातन्त्र श्रमिकों में पूंजीवादी मनोवृत्ति को पैदा करती है और अनेक समाजवादी मंत्री बनने पर समाजवादी नहीं रहते। इस सम्बन्ध में संघवादी मिलरेंड, वीयां तथा विवियन के उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। ये सब श्रमजीवी नेता थे किन्तु संसद में जाने के उपरान्त पूंजीपतियों के चन्नुल में फंस गये। संघवादियों का विश्वास है कि संसदीय प्रणाली स्वार्थी राजनीतिज्ञों की जननी है और यह भले से भले लोगों को भी अनैतिक तथा व्यभिचारी बना देती है। श्रम संघवादी इस बारे में पनामा पडयन्त्र व बॉलेन्जर घटनाओं के उदाहरण देते हैं। संसद को वे पडयन्त्रों का छविग्रह मानते हैं।

संघवादी राजनैतिक दलवन्दी में विश्वास नहीं करते क्योंकि उनके मतानुसार राजनैतिक दल का निर्माण दर्ग विशेष के हितों की दृष्टि से नहीं किया जाता। राजनीतिक दलों में सभी प्रकार के लोग सम्मिलित होते हैं। परिणामतः दल का संचालन कुछ ऐसे गिने-चुने लोगों के हाथों में रहता है जिनको न तो श्रमिकों के हितों का उचित ज्ञान ही होता है और न उनके हृदय में उनके प्रति आवश्यक सहानुभूति ही होती है। इसका एक ही स्वाभाविक परिणाम होता है और वह है श्रमिकों के हितों का हनन। संघवाद वर्गों (Classes) में विश्वास करता है दलों (Parties) में नहीं जिन पर कि लोकतन्त्र आधारित है।" दल समाज के विभिन्न वर्गों से लिये हुए अजातीय तत्वों का एक कृत्रिम समूह है जिन्हें एक सूत्र से बान्धने के लिये कोई स्वाभाविक बन्धन नहीं होता बल्कि विचारधारा होती है जो कि आसानी से तिरस्कृत की जा सकती है। इसके विपरीत एक वर्ग ऐतिहासिक विकास की एक स्वाभाविक उत्पत्ति है। यह उन व्यक्तियों का एक समूह है जिनके सामान्य आर्थिक हित होते हैं और जो एक ही प्रकार का जीवन व्यतीत करते हैं। इससे एक कृत्रिम राजनैतिक दल जो कि सकट काल में द्रुत-गति से उठ जाता है, कि अपेक्षा कहीं अधिकव्यय होते हैं। अतः श्रमिकों को वर्ग के आधार पर काम करना चाहिये, दल के आधार पर नहीं। संघवाद रूस की व्यवस्था को भी मान्यता नहीं देता क्योंकि वहां पर श्रमिकों का अधिनायकत्व वास्तव में एक दल का भी अधिनायकत्व है और इसीलिये वहां जनता को सचमुच की राजनैतिक स्वतंत्रता प्राप्त नहीं है।

संघवाद राष्ट्रीयता की भावनाओं का भी विरोधी है। संघवादियों का विचार है कि राष्ट्रीयता या राष्ट्र के लिये त्याग करना या उसके लिये मर मिटना आदि की भावना पूंजीपतियों अथवा राज्य द्वारा अपनी स्वार्थ सिद्धि के लिये उत्पन्न की जाती है। संसार में सभी श्रमिकों की लगभग एक ही समस्याएं हैं। वे एक ही तरह उत्पीड़न, दरिद्रता और शोषण के शिकार हैं, अतः उनमें कोई विरोध नहीं है। वे भावसे के डम कथन में पूर्णतः विश्वास करते हैं कि 'श्रमिकों की कोई मातृभूमि नहीं होती।' उनका कहना है कि राष्ट्र प्रेम की भावना एक व्यर्थ का मायाजाल है जो केवल एक ही वर्ग के हितों की अक्षुण्ण बनाता है।

संघवादी विचारधारा के सम्बन्ध में एक उल्लेखनीय और ध्यान देने योग्य बात यह है कि यद्यपि वे विश्वास करते हैं कि श्रमिकों की राजनीतिक

कार्य पर निर्भर नहीं रहना चाहिये और न ही अपनी भक्ति के लिये उसका एक साधन के रूप में प्रयोग करने की उद्देश्य आवश्यकता है तथापि उनका यह विचार है कि जब तक राज्य का अस्तित्व है तब तक अवसर देने पर उसकी सेवाओं से लाभ उठाने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिये। राष्ट्रीय मजदूर संघ (General Federation of Labour) ने समाजवादी तथा अन्य दलों में किसी प्रकार का सहयोग नक लेने से इनकार कर दिया और मिट्टिकेनिस्त समाजों द्वारा राजनैतिक आन्दोलनों एवं निर्वाचनों में भाग लेने का विरोध किया। किन्तु अपने व्यक्तिगत रूप में सब सदस्यों को मत देने तथा अपने इच्छानुसार राजनैतिक कार्य में भाग लेने की पूर्ण स्वतंत्रता दे दी। उसने यह भी स्वीकार किया कि कुछ विशेष घटस्थानों में मजदूर अपने लिये हितकारी कानून बनवाने के प्रयत्नों में शामिल हो सकते हैं और कानूनों के निर्माण के लिये कार्य कर सकते हैं, जिनसे उनकी समस्याओं को कानूनी स्वीकृति मिल जाय और उन्हें ऐसे कार्य सौंप दिये जाएं जैसे सार्वजनिक भोजनार कार्यालयों (Employment Bureaus) का संचालन तथा कारखानों सम्बन्धी कानूनों का होनेवाले घमेल के निरीक्षण का कार्य। इसके अतिरिक्त मिट्टिके-निस्त लोग इस बात में सहमत थे कि जब सरकार को मजदूरों के हित में कोई भी कार्य या सुविधा मजदूरों के ऐसे आक्रमणकारी कार्य या आन्दोलन के फलस्वरूप प्राप्त हो जिनसे डर कर सरकार को वह कार्य करना पड़े तो उसे स्वीकार कर लेना चाहिये क्योंकि उसकी शक्ति मजदूर की सीधी कार्यवाही द्वारा हुई है। उन्होंने बड़े प्रमाणों के साथ इनकाया कि ऐसे घने अवसर घाटे हैं जबकि फ्रीम्ब पानियामेन्ट ने मजदूरों के संयुक्त प्रयत्नों के दबाव से, जो मिट्टिकेनिस्तों के नेतृत्व में सार्वजनिक समस्याओं में तथा प्रदर्शन एवं हड़तालों द्वारा हुए हैं, उनके हित के लिये कानून बनाये।

अन्त में थम संघवाद (Syndicalism) को सार रूप में कुछ ही शक्तियों में प्रस्तुत करते हुए यह कहा जा सकता है कि यह एक ऐसा आन्दोलन है जो श्रमिक समाजों द्वारा चलाया जाता है और जिसका उद्देश्य एक ऐसे नवीन समाज को अग्र देना है जिसमें उत्पादन की पूँजीवादी प्रणाली को कोई स्थान नहीं होगा, श्रमिकों को यूनियनों का उत्पादन के साधनों पर अधिकार होगा और कुल उद्योगों की प्रबन्ध व्यवस्था के ही करेंगे। विवरण और उपभोग का नियमन भी उन्हीं के द्वारा किया जावेगा और वे समाज के सभी हितों के अनुकूल कार्य करेंगे। संघवाद की यह एक सकारात्मक व्याख्या कही जा सकती है। नकारात्मक दृष्टि से संघवाद राज्य का राष्ट्रीयता और राष्ट्रप्रेम का, संघवाद का, समदोष प्रणाली का, राजनैतिक दल का, मध्यम वर्ग का और यहाँ तक कि सोवियत रूस के समाजवाद का भी विरोधी है। लेकिन राज्य का विरोध करते हुये भी अवसर देने पर अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिये राज्य से लाभ उठाने की संघवाद अनुमति देता है।

संघवाद के साधन (Methods of Syndicalism)—थम संघवादी राजनैतिक व सर्वव्यापक तरीकों में विश्वास नहीं करते। उनका आधारभूत साधन वर्ग संघर्ष व सीधी कार्यवाही है। संघवादियों का विचार है कि पूँजी-

पतियों एवं शिक्षित मध्यम श्रेणी के हाथ से आर्थिक जीवन का नेतृत्व छीनने के लिये संघर्ष की आवश्यकता होगी। मजदूरों और पूँजीपतियों के हितों में मौलिक भेद व विरोध हैं। उनके हितों में समन्वय और सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न कभी सफल नहीं हो सकता। संघवादियों की अभीष्ट वास्तविक सामाजिक क्रान्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक कि स्वयं श्रमिकों में क्रान्ति न हो जाये। प्राचीन सस्थाओं के बदले जिन नवीन सस्थाओं की स्थापना की जाती है उनका विकास स्वयं श्रमिक वर्ग के अपने प्रयासों के द्वारा होना चाहिये। फेबियनवादियों के क्रमिक मन परिवर्तन (Permeation) और संशोधनवादियों के राजनैतिक साधन, श्रमिकों में आत्म-क्रान्ति नहीं ला सकते और उनसे वे गौरव तथा स्वतन्त्रता का नया पद प्राप्त नहीं कर सकते। संघवादियों का विश्वास है कि संशोधनपूर्ण और अहिंसक तरीके श्रमिक वर्ग की वर्ग-चेतना का नाश कर देते हैं और उनकी क्रान्तिकारी आत्म चेतना भी धीरे-२ पूर्णतः सो जाती है। उनका मत है कि क्रान्तिकारी उपाय मजदूरों को हमेशा जिन्दा तथा जागृत रखते हैं और कठोर से कठोर संकट की स्थिति में भी विरोधपूर्वक डटे रहना सिखलाते हैं। हिंसक क्रान्ति में साथी होने के कारण उनमें एक दूसरे के प्रति प्रेम रहता है और सारा मजदूर-समाज एक सूत्र में बन्वा रहता है।

पूँजीपतियों और राज्य के विरुद्ध अपने युद्ध में संघवादी जिन संस्थाओं का प्रयोग करते हैं, वे है सिंडीकेट अथवा मजदूर संघ और जिस साधन को वे अपनाते हैं वह है आर्थिक क्षेत्र में सीधी या प्रत्यक्ष कार्यवाही (Direct action)। केवल सिंडीकेट अर्थात् मजदूर संघ ही श्रमिक क्रान्ति के साधन बनने योग्य हैं क्योंकि वे केवल श्रमिकों के नाते ही उन्हें एक समूह में संगठित करते हैं। मजदूर संघ क्रान्ति के यन्त्रों के रूप में कार्य करते हैं और यह अपेक्षा की जाती है कि वे आगे चलकर स्वतंत्र समुदायों के प्रतिरूप का कार्य करेंगे जो कि पूँजीवादी समाज के नष्ट हो जाने के बाद उत्पन्न होगा। इस सम्बन्ध में कोकर ने लिखा है कि—

“सिंडीकेलिस्ट प्रणाली में मजदूरों की समायो ब्रिटिश या अमरीकन मजदूर सभाओं की भांति नहीं होती, जिनका उद्देश्य अपने सदस्यों के भौतिक हितों की रक्षा एवं वृद्धि करना होता है। उनका उद्देश्य काम के घटों को कम करवाने और वेतन बढ़वाने से कहीं महान् और विशद् होता है। उनका प्राथमिक उद्देश्य मजदूरों को उस स्वतंत्र एवं गौरवपूर्ण स्थिति में ले जाना है जो उसे उत्पादन के कार्य के कारण प्राप्त होनी चाहिये। सिंडीकेलिस्ट का कथन है कि मानव व्यक्तित्व की सर्वोच्च अभिव्यक्ति, उसकी रचनात्मक शक्ति का प्रमाण, उत्पादक कार्य में ही है। जहाँ उद्योगपति, जो उस सामग्री यन्त्रों तथा औजारों के स्वामी होते हैं जिनके द्वारा मजदूर काम करते हैं श्रम की अवस्थाओं का निश्चय करते हैं, तो मजदूर वास्तव में कोई रचनात्मक कार्य नहीं कर सकते। आज की ऊपर से नीचे तक समस्त सामाजिक एवं राजनीतिक व्यवस्था पराधीनता के उन बन्धनों की विशाल पैमाने की एक प्रति-रखते हैं। आज का समाज आज के कारखानों के अनुरूप ही बना होता है।

जब कारखाना स्वतंत्र होगा तो समाज भी स्वतंत्र रहेगा और मजदूरों में गौरव तथा स्वतंत्रता की भावना पुन जागृत होगी ।”

“सिंडीकेलिस्टों का विश्वास था कि उनका “स्वतंत्र समाज में स्वतंत्र कार्य” का आदर्श उन समुदायों में ही अत्यन्त स्वाभाविक रूप में पोषण प्राप्त कर सकता है जिनमें प्रत्यक्ष रूप में मानवी की मौलिक तथा रचनात्मक प्रवृत्तियाँ प्रतिबिम्बित होती हैं । अधिक स्थूल रूप में, उनका विश्वास था कि उद्योग तथा दस्तकारियों के अनुसार संगठित, सारी मजदूर समायें, स्थानीय भूखंड (Labour Exchanges) तथा उनके राष्ट्रीय संगठन मजदूरों की श्रान्ति के संचालन तथा श्रान्ति के बाद समाज के कार्यों की व्यवस्था करने के लिये समुचित साधन हैं । इसके अतिरिक्त मजदूरों को ऐसी पद्धति से काम करना चाहिये जो उनके विशिष्ट उद्देश्यों तथा अनुभवों के अनुकूल हों । वे पूँजी-पतियों के सोदा करने तथा चुनाव सम्बन्धी उपायों को काम में लाकर कोई लाभ नहीं उठा सकते क्योंकि उनमें सम्पत्ति के स्वामियों का हित ही सम्भावित होता है । उनके काम करने की नीति मजदूर “प्रत्यक्ष कार्य” की नीति होनी चाहिये, जैसे हड़ताल, सम्पत्ति विनाश (Sabotage) और (इनसे कुछ कम महत्ववाले उपाय) बहिष्कार (Boycott) और लेबल (Label) ।”¹

हड़ताल (Strike) —हड़ताल, इस तरह बहिष्कार और लेबल पर्याप्त निन्दा—इन चारों उपायों में से सपवादियों की सबसे अधिक बल हड़ताल (Strike) पर है, जिसे वे एक ऐसा अमोघ अस्त्र मानते हैं जिसके द्वारा मजदूर जब चाहें तब पूँजीवाद की कड़ खोड़ सकते हैं । अतः सपवादियों का कहना है कि अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिये एक न एक दिन मजदूरों को देशव्यापी साधारण हड़ताल (General Strike) करनी पड़ेगी और इसके लिये प्रयोग के रूप में उन्हें यदा-कदा अपने उद्योगों में हड़ताल करते रहना चाहिये । साधारण हड़ताल द्वारा वे मानते हैं कि धात्र का साधारण आर्थिक तथा औद्योगिक ढाँचा चक्रावृत्त हो जायेगा और पूँजीशक्ति सत्ता छोड़ने के लिये विवश हो जायेगी जो उनके हाथों से अपने आप मजदूरों के चरणों में गिरेगी ।

यह उल्लेखनीय है कि व्यापक तथा सामान्य या साधारण हड़ताल का विचार सपवादियों का मौलिक विचार नहीं है । साधारण हड़ताल का यह विचार सपवाद की ब्लांकी (Blanqui) नामक एक फ्रेंच सपवादी से मिला है । क्रान्तिकारी मजदूर आन्दोलन में हड़ताल का आमतौर से मुख्य स्थान रहा है । उदारवादी समाजवादियों तक ने यह माना है कि अपने लक्ष्य पर पहुँचने के लिये वे इसका प्रयोग कर सकते हैं । लेकिन किसी भी अन्य समाजवादी विचारधारा में हड़ताल का यह प्रमुख स्थान नहीं है जो उसे सपवाद में प्राप्त है । यह कहना सर्वथा उपयुक्त है कि हड़ताल सपवाद की धन्यतम विशेषता है । ‘ये’ का कहना है कि ‘सपवाद का बर्णन उसे आम हड़ताल का सिद्धान्त और प्रचार’ कह कर किया जा सकता है । सी० जी० टी० ने इस विचार का बार बार समर्थन किया था । वस्तुतः ‘सपवादी हड़ताल साधारण हड़ताल से आवश्यक रूप में अधिक भयानक और महत्वपूर्ण आयोजन है ।

यह प्राथमिक रूप में मजदूरों की प्रसुप्त सामाजिक स्थिति का प्रदर्शन है। एक साथ ही अत्यन्त उपयोगी कारखानों में काम बन्द करके वे समाज के समस्त राजनीतिक तथा आर्थिक जीवन को पगू बना सकते हैं और इस प्रकार उद्योग-पतियों को अपनी मांगे स्वीकार करवाने के लिये बाध्य कर सकते हैं। इस कारण विशिष्ट हड़तालों को, चाहे वे कितनी ही विशाल पैमाने पर क्यों न हों, अंतिम और व्यापक हड़ताल के लिये एक प्रकार की तैयारी और शिक्षण सम्भन्ना चाहिये जिसके द्वारा मजदूर समाज के स्वामी बनेंगे।”¹ हड़तालों की शिक्षण शक्ति का बड़ा सुन्दर वर्णन डाक्टर लेवाइन ने इन शब्दों में किया है—

“हड़ताल श्रमिकों की संघर्ष में उनके मौलिकों के समक्ष प्रस्तुत कर देती है। हड़ताल दामिनी की चमक की भांति गहन दमनस्थ को स्वच्छ कर देती है जो कि मालिकों तथा श्रमिकों, जो मालिकों के लिये कार्य करते हैं, के मध्य वर्तमान रहता है। इसके द्वारा मालिकों और श्रमिकों के मध्य की खाई और भी अधिक गहन हो जाती है। हड़ताल एक बड़े महत्व का क्रान्तिकारी तथ्य है।”²

“संघवादियों की सामान्य हड़ताल प्रसिद्ध सुपरिचित सहानुभूतिपूर्ण हड़ताल नहीं होती जिसमें मजदूरों के विविध समूह, जिनकी आने स्वामियों के विरुद्ध कोई विशेष शिकायत नहीं होती, असफल हड़ताल में लगे हुए मजदूरों की मांगों की ओर मालिकों का ध्यान आकर्षित करने के लिये अपना काम बन्द कर देते हैं। यह सामान्य ‘राजनीतिक हड़ताल’ से भी भिन्न है जिसका प्रयाग किसी अन्यायी राजनीतिक व्यवस्था को हटाने तथा किसी सरकार को कुछ रियायतें देने के लिये डराने के निमित्त किया जाता है।” संघवादी हड़ताल के विशिष्ट लक्षण उस मनोभाव में जिससे उसका संचालन किया जाना चाहिये और उसके उग्र क्रान्तिकारी लक्षणों में प्रकट होना है। संघवाद के महान् विचारक सोरल (Sorel) ने आम या साधारण हड़ताल की क्षमता और सुन्दरताओं को बड़ी भव्यता से समझाया है। वह उसे समाज के काया-कल्प और यूरोप की रण आत्मा के पुनरुत्थान के लिये आवश्यक समझता था। सोरल ने कहा कि श्रमिकों को ‘कल्पना’ या ‘अन्धविश्वास’ (Myth) के सहारे चलकर सार्वभौम हड़ताल करनी चाहिये क्योंकि प्रत्येक आन्दोलन के सफलता-पूर्वक चलाये जाने के लिये अन्धविश्वास का होना परम आवश्यक है।

संघवादी हड़ताल के बारे में जी० डी० एच० कोल ने लिखा है कि “प्रत्येक हड़ताल चाहे वह छोटी हो या बड़ी आम हड़ताल (General Strike) ही है। सभी हड़तालों के पीछे एक ही विचार होता है। चाहे हड़ताल किसी दुकान, कार्यालय अथवा कारखाने में हो या वह स्थानीय शासन सस्था के विरुद्ध हो या फिर हड़ताल प्रादेशिक हो या प्रान्तीय हो या चाहे राष्ट्रीय आम हड़ताल हो, चाहे अन्तर्राष्ट्रीय हड़ताल ही क्यों न हो प्रत्येक हड़ताल के पीछे सामाजिक हड़ताल की भावना होती है जिसमें हड़तालियों के हृदय में पूंजीवादी समाज-व्यवस्था को उखाड़ फेंकने की

1. कोकर—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ २४६

2. Quoted by Laidler : Social and Economic Systems, P. 295

संगत होती है।" सम्भव है कि भाम हड़ताल देश भर के सब धमिकों को न हो। सघवादियों का भाम हड़ताल तो यह भाव है कि पर्याप्त बड़ी संख्या में ऐसे धमिकों द्वारा हड़ताल, जो मिल उद्योगों में नियोजित हों, जिससे देश का आर्थिक जीवन प्रभावित हो और इस भांति पूँजीवादी प्रणाली का घट न हो जाय। प्रत्येक देश में आधुनिक उद्योग जीव इस प्रकार अन्तर्निभर (Interdependent) हैं कि मजदूरों को एक साधारण सख्या हो सारे मीठा गिव दाव को पैद बँटा सकता है। उदाहरणार्थ यदि रेलगाड़ी का इंजन, या दरगाहों के कुंभों, सोला और स्पात के कारखानों में विफलानेवाले और शीशे के कारखानों में काम करनेवाले अमिक हड़ताल कर दें तो समाज का सारा जीवन प्रस्त व्यस्त हो सकता है। सघवादी चाहते हैं कि साधारण हड़ताल उस समय की जाय जब कि मजदूरों में इतनी कम चेतना आ जाय और वे उसके लिये पूरी तरह तैयार हों। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि बुनियादी और महत्वपूर्ण उद्योगों में लगे हुये मजदूरों को पर्याप्त संख्या में एकदम साथ-साथ हड़ताल के लिये तैयार करना कठिन है। सरकार और पूँजीपति हड़ताल को तोड़ने के प्रयत्नों में कोई कसर नहीं छोड़ सकते। ओवन (Owen) की 'Grand Consolidated Union' की मांगों, प्रेस तथा सरकार ने मिल कर प्रतिष्ठा उठा दी थी। १९१० में फ्रांस में ब्रिच ने रेलवालों की हड़ताल भंग की थी और १९२६ में लंदन में भाम हड़ताल का दुःख भुगतना पड़ा। परंतु यहाँ पर उद्देश्य भाम हड़ताल के माग में आनेवाली कठिनाइयों का घणन करना नहीं है अपितु उसका भंग बतसाना है। सघवाद एक आन्दोलन है एक कार्य सिद्धान्त है यह विचार दान नहीं है। यह प्रथम स्थान अनुभूति को देता है। ग्रे (Gray) के शब्दों में—

‘सघवादियों की दृष्टि में, जो कि बेकन के इस कथन को भूलते हैं, कि वीरता प्रज्ञा का शिशु है, कम उद्दण्डता तथा आरक्ष्य—ये सफलता की श्रिया हैं, वे बिना काटे तराशे हुये दीपक तथा बिना तैयारी किये हुए सिंह को सम्मान का स्थान देते हैं।’ पुनः ग्रे के ही शब्दों में, ‘हड़तालें शिक्षाप्रद, अनुशासनप्रद तथा प्रतीकात्मक होती हैं। छोटी से छोटी हड़ताल यदि बार बार की जाय तो धमिकों में समाजवादी भावना को प्रबल करने, उनमें वीरता, त्याग व एकता की भावना को भरने तथा आन्ति की आशा को धिर स्थायी बनाये रखने में वह असफल नहीं हो सकती।’

ध्वंस या तोड़-फोड़ (Sabotage)—सघवादियों का यह विचार है कि जब तक साम्यीय हड़ताल द्वारा पूँजीवाद तथा राज्य का विनाश नहीं हो जावे तब तक धमिकों को निरंतर पूँजीपतियों के विरुद्ध काम करते रहना चाहिये और इसके लिये ध्वंस या तोड़ फोड़ की नीति उपयुक्त होगी। इसका अर्थ है कि मजदूर जानबूझ कर उत्पादन को क्षति पहुँचावे हैं ताकि मालिकों को हानि पहुँचे और वे परेशान हों। लापरवाही सुस्ती और कामचोरी द्वारा भी मालिकों को नुकसान पहुँचाया जा सकता है तथा उनकी सम्पत्ति और उद्योग का विध्वंस किया जा सकता है। तोड़फोड़ नीति का रूप ‘Cacany’ भी है। यह स्कॉच शब्द है जिसका अर्थ है कि यदि कम वेतन मिले तो जानबूझ कर काम में आलस्य किया जाय जिससे उत्पन्न कम हो। वस्तुओं

में ध्वन्स का वही उद्देश्य है जो सैनिक युद्ध में छापा मारने (Gourilla Warfare) का होता है अर्थात् मालिकों को निरन्तर परेशान व उनकी हानि ही करते रहना। कोकर ने लिखा है कि—

“सेवोटज का अर्थ है उद्योगपति की सम्पत्ति या व्यवसाय का आलस्य-पूर्ण कार्यों, प्रमाद, तथा विनाशकारी कृत्यों द्वारा विनाश, जो उस समय किया जाता है जबकि मजदूर कारखाने में काम कर रहा हो अथवा हड़ताल हो रही हो। यह ढंग अहिंसात्मक रूप भी धारण कर सकता है जहां अधिक समय तक धीरे-धीरे काम करना, कम वेतन पर खराब काम करना, उद्योग-पति के आदेशों का ऐसी बारीकी से पालन करना जिससे उत्पादन की लागत में वृद्धि हो अथवा ग्राहकों से सच्ची बात कह देना जिससे माल की बिक्री को हानि पहुँचे अथवा वह हिंसात्मक रूप भी ग्रहण कर सकती है जैसे सामग्री को नष्ट कर देना, मशीनों और औजारों को तोड़फोड़ देना। राष्ट्रीय मजदूर संघ (General Federation of Labour) ने १८९७ में सर्व सम्पत्ति से सम्पत्ति विनाश और बहिष्कार की नीति को स्वीकार किया, विशेष रूप से ऐसे समय जबकि वह हड़ताल को सफल बनाने में सहायक हों और बाद के प्रस्तावों ने इस निर्णय की पुष्टि की।”

तोड़फोड़ अथवा ध्वन्स को समझाते हुए एक ‘Bourse of Du Travail’ ने एक बार अपने सदस्यों से कहा था, ‘यदि हम मिल्त्री हैं तो हम बड़ी सरलता से तनिक सी मिट्टी और रेत से अपनी मशीन को ठप्प कर सकते हैं और ऐसा करके अपने मालिक को समय तथा मूल्य के खर्च के रूप में हानि पहुँचा सकते हैं। यदि हम फर्नीचर निर्माता हैं तो हमारे लिये इससे अधिक सरल कार्य और कुछ नहीं हो सकता कि फर्नीचर को इस प्रकार खराब कर दें कि तुम्हारा मालिक पहले तो उसे देख भी न सके। एक दर्जी को एक सूट अथवा किसी कपड़े की बिगाड़ने के लिये अधिक सोच-विचार की आवश्यकता नहीं है।’

संघवाद के प्रमुखतम विचारक सोरल ने तोड़फोड़ अथवा ध्वन्स का विरोध किया है और कहा है कि चूंकि श्रमिक ही इस सम्पत्ति के उत्तराधिकारी होंगे, अतः इस सम्पत्ति को हानि पहुँचाना श्रमिकों के लिये ही हानिकारक होगा। इसके अतिरिक्त श्रमिकों के चरित्र पर भी इसका बुरा प्रभाव पड़ेगा।

लेबिल तथा बहिष्कार (Label & Boycott) का महत्व हड़ताल और तोड़फोड़ से कहीं कम है। इनका प्रयोग केवल संघवाद ही नहीं करता बल्कि सगठित श्रम ने सम्पूर्ण विश्व में ही इनका प्रयोग किया है। लेबिल इस बात को इंगित करता है कि वस्तु एक ऐसे कारखाने में बनाई गई है जिसमें कि श्रमसंघ से काम लिया जाता है। इस माघन के प्रयोग के विषय में संघवादियों का कहना है कि जनता से यह अमील की जाय और उन्हें इस बात के लिये तैयार किया जाय कि वे केवल वही सामान खरीदें जो श्रमिकों द्वारा संचालित अथवा नियंत्रित कारखानों में बना है तथा जिस पर तत्सम्बन्धी छाप अर्थात् लेबिल लगा है। इससे पूँजीपतियों को हानि पहुँचेगी और श्रमिकों का कल्याण होगा। बहिष्कार शब्द से सभी भली

मांति परिचित हैं। ब्रिटिश शासन के विरुद्ध हमारा राष्ट्रीय सघर्ष था यह एक महान यत्न रहा है। बहिष्कार का उद्देश्य वस्तुओं का त्याग कर भयवा उन्हें न खरीद कर मिल मांतिको को नुकसान पहुंचाना है। किन्तु गांधीवादी बहिष्कार नीति तथा सघर्षादी बहिष्कार नीति में थोड़ा सा भ्रंतर है। गांधीजी के बहिष्कार की नीति विदेश माल के विरुद्ध थी और यह सघर्षादियों के विरुद्ध अहिंसात्मक रूप में थी।

सघर्षादियों के सिद्धान्तों पर चर्चा समाप्त करने के बाद इस प्रश्न पर विचार कर लेना जो प्रासंगिक दृष्टि से उपयुक्त होगा कि सघर्षादी साधन हिंसात्मक है या अहिंसात्मक? साधारणतया इस हिंसात्मक माना जाता है। अपने ग्रन्थ 'Reflection on Violence' के अध्याय ४ में सघर्षाद के महान् विचारक सोरल ने लिखा है—

"जिस समय भी हम अमजीवी हिंसा के योग्य विचारों की निश्चित धारणा बनाने का प्रयत्न करते हैं तो हमें साधारण होकर घाम हठताल के विचार पर लौटकर जाना पड़ता है। क्रांतिकारी सघर्षादी समाजवादी कायवाही के उसी ढंग से तर्क करते हैं जिस ढंग से कि सैनिक लेखक युद्ध के विषय में करते हैं। वे सम्पूर्ण समाजवाद को हठताल तक ही सीमित रखते हैं और प्रत्येक घटना-चक्र को इस दृष्टिकोण से देखते हैं कि उसका अन्त इसी सफट में होगा। वे प्रत्येक हठताल में महान् उद्यम पुष्पल के एक सक्षिप्त चित्र, एक निवर्ण तथा एक सैरारी के दृष्टान्त करते हैं।

वस्तुतः, क्रांति, युद्ध, हठताल आदि जैसे शब्दों से और भाषा से यही लगता है कि सघर्षादियों ने अहिंसा पालन पर कभी बल नहीं दिया है। यद्यपि देखा जाय तो औद्योगिक क्षेत्र में प्रत्यक्ष कायवाही को हिंसा मानना गल्त है क्योंकि औद्योगिक हठताएँ पूर्णतः शान्तिपूर्ण ढंग से बनायी जा सकती हैं और इसका परिणाम हम अपने स्वातंत्र्य आन्दोलन में देख चुके हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि महात्मा गांधी ने महमदावाद के मिल मजदूरों की मिल मांतिको के विरुद्ध हठताल का संचालन पूर्णतः अहिंसात्मक रूप से किया था। लेकिन यह दुर्भाग्यसूचक है कि सघर्षादी हठताल को अहिंसात्मक रखने के अपने इरादों का अन्त पड़ता नहीं है। अतः सघर्षादी हठताल पर हिंसा प्रयोग के बिना सघर्षादी हठताल को अहिंसात्मक रखना असंभव है। अपनी मूल प्रकृति अहिंसात्मक है।

Picture
1-पूँजीवादी
2-आत्मसंतु-
त्व के तथा

राजनीति के कार्य के निवेद्यो में—और अपना स्वातंत्र्य (institutions) में—सीधी कायवाहियों की निश्चित कला में—उसका सम्बन्ध समझने करने के वर्तमान साधनों का अन्त करने के तरीकों से या अपने विनाशात्मक कार्य की सफलता के बाद सामाजिक मामलों की व्यवस्था करने के उपायों से नहीं। यद्यपि उसने मुख्यतः जाति की नीति निर्धारित की, प्रशासन की नहीं। अहिं-

कांश सिण्डिकेलिस्ट यह मानते थे कि समाज के भावी संगठन की योजना बनाना आवश्यक या सम्भव नहीं है। अभी के लिए तो मजदूरों को अपनी रक्षा तथा आक्रमण सम्बन्धी कार्यों के लिए प्रेरणा तथा निर्देशन प्रदान करना ही पर्याप्त है। अधिक दार्शनिक विचारक—सोरेल तथा वर्थ का कथन था कि भावी व्यवस्था का सविस्तार चित्र उपस्थित करने से उस कल्पना और अन्तर्ज्ञान का अन्त हो जायगा जो सिण्डिकेलिज्म की शक्ति का आदि-स्त्रोत है।^१ चीजों को अन्धकार में रखने से उनमें एक आकर्षण होता है और इसलिए मजदूरों का आकर्षण तथा जम्माह बनाये रखने के लिए इस व्यवस्था को अन्धकार में रखना ही अधिक लाभदायक है।

केवल एक ही ऐसी पुस्तक है जिसमें भावी संघवादी समाज का चित्रण किया गया है। वह दो भूतपूर्व अराजकतावादियों—पातोद (Patuod) तथा पूगे (Pouget) द्वारा लिखी गई थीं और उसका नाम है—'How We Shall Bring About the Revolution' अर्थात् "हम क्रांति किस प्रकार करेंगे?" इस कल्पना प्रधान मविष्यवाणी के अनुसार संघवादी क्रांति के उपरान्त संघवाद का स्थाई और रचनात्मक कार्य आरम्भ होगा। इस महान् कार्य को श्रमिक-संगठन (Syndicates) ही पूर्ण कर सकेंगे। प्रवन्ध के साधारण कृत्य औद्योगिक संघों के हाथों में रहेंगे, उन्हीं के अधिकार में कारखानों के भवन, मशीनें और अन्य सामग्री रहेंगी, और ये ही संघ उत्पादन के ऊपर निर्देशन-कार्य भी करेंगे। इस प्रकार उद्योगों के प्रवन्ध के लिए स्थानीय मजदूर संघ होंगे। नये समाज की सबसे छोटी इकाई (Cell) सिण्डिकेट होंगे। कोई भी सिण्डिकेट अर्थात् श्रमिक संघ किसी भी सामूहिक सम्पत्ति का अनन्य स्वामी (Exclusive Owner) नहीं होगा। वास्तव में यह समाज सम्बन्ध वृत्त और केन्द्रीय संघ (C. G. T.) द्वारा रहेगा। सिण्डिकेटों के ऊपर नगर का मजदूर संघ (City Trade Union Council—Brouse du Travail) होगा, जो स्थानीय हितों एवं देश के बीच सम्बन्ध स्थापित करेगा। यह अपने क्षेत्र के आर्थिक जीवन से सम्बन्धित सभी प्रकार के आवश्यक आंकड़े एकत्रित करेगा, स्वयं को स्थानीय क्षेत्रों की आवश्यकताओं और साधनों से सूचित रखेगा, उत्पन्न की हुई वस्तुओं का वितरण करेगा, विभिन्न स्थानीय क्षेत्रों के बीच उत्पन्न की हुई वस्तुओं के विनिमय तथा बाहर से कच्चे माल के मगाने का प्रवन्ध करेगा। इस प्रकार केन्द्रीय राजनीतिक पद्धति का नाश होगा और उद्योगों में केन्द्रीयकरण की ओर प्रवृत्तियों के दोष दूर होंगे।^२ इसके अतिरिक्त डाकघरों, रेलों, राज-मार्गों आदि जैसी राष्ट्रीय सेवाओं का कार्य श्रमिकों के राष्ट्रीय या केन्द्रीय संघों को सौंपा जायगा।

1. कोकर—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ २५५-५६
2. "It will destroy the centralised political system of the present state and will counter-balance the centralising tendencies of industries."

—Laidler : Social Economic Movements, P. 298

स्पानीय संस्थाओं की प्रावधिक सूचना (Technical Information) और प्रशिक्षण परामर्श देने के लिए अन्य राष्ट्रीय या केन्द्रीय संघ होंगे। अन्ततः, एक ऐसी राष्ट्रीय या केन्द्रीय संस्था होगी (जिसका स्वरूप विद्यमान 'CGT' के समान होगा) जिसे सर्वमान्य व्यवहार के कार्यों का नियंत्रण करने का भार सौंपा जाएगा, जैसे घेतनों का निश्चय, कार्य के घंटों की संख्या, बर्बाद, सूझों और बीमारियों की देखभाल आदि।

पुर्वोक्त पुस्तक के लेखकों ने श्रमसंघवादी समाज के सदस्यों के मानव विरोधी और समाज विरोधी कार्यों के विरुद्ध कतिपय अनुशासनीय दण्डों की आवश्यकता की स्वीकार किया है। किन्तु ये दण्ड राज्य की प्रतिरोधक अधिकार शक्ति की तुलना में मर्यादा मिश्र रूप के होंगे। "मुताफाबोरों का बहिष्कार किया जाएगा और घानसो व्यक्तियों अथवा समाज की नई व्यवस्था का विरोध करनेवालों को निर्वासित कर दिया जाएगा। घरने किसी सदस्य के 'मानव विरोधी कार्यों' के सम्बन्ध में प्रत्येक स्पानीय संघ का अपना नियंत्रण देने का अधिकार होगा। वह 'नैतिक दंड' की धागा दे सकेगा। वह बहिष्कार के रूप में हो सकेगी। कुछ विशेष मामलों में अपराधी मजदूर मधो की सामान्य सभा (General Meeting) में पेश किये जा सकेंगे, जिनमें निर्वासन का दण्ड दिया जा सकता है। किन्तु अभियुक्त को राष्ट्रीय मजदूर संघ के समक्ष और अन्त में जनरल ट्रेड यूनियन कार्यस की केन्द्रीय समिति के समक्ष अपनी करने का अधिकार होगा। कुछ घोर अपराधों का नियंत्रण प्रत्यक्ष-साक्षियों द्वारा दिये गये सांकातिक ग्याम द्वारा किया जायेगा। बन्धीगृह तथा ग्यायालय तोड़ दिये जायेंगे क्योंकि अपराध इस कारण बहुत कम हो जायेंगे कि दरिद्रता अमानता तथा पूजीवाद के दुष्कर्मों से उत्पन्न समाज विरोधी कार्यों के लिए कोई अवसर नहीं मिलेगा। सामाजिक आतावरण के अँधेरे बन जाने से ऐसे अपराध भी बहुत कम हों जायेंगे जो प्रायः मनोवैज्ञानिक दोषों तथा मानसिक रोगों के कारण होते हैं।"¹

श्रम संघवादी लेखक किसी प्रकार के विदेशी आक्रमण के विरुद्ध समुचित प्रतिरक्षा की आवश्यकता को भी स्वीकार करते हैं। उन्होंने स्पष्ट किया है कि श्रमसंघवादी नीति 'टॉल्स्टाय द्वारा प्रचारित पद-त्याग और प्रतिरोध-हीनता'² की नहीं है किन्तु प्रतिरक्षा प्रबंध आधुनिक राज्यों के वर्तमान प्रबन्धों से भिन्न मिश्र होंगे। न तो कोई अंतर्गत सेना होगी और न ही आक्रमणकारी सशस्त्र सेन्य दल और न बहुत बड़े परिमाण में गोला-बारूद या बालूद आदि। श्रमसंघवादी समाज के विविध सिण्डिकेटों के पास अपनी स्वयं सेनाएं रहेंगी, जो जहां आवश्यकतानुसार स्थानीय क्षेत्र में शांति एवं व्यवस्था कायम करने का कार्य करेंगी वहां साथ ही जब कभी जरूरत पड़े तो अधिक व्यापक क्षेत्र में भी उनका प्रयोग किया जा सकेगा। अपने कार्य को स्वतंत्र बना लेने के पश्चात् जनता में अपनी साम्यवादी बुद्धि होगी कि वे अपनी विविध स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए स्वयं शस्त्र धारण

1. कोकर—आधुनिक राजनैतिक चिन्तन, पृष्ठ २५६-५७

2. Joad : Introduction to Modern Political Theory, P 69

करें। संघवादी भावी समाज के चित्र को सारांश में प्रस्तुत करते हुए गैटल (Gettel) ने लिखा है कि, "प्रस्तावित सामाजिक व्यवस्था की ये विशेषतायें होंगी—अत्यधिक विकेन्द्रीयकरण और अति सीमित नियंत्रण, अलग-अलग व्यवसायों के साथ शक्तियों के प्रयत्नकरण में आधुनिक बहुलवादी प्रवृत्ति और नियंत्रण की ढिलाई में यह अराजकवादी व्यक्तिवाद के आन्दोलन का प्रतीक है, आर्थिक इकाइयों को संगठन का आधार मानने में यह गिल्ड समाजवादी तथा सोवियत पद्धतियों से मिलता है, और इसका आदर्श एक प्रकार से आर्थिक संघवाद व मजदूरों का नियन्त्रण तथा पूंजीवादी शासन के स्थान पर सर्वहारा वर्ग का शासन (अथवा स्वशासन) है।"¹ श्रमसंघवादी समाज के इस वर्णन के प्रसंग में यह नहीं भूलना चाहिये कि अधिकांश संघवादी लेखक समाज के भावी संगठन का चित्रण करना व्यर्थ और असामयिक मानते हैं। कुछ लेखकों ने स्थानीय मजदूर-समासंघों, रोजगार कार्यालयों और राष्ट्रीय मजदूर संघ के बीच विविध प्रकार के कार्यों का वितरण किया है। यह कार्य विभाजन उसी प्रकार का है जिसका उल्लेख गातोद तथा पूगे ने किया है। अन्तर केवल इतना ही है कि उन्होंने सार्वजनिक स्वास्थ्य तथा अन्य उपयोगी सेवाओं के सम्बन्ध में मजदूर संघों का कार्य अधिक स्पष्टता से रखा है। बाहरी आक्रमणों, अपराधों तथा विद्रोह के दमन के सम्बन्ध में साधारणतया कुछ भी नहीं कहा गया है।²

संघवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन (Critical Estimate of Syndicalism)—संघवाद का उपर्युक्त सिद्धान्त फ्रान्स की औद्योगिक क्रान्ति से प्रभावित होने के कारण इतना अधिक क्रान्तिकारी और उग्र है कि वह व्यावहारिक न हो सका और इसी कारण फ्रान्स में पैदा होने के कुछ समय बाद ही इसकी मृत्यु हो गई। लेखकगण इस पर आवश्यकता से अधिक सिद्धान्तवादी (Doctrinaire), चरमतावादी (Extremist) तथा अति तर्कपूर्ण (Too logical) होने का आरोप लगाते हैं। उनका कहना है कि इन गंभीर दुर्बलताओं के कारण ही संघवाद एक लोकप्रिय विचारधारा नहीं बन सका है।

आलोचकों के मतानुसार संघवाद एक बहुत ही संकुचित दर्शन है जो केवल उत्पादक के हित और स्वार्थ की चिन्ता तो करते हैं, लेकिन समान रूप से महत्वपूर्ण उपभोक्ताओं को भूल जाते हैं। इस तरह यह अन्यायपूर्ण और पक्षपातपूर्ण है। आखिर उपभोक्ता लोग भी समाज में उतने ही महत्वपूर्ण अंग हैं जितने कि उत्पादक लोग, अतः उनके हितों की रक्षा होना भी समान रूप से आवश्यक है।

संघवाद का यह निश्चित मत है कि हिंसक और आकस्मिक क्रान्ति के बिना धन, जन तथा सम्पत्ति का एक भारी हानि नहीं हो सकती। किन्तु यह एक प्रतिविनाशकारी धारणा है और साथ ही खुद के पैरों में कुल्हाड़ी मारने वाली कहावत को चरितार्थ करती है। यदि मजदूरों की विजय हा भी गई तो भी ऐसी स्थिति में उनको यह विजय बहुत मंहगी पड़ेगी। फिर

1. R. G. Gettel : Political Science (1950) P. 410

2 कोकर—वही पृष्ठ २५७

समाज की वर्तमान परिस्थितियों को देखते हुये यह कोई कठिन और असम्भव बात नहीं है कि श्रमिक वैधानिक उपायों द्वारा भी सत्ता प्राप्त नहीं कर सकें। हिंसा द्वारा पाये जानेवाले इन्हीं उद्देश्यों को वे वैधानिक आन्दोलन द्वारा भी पा सकते हैं। अतः "एक सामारण चुनाव" के कमी भी अधिक दूर न रहने पर आम हड़ताल की सोचना एकदम अनावश्यक है (A general Strike is unnecessary because a General Election is never far off).

इसके प्रतिरिक्त यह आवश्यक नहीं है कि हड़ताल निश्चित रूप से सफल ही हो। यह माना कि हड़ताल द्वारा श्रमिक पूँजीवादी व्यवस्था को भकभोर सकते हैं, लेकिन यह भी हो सकता है कि उनमें आपस में ही फूट पड़ जाय या हड़ताल के समय अपनी आर्थिक स्थिति बिगड़ जाने पर उन्हें स्वयं को हड़ताल तोड़ने के लिये बाध्य होना पड़े। इतिहास में ऐसे प्रमाण उपलब्ध हैं। साथ ही राज्य के पास सेना और पुलिस जैसी शक्तियाँ हैं जो किसी भी बड़े से बड़े आन्दोलन को कुचल सकती हैं। स्पष्ट है कि सघवादियों द्वारा यह माना जाना कि सामारण या आम हड़ताल द्वारा उनकी जीत निश्चित है ज़रूरत से ज्यादा आशावादी बनाना है। सघवादी यह भी भूल जाते हैं कि असफल हड़ताल मजदूरों को पतन की ओर ले जा सकती है। अपनी हार के बाद मजदूर वर्ग में इनकी भीषण निराशा भा जायेगी कि वे हमेशा के लिये अपनी हार मान लेंगे और पूँजीपतियों के सामने आत्मसमर्पण कर देंगे। दूसरी ओर विजयी पूँजीवादी वर्ग उनकी घृष्टता से कुभला उठेगा और उनसे कठोरतापूर्वक बदला लते हुये उनकी हानत की ओर भी अधिक दमनीय बना देगा।

सघवाद की एक अन्य गम्भीर दुर्बलता यह है कि वह अपने समाज का कोई स्पष्ट विप्रेण नहीं करता। सैद्धान्तिक दृष्टि से कोई भी विचारधारा तब तक पूर्ण और सफल विचारधारा नहीं कही जा सकती जब तक कि उसके उद्देश्य स्पष्ट न हों। श्रमिकों की भावनाओं से खिलवाड़ करके उन्हें एक उद्देश्यहीन पथ पर ले जाना उचित नहीं कहा जा सकता। भाविर किसी भी स्वतन्त्र पक्ष को पट्टे बने के लिये एक काल्पनिक विप्रेण का होना ज़रूरी है क्योंकि ऐसा विप्रेण ही श्रमिकों में उत्साह और प्रेरणा का मन फूँक सकना है, अन्यथा वे अन्धकार में भटकते हुये राहों खोजेंगे और अपने घु घने स्वप्न का मार्ग भी भूल जायेंगे। हड़ताल के प्रतिरिक्त सघवादियों के पूँजीवाद की समाप्त करने के लिये जो अन्य उपाय हैं वे राष्ट्र के लिये घातक हैं। ठीक तरह से काम न करने से अथवा धीरे-२ काम करने से अथवा मशीन तोड़-फोड़ देने से देश का उत्पादन प्रभावित होगा, राष्ट्र की आर्थिक हानि होगी और पूँजीपतियों से ज्यादा उन श्रमिकों का ही अहित होगा जिन्हें वस्तुओं के मूल्य बढ़ जाने पर अपने द्वारा निमित्त वस्तुओं के ही अधिक दाम चुकाने पड़ेंगे। सघवाद का उद्देश्य समाज की छोटे-२ वर्गों में सघठित कर उत्पादक वर्ग की शासन सत्ता दिलाना है। यह कार्य केवल राज्य की सहायता से ही सरलतापूर्वक सम्पन्न किया जा सकता है। लेकिन सघवाद तो राज्य का विरोधी है और अपने दर्शन में राज्य की कोई स्थान नहीं देता। यह कहना अनावश्यक है कि राज्य के समर्थ में एक शासन और सुव्यवस्थित समाज की कल्पना नहीं की जा सकती। समाज में, राज्य के प्रभाव में, जब कदम कदम पर वर्गों में

पारस्परिक संघर्ष होगा तो उसका स्वाभाविक परिणाम अराजकता (Anarchy) हो जायेगा ।

सार रूप में यह कहा जा सकता है कि संघवाद के गम्भीर दोषों के मुख्य स्रोत ये हैं कि यह राज्य, जनतंत्र और संसदीय प्रणाली का अतिशय विरोध करता है, उपभोक्ता के दृष्टिकोण के महत्व को न पहचानने की भूल करता है और इसका स्वरूप बुद्धि विरोधी है । संघवाद इतना राज्य विरुद्धी, इतना जनतंत्र विरोधी और इतना बुद्धि विरोधी बन जाने के कारण ही सर्व साधारण को कमी प्रभावित न कर सका और यह एक विचारधारा के रूप में अलोकप्रिय सिद्ध हुआ । लन्दन स्कूल आफ इकनोमिक्स के प्रोफेसर रोवेंसन की धारणा है कि संघवाद का शीघ्र ही अन्त इसलिये हुआ क्योंकि उसका "दार्शनिक आधार अरक्षित था, उसके प्रतिपादकों का बौद्धिक स्तर साधारण था और उसका कोई रचनात्मक कार्यक्रम नहीं था ।" संघवाद ने सर्वहारावाद (Totalitarianism) के रूप में मानवता को एक कटुयाती दी है ।

रैन्जे मैकडोनेल्ड ने यह सही कहा है कि, "समाज परिवर्तन की एक प्रक्रिया है तथा श्रमिक जो अपेक्षाकृत बड़े न्याय के लिये परिश्रम करते हैं, वे अपनी मूलों के द्वारा प्रगति में बाधा प्रस्तुत करते हैं । चाहिए तो यह कि वे अपनी मुक्ति के लिए सामाजिक प्रवृत्तियों को दृढ़ करें । समाज की रचनात्मक शक्ति तोड़फोड़ से न तो प्रकट हो सकती है और न ही दृढ़ । इसी प्रकार दंगों, औद्योगिक पुंजी के नाश तथा श्रमसंघवादी कार्यक्रम के किसी अन्य छोटे हिंसापूर्ण कार्य से भी हानि होती है लाभ नहीं ।"

यद्यपि संघवाद दोषों का पिटारा है किन्तु यह गुणों से सर्वथा रहित नहीं है । इसके गुणों का वर्णन वर्टेण्ड रसल ने बड़ी सुन्दरता से निम्नलिखित शब्दों में किया है—

"संघवाद का व्यावहारिकता के विषय में कुछ भी विचार क्यों न हो, किन्तु इसमें कोई सशय नहीं कि इसने श्रमिक आन्दोलन को पुनः जीवित करने और उसे उन सिद्धान्तों की याद दिलाने के लिए बहुत कुछ किया जिनके भुलाये जाने का खतरा था । संघवाद मनुष्य को उपभोक्ता के रूप में नहीं, बल्कि उत्पादक के रूप में देखता है । संघवादियों की दिलचस्पी भौतिक सुखों की उपलब्धि करने के बजाय कार्य में स्वतन्त्रता प्राप्त करने में अविक है । उसने उस स्वतन्त्रता की खोज को पुनः जीवित किया है जो संसदीय समाजवाद के शासन में घूमिल पड़ती जा रही थी । वह मनुष्य को यह स्मरण कराता है कि हमारे समाज को जिस चीज की आवश्यकता है वह जहां तहां सुधार करना नहीं है और न ही उस प्रकार का तालमेल स्थापित करना है जिसके लिये वर्तमान शक्ति प्रभु एकदम तैयार हो सकते हैं, बल्कि एक ग्रामूलचूल पुनः निर्माण है, दमन के समस्त कारणों को हटाना है, मानव की रचना-शक्ति को स्वतंत्र करना है और उत्पादन को एवम् आर्थिक सम्बन्धों को विनियमित करने का एक पूर्ण रूपेण नवीन उपाय सोचना है । यह गुण इतना महान् है कि इसके सामने समस्त छोटे-मोटे दोष नगण्य हो जाते हैं और यह गुण संघवाद में हमेशा रहेगा, यदि यह मान भी लिया जाये कि एक निश्चित आन्दोलन के रूप में वह युद्ध के साथ ही साय समाप्त हो गया ।"

लेटलर का मत है कि २०वीं शताब्दी के प्रारम्भ में होनेवाले सघ-वादी आन्दोलन का समाजवादी विचारधारा पर महान् स्फूर्तिदायक प्रभाव पड़ा तथा दूसरी ओर ससदीय पद्धति की दुर्बलताओं के सम्बन्ध में इसके द्वारा पर्याप्त ध्यान आकर्षित किया गया। साथ ही इसने अनियंत्रित 'राज्य समाज-वाद' के अनोचित्य पर भी प्रकाश डाला। इसके प्रतिरिक्त ट्रेड यूनियन आंदोलन की सम्भावनाओं, व्यापारिक कलहों में श्रमिकों के हाथों में अनेक साधनों की उपलब्धि तथा एक नई सामाजिक व्यवस्था के नियन्त्रण में उत्पादकों के महत्व के सम्बन्ध में इस आन्दोलन ने काफी ध्यान आकर्षित किया। दूसरी ओर इससे एक नई समाजवादी विचारधारा के विकास की स्फूर्ति प्राप्त हुई जिसे धेरु समाजवाद का नाम दिया जाता है। इसे पुगने समाजवाद तथा श्रम सघवाद के मध्य मार्ग प्रथवा समझौते के रूप में ग्रहण किया गया तथा इसके बिन्दु प्रारम्भिक बोल्सेविक आन्दोलन में देखे जा सकते हैं। इसमें सैनिक अल्पमत में महत्व पर बल दिया जाता है तथा प्रधानत्व के लिये इसने धेरु की भावना है। यह सामाजिक परिवर्तनों के साधनों में विश्वास रखता है तथा यह संविधानों के द्वारा श्रमिकों के नियन्त्रण पर बल देता है।

सघवाद और साम्यवाद तथा अराजकतावाद (*Syndicalism Vs. Communism and Anarchism*)—प्रसंगवश सधेर में यह देवना रोषक होगा कि सघवाद साम्यवाद और अराजकतावाद से कहा तक मिलता है और इसके कहा तक भिन्न है। इन समानताओं और विभिन्नताओं की रूपरेखा मात्र लीचते हुए यह कहा जा सकता है कि सघवाद और साम्यवाद दोनों ही दशान् मानसवाद से प्रेरित हैं, क्रान्तिकारी उपायों का समर्थन करते हैं, पूँजीवादी व्यवस्था के विरुद्ध हैं, पूँजी का एक प्रकार की चोरी मानते हैं, प्रति-रिक्त मूल्य के सिद्धान्त में विश्वास रखते हैं, प्रजातन्त्रीय शासन प्रणाली को दोषी मानते हैं, राज्य की पूँजीवादी ओर वर्ग व्यवस्था का प्रतीक मानते हैं तथा अन्तिम रूप में राज्य तक का पूर्ण विनाश और अन्त चाहते हैं और प्रति-योगिता के स्थान पर सहयोग की आवश्यकता पर बल देते हैं। अन्तर का दृष्टि से सघवाद केवल उत्पादक वर्ग की सत्ता को ही स्वीकार करता है जबकि मार्क्स के अनुसार "Proletariat" शब्द एक बड़ा व्यापक शब्द है, सघवाद एक अव्यवस्थित धौलोगिक क्रान्ति है जबकि मार्क्सवाद एक राजनैतिक आश-सन है, सघवाद साधारण हड़ताल द्वारा राज्य को एवम समाप्त करना चाहता है जबकि साम्यवाद यानी मार्क्सवाद के अनुसार राज्य धीरे-धीरे सुप्त होगा। सघवाद मार्क्स ने आर्थिक और राजनैतिक भाग्यवाद की भी नहीं मानता और सघवाद में जहाँ अन्त प्रेरणा जैसे रहस्यात्मक तत्वों का समावेश है वहाँ साम्यवाद ऐसे तत्वों के बिल्कुल विरुद्ध है।

सघवाद और अराजकतावाद दोनों ही राज्य के तत्कालीन उन्मूलन में विश्वास करते हैं, वैधानिक और शसदात्मक उपायों का निषेध करते हैं, हिंसात्मक और क्रान्तिकारी हैं, व्यावसायिक शर्तों के संगठन में विश्वास करते हैं और स्थानीय शर्तों की स्वतंत्रता में आस्था रखते हैं। अन्तर की दृष्टि से सघवाद राज्य के प्रति अराजकतावादियों की अपेक्षा कुछ अधिक उदारवादी है। सघवाद आधुनिक श्रमिक आन्दोलन है जबकि अराजकतावाद मध्य-

वर्गीय लेखकों के मस्तिष्क की उपज है, संघवाद की अपेक्षा अराजकतावाद उत्पादक और उपमोक्ताओं के हितों में सामन्जस्य कराना चाहता है संघवाद का क्रान्तिकारी प्रभाव मुख्यतया फ्रांस में हुआ जब कि अराजकतावाद का प्रभाव केवल रूस तक ही सीमित रहा और अन्त में संघवादियों का कार्यक्रम अराजकतावादियों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट है।

फ्रांस में 'नवीन श्रमसंघवाद' एवम् संघवाद का विदेशों में प्रभाव

(*New Syndicalism' in France and Influence of Syndicalism
in other Countries*)

फ्रांस में संकलित संघवाद के स्वरूप और उसकी नीति पर प्रथम विश्व युद्ध एवम् युद्धोत्तर स्थिति का पर्याप्त प्रभाव पड़ा और उसमें अनेक क्रान्तिकारी परिवर्तन हो गये। राष्ट्रीय श्रम संघ के अधिकांश सदस्यों ने अपनी सैनिक मनोवृत्ति को त्याग कर समाजवाद के साथ समझौता कर लिया और विभिन्न आर्थिक कार्यों में सरकार को सहयोग दिया। युद्ध समाप्त होने पर सामाजिक एवम् आर्थिक संगठनों के कारण संघवाद के दो समूहों—नर्म दलीय राष्ट्रवादी बहुमत और उग्र अल्पमत में द्वेष उत्पन्न हो जाने के कारण सम्बन्ध विच्छेद हो गया। दोनों में मतभेद राष्ट्रीय एवम् अन्तर्राष्ट्रीय नीतियों के बारे में था। यद्यपि दोनों ही इस बात पर एकमत थे कि राज-बन्धियों की मुक्ति हो, यूरोप की अनुदार प्रतिक्रिया की आलोचना हो और रूसी प्रतिक्रान्तिवादियों की सहायता के लिए फ्रेंच हस्तक्षेप की निन्दा हो, किन्तु इस प्रश्न पर दोनों में तीव्र मतभेद था कि रूसी साम्यवादियों के साथ सम्बन्ध स्थापित किया जाय। राष्ट्रीय मामलों में मतभेद वैधानिक स्वतंत्रता के पुनः स्थापन एवम् जीवन-स्तर को उच्च बनाने की दृष्टि से उचित व्यवस्था करने के लिए सरकार पर दबाव डालने के उपायों के सम्बन्ध में थे। जनवरी १९२२ में फेडरेशन के दोनों पक्ष अलग हो गये, उग्रवादी दल ने अल्प मत में हाने के कारण एक नये संगठन की रचना की जो 'संयुक्त मजदूरों का सामान्य संघ' (General Federation of United Labour—C. G. T. U.) के नाम से विख्यात हुआ। इस नवीन संघ ने साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय (Communist International) के क्रान्तिवादी सिद्धान्त को स्वीकार किया। अब उसका सम्बन्ध नियमित रूप से साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय से है। पुरानी संस्थाओं ने हर प्रकार के क्रान्तिवादी तरीकों को तिलांजलि दे दी है।

पुराने राष्ट्रीय मजदूर संघ (C. G. T.) की नवीन नीतियों पर जूहो (Jouhaux), पेर्रे (Perrot) एवम् अन्य लोगों ने अपने व्याख्यानों तथा अखबारी लेखों में प्रकाश डाला है। इस नवीन आन्दोलन के दर्शन का विस्तृत विवरण मैक्सिम लेराय (Maxime Leroy) ने अपनी पुस्तक में 'Techniques Nouvelles du Syndicalism' में दिया है। इन लेखकों ने और विचारकों ने इस नवीन सिद्धान्त को प्राचीन संघवादी विचारों से अधिक व्यापक तथा रचनात्मक बतलाया है। नवीन संघवादी पुराने संघवादियों की निषेदात्मक और विनाशात्मक नीतियों के स्थान पर रचनात्मक तथा सर्वांग-पूर्ण नीतियों की स्थापना करना चाहते हैं। ये हिंसा और अधिनायकतन्त्र

की निन्दा करते हुए ही कहते हैं कि हिंसा में कुछ भी सर्वहारापन नहीं है। हिंसा तो हर युग में उपद्रवकारियों के कार्यों का साधन रही है। हिंसा को विवेक से सीमित करना सम्भव नहीं है क्योंकि यह आवश्यक रूप में विवेक और उदारता का निषेध है।

“नवीन सघवादियों ने उद्योग के सहकारी नियंत्रण के लिए ठोस प्रस्ताव प्रस्तुत किये हैं। फडरेसन की समितियों ने उपभोक्ताओं की संस्थाओं के प्रतिनिधियों तथा सरकारी कर्मचारियों के संगठनों के सहयोग से सार्वजनिक और व्यक्तिगत उद्योगों के प्रबंध के लिए योजनाएँ तैयार की हैं। प्रत्येक सार्वजनिक स्वामित्व के अधीनस्थ उद्योग के प्रबंध के लिए योजना में तीन पक्षों का समान रूप से प्रतिनिधित्व स्वीकार किया गया है—(१) उत्पादन-वर्ता, अर्थात् समस्त हाथ से काम करनेवाले तथा टेक्नीकल श्रमिक, (२) उपभोक्ता, एवम् (३) जनता। व्यक्तिगत उद्योगों के लिए उन्होंने उद्योगपतियों और मजदूरों के समुक्त प्रबंध की व्यवस्था की है। इन योजनाओं में सार्वजनिक तथा व्यक्तिगत दोनों प्रकार के उद्योगों में मजदूरों के हड़ताल के अधिकार को कायम रखा है। लेराय स्वीकार करता है कि प्रस्तावित योजना में हड़ताल का स्थान सौदागतिक रूप में समूचित नहीं है क्योंकि इसका प्रथम है एक दल को उस नियुक्त का विरोध करने का अधिकार देना जो किसी एक स्वार्थी गुट ने नहीं बल्कि समस्त वर्गों के प्रतिनिधियों ने किया है। उसका कथन है कि इस योजना में हड़ताल एक उचित शक्ति के प्रयोग की रक्षा करने के लिए नहीं बल्कि इसलिए रखी गई है कि मजदूर वर्ग के, जो अपने को उस समय तक स्वतंत्र नहीं मानता जब तक कि वह इस साधन के प्रयोग में स्वतंत्र न हो, एक मौलिक विश्वास को संतोष मिले।”^१

“यह नवीन सघवाद ४ दशक की पूर्व के वान्सेब-रूसो के विचार से मिलता जुलता है। जूहो और लेराय की योजना में राज्य से मजदूर संगठनों के निरीक्षण और उनके साथ सहयोग की अपेक्षा की जाती है। इस योजना में एक ओर तो शान्ति व्यवस्था तथा न्याय का कार्य करनेवाले शासन संगठन और दूसरी ओर निरीक्षण-आत्मक आर्थिक तथा सांस्कृतिक कार्यों को करनेवाली राज्य की एजेंसियों के बीच कार्य विभाजन किया गया है, यद्यपि विभाजन की विधि प्रकाशित योजनाओं में स्पष्ट रूप से नहीं बतलाई गई है। इस प्रकार युद्धोत्तर में घबराती लोग, साधारण सामाजिक हितों और राजनीतिक सत्ता को जो इन हितों की रक्षा करती हैं और उनका प्रतिनिधित्व करती हैं, महत्वपूर्ण स्थान देते हैं।”^२

नवीन सघवादियों की योजना क्या है और भावी सघवादी राज्य कैसा होगा इसको भी कोकर ने सचेत में किन्तु अत्यन्त स्पष्टता से चित्रित किया है, अतः पुनः उन्हीं के शब्दों का इस सम्बन्ध में हम उद्धृत करते हैं—

“सबसे प्रथम वे समस्त उद्योगों के ऊपर एक राष्ट्रीय तथा व्यापक रूप से प्रतिनिधि आर्थिक परिषद (National Economic Council) की

१ कोकर—प्राधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ २६८-६९

२ वही, पृष्ठ २६९

स्थापना करेंगे जिसका काम उत्पादन तथा वितरण के संगठन के लिये सामान्य योजनायें तैयार करना और विविध उद्योगों का संचालन करनेवाली विविध संस्थाओं द्वारा प्रस्तावित प्रबन्ध सम्बन्धी नीतियों को स्वीकार या अस्वीकार करना होगा। दूसरे, वे राज्य का पुनर्गठन करेंगे, और उसके कार्यों में शोधन करेंगे और आर्थिक सम्बन्धों में परिवर्तन करके वल प्रयोग के लिये अवसरों को भी कम से कम कर देंगे। वे यह स्वीकार करते हैं कि नागरिकों में हितों का संघर्ष होगा और इसलिये उनके विवादों के निर्णय के लिये न्याय पंचायतें (Tribunals) तथा उन निर्णयों को कार्यान्वित करने के लिये भी दूसरी संस्थाएँ होगी, जिनको आवश्यकता पड़ने पर वल प्रयोग करने की सत्ता होगी। सैनिक सुरक्षा तथा वैदेशिक सम्बन्धों की व्यवस्था के लिये राज्य की भी आवश्यकता होगी। किन्तु भावी संघवादी राज्य के सबसे महत्वपूर्ण कार्य एक ओर तो सामूहिक हितों के प्रतिनिधियों को चुनकर उत्पादन की व्यवस्था में सहयोग देना होगा और दूसरी ओर जनता को आनन्द, कलात्मक अभिव्यक्ति एवं शिक्षा के साधन प्रदान करना तथा नाना प्रकार के अन्वेषण, अनुसन्धान आदि को प्रोत्साहन देना होगा। इस प्रकार राज्य अपने समस्त कानूनों एवं सेवाओं द्वारा नवीन कार्य आरम्भ करने, अन्वेषण करने तथा आर्थिक क्षेत्रों में परम्परा के विरुद्ध कार्य करने में प्रोत्साहन देगा और इसमें वह उसी उत्साह से कार्य करेगा, जिस उत्साह से परम्परागत राज्य स्वतंत्रता तथा नवीनता के दमन के लिये कार्य करता है। वह प्रतिबन्ध लगाने के स्थान पर मार्ग-दर्शन करेगा और उसका व्यवस्थापन (Legislation) आदेश देने के स्थान पर प्रबोधन का स्थान बन जायेगा।”

संघवादी विचारक (Syndicalist Thinkers)

वैसे तो संघवादी सिद्धान्तों तथा योजनाओं के विषय में लिखनेवाले अनेकों विचारक हुए हैं और अनेकों लोगों ने ही व्यावहारिक क्षेत्र (Practical Field) में इस आन्दोलन का नेतृत्व किया है, किन्तु इनमें वे लोग जिन्हें इसकी सफलता का पूरा श्रय है, सोरल (Sorel) और पिलोटेयर (Pelloutier) हैं। फ्रांस के बाहर भी संघवाद का प्रचार हुआ था और प्रसिद्ध विचारक (Lagarde) तथा बर्थ (Berth) के अतिरिक्त इटली में मालतास्ता (Malatasta) यू. एस. ए. में डेलियोन (Deleon) स्पेन में डुरुत्ती (Durutti) तथा आयरलैंड में कोनोल्ली (Conolly) आदि कुछ ऐसे विदेशी विचारक भी हैं, जिन्होंने संघवादी सिद्धान्त तथा आन्दोलन—दोनों में सक्रिय योग दिया है।

पिलोटेयर (Pelloutier)—यह संघवादी आन्दोलन के जन्मदाताओं में से एक था और संघवादी सिद्धान्त के विषय में अधिक लिखने की अपेक्षा इसने संघवादी आन्दोलन को फ्रांस तथा यूरोप में सफल बनाने के लिए सरतोड़ कोशिश की थी। केन्द्रीय श्रमसंघ (C. G. T.) का स्थापना केवल इसी के प्रयासों से हुई थी। पिलोटेयर किसी भी संसदीय प्रणाली (Parliamentary Method) में विश्वास नहीं करता था और उसकी यह दृढ़ धारणा थी कि मजदूर लोग अपना भाग अपने संयुक्त परिश्रम तथा प्रयत्नों द्वारा ही ऊँचा

उठा सकते हैं। इसके लिए यह मानना है कि उन्हें राष्ट्र के अन्य लोगों से मिलकर काम करने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि देश की राजनीति में भाग लेना उनके अपने ही हित में अच्छा नहीं होगा। अतः उन्हें चाहिए कि वे प्राप्त में मिलकर मजदूर संघ स्थापित करें और अपनी स्थिति को 'उन्नत बनाने' के लिए सहयोग से काम लें।

सोरल (Sorel, 1847-1922)—सोरल धर्मिक दंग का लेखक होने हुए भी स्वयं धर्मिक नहीं था। उसका शिक्षण एक पॉलिटेक्निक स्कूल में हुआ और उसने २५ वर्ष तक एक सरकारी इंजीनियर के रूप में कार्य किया। वह विचारक अधिक था और २५ वर्ष के लम्बे इंजीनियरिंग की जीवन वर्षों में तथा ग्रथित उच्च वर्ग (So-called Bourgeoisie) के लोगों के सम्पर्क में आने से उसमें उनके प्रति तीव्र मोघ और घृणा की भावना उत्पन्न होगई। उसे मार्क्सवाद की विचार के वैज्ञानिक स्वरूप के कारण मार्क्सवाद में रुचि उत्पन्न हुई। किन्तु १८९९ में उसने समाजवाद को त्याग दिया और वह समाजवादी से एकदम सघवादी (Syndicalist) बन गया। यद्यपि सोरल ने सघवादी आन्दोलन में बड़ी भूमिका नहीं लीया और उसे लगभग विलुप्त रहा और उसने तथा लेगारडेले (Lagarde) ने समान रूप से यह घोषणा की कि उन्हें धर्मिक वर्ग की कुछ सीखाना नहीं है बल्कि उनसे कुछ सीखना ही है कि वह भी एक प्रवृत्ति बन गई है कि सोरल और सघवाद को एकलूप माना जाये और सोम्बार्ट का यह कहना सही है कि यदि और कहीं नहीं तो सघवाद में हम 'सोरलवाद' के संकेत मिलते हैं। सोरल की प्रसिद्ध रचना 'Reflection of Violence' एक ऐसी पुस्तक है जिसमें वह प्रजातन्त्र तथा मध्यम वर्ग के लोगों के प्रति अपनी उदासीनता प्रकट करता है। एक विचारक के रूप में वह बुद्धिवाद (Intellectualism) तथा विचारशीलता (Rationalism) दोनों का विरोधी था और इसी कारण मुसोलिनी ने उस 'फासिज्म का उत्प्रेरक' (Inspire of Fascism) कहा है।

सोरल का मत था कि मार्क्स के सिद्धान्त की सघवादी सिद्धान्त के बिना और सघवादी सिद्धान्त की मार्क्स के बिना नहीं समझा जा सकता। सोरल ने राज्य की पूर्णतः अवहेलना की। वह राजनीतिक कार्यों से कोई लाभ नहीं समझता था चाहे उनके द्वारा धर्मिकों का राज्य पर पूर्ण नियन्त्रण स्थापित हो जाये। उनका मुख्य उद्देश्य उद्योगों में स्वशासन स्थापित करने के लिये 'त्रिमिक वर्ग' का संगठन करना था। इस संगठन को वह राज्य ने पृथक्

1. "Georges Sorel (1847-1922) the most conspicuous of the movement, re- and ich, ure ter, idr-

Yet there has been a tendency to ... calism and indeed in Sombart. If no where else, we have hints of 'Soralism'

—Alexander Gray. The 'Socialist Tradition'. P. 409

रखना चाहता था जिसको राजनीतिक मामलों में कोई भाग नहीं लेना था। वह राज्य को तृष्ट करके एक नया सामाजिक ढांचा स्थापित करना चाहता था जिसमें स्वतंत्रता प्राप्त आर्थिक वर्ग हों। कोकर ने लिखा है कि "सोरल के समस्त लेखों एवं ग्रंथों में राजनीतिक कार्य की व्यर्थता तथा इस प्रजातांत्रिक विश्वास की असत्यता प्रकट की गई है कि मानव हितों में ऐसी मौलिक एकता है जो पूंजीवादी समाज के विविध आर्थिक वर्गों के परस्पर विरोधी हितों में सामंजस्य स्थापित कर सकती है।"

सोरल का विश्वास था कि सामाजिक वर्गों में सांस्कृतिक विभिन्नता और आर्थिक भेद होते हैं। प्रत्येक वर्ग अपने स्वयं की सामाजिक विशेषताओं, स्वयं के नैतिक शास्त्र तथा स्वयं के कार्य करने के साधनों का विकास करता है। धनी वर्ग इस कार्य के लिये राज्य का प्रयोग करता है और सैनिक शक्ति व निर्वाचन की चालों के द्वारा राज्य पर अपना नियन्त्रण करके राज्य के माध्यम से श्रमिक वर्ग पर अपना नियंत्रण जमाता है। मध्यवर्गी के हाथों से निकल कर राज्य पर श्रमिक वर्ग का अधिकार हो जाने से श्रमिक वर्ग का कोई लाभ नहीं होगा क्योंकि राज्य श्रमिक-वर्गीय शासन के जरा भी उपयुक्त नहीं है। राज्य के स्थान पर एक ऐसा नया सामाजिक ढांचा प्रतिष्ठित करना उपयुक्त है जो श्रमिक वर्ग के विशेष गुणों के अनुकूल हों। यह नवीन सामाजिक ढांचा आर्थिक कर्तव्यों के अनुसार होना उचित है। शासकीय मजदूर संघों अथवा यूनियनों को प्रत्येक व्यवसाय के श्रमिकों को मान्यता प्रदान करनी चाहिये। श्रमिकों को केवल अधिक मजदूरी, काम करने के कम समय और कार्य करने की श्रेष्ठतर परिस्थितियों के लिये ही प्रयत्नशील नहीं होना चाहिये प्रत्युत् उद्योगों को अपना स्वयं का समझकर उनका प्रशासन और उनकी व्यवस्था करनी चाहिये। इस तरह केन्द्रीय राजनैतिक ढांचा समाप्त हो जावेगा, समस्त उद्योगों के मालिक श्रमिक स्वयं होंगे, श्रमिकों को अपनी रचनात्मक प्रवृत्तियाँ दिखाने का और उनका विकास करने का पूर्ण अवसर मिलेगा।

उद्देश्य प्राप्ति के लिये 'हिंसा' का रहस्यमय सिद्धान्त (A Mystical Theory of Violence) तथा पूंजीवाद को उन्मूलित करने के लिये साधारण हड़ताल (General Strike) सोरल के शिक्षाओं के महत्वपूर्ण तत्व हैं। सोरल ने संघवादी हड़ताल के प्रेरणात्मक पक्ष की विशिष्ट व्याख्या की थी। उसने अपनी पुस्तक 'Reflections on Violence' में साधारण हड़ताल के 'कल्पना (Myth) सम्बन्धी' मूल्य पर अधिक बल दिया है। उसका मत था कि प्रत्येक प्रभावकारी सामाजिक आन्दोलन की अपनी 'कल्पना' होती है। हड़तने रहने तथा वीरोचित कार्यों को करने के लिये जनता को किसी वांछनीय लक्ष्य के व्यावहारिक अथवा वैज्ञानिक प्रदर्शन से प्रोत्साहन प्राप्त नहीं होता, केवल उसकी 'कल्पना' को उत्तेजित करने से होता है। सोरल ने इतिहास से उदाहरण देकर यह सिद्ध किया कि किस प्रकार सामाजिक कल्पनाओं (Myths) में आदर्श अवस्थाओं का, जो कभी प्राप्त नहीं हो सकती, सुन्दर चित्र प्रस्तुत करके और लोगों की भावना पर प्रभाव डालकर अनेक महत्वपूर्ण परिणाम प्राप्त किये हैं, और मानव आचार-विचार को एक नूतन दिशा दिखा लाई है। सोरल ने सामान्य हड़ताल इस दृष्टि से विचार करने के प्रयत्न की

निन्दा की कि वह भावी इतिहास का कदा तक रूप ले सकेगी, वह कहा तक समझ हो सकेगी। उसका कथन था कि उसके विरोधी जो कुछ भी सिद्ध करना चाहते हैं उसे हम मान सकते हैं परन्तु इससे इस सिद्धान्त के मूल्य में किसी प्रकार भी कमी नहीं आ सकती, हाँलांकि विरोधी समझते हैं कि उन्होंने उसका खंडन कर दिया है।¹ 'ऐसा' प्रतीत होता है कि अधिकांश सधवादियों ने एक प्रभावकारी सामाजिक कल्पना (Myth) के रूप में सोरल के हड़ताल के विचार में कोई बात मूल्यवान नहीं देखी। किन्तु वे इस बात से सहमत थे कि हड़ताल का प्रभाव उसके तार्कालिक व्यावहारिक परिणामों से नहीं जाना जा सकता।²

सक्रिय सधवादियों के विचार में तोड़फोड़ भयवा ध्वंस (Sabotage), बहिष्कार और हिंसा औद्योगिक सधर्ष के उचित अस्त्र थे। सोरल एवं अन्य व्यावहारिक नेताओं ने साधारणतया सर्वहारा वर्ग को हिंसा और हिंसात्मक कार्यों का समर्पण किया जिनमें सम्पत्ति विनाश भी शामिल है। उन्होंने बल प्रयोग के ऐसे समस्त रूपों को प्रोत्साहित किया जो क्रान्तिकारी सामान्य हड़ताल के प्रति पूजोपनियों भयवा प्रकार के विरोध को नष्ट करने के लिये आवश्यक प्रतीत हो। उनकी मान्यता थी कि चूँकि श्रमिकों और उद्योग-पतियों के बीच सधर्ष या युद्ध चल रहा है अतः उन्हें युद्ध के नैतिक मानदण्डों का प्रयोग करना चाहिये। सोरल को प्रतीत होना था कि शारीरिक हिंसा में वह बात है जो मनुष्य को ऊँचा उठाती है और उनमें वीरता, साहस तथा आत्मसम्मान पैदा करती है।

सोरल का कहना था कि सधवादी समाज की व्यवस्था तथा रूप की कल्पना किन्हीं तर्कों भयवा सिद्धान्तों के आधार पर नहीं की जा सकती बल्कि वह एक ऐसा समाज होगा जिसकी स्थापना मजदूर लोग बिना मोचे विचारे अपने आप ठीकठाक कर लेंगे। जब मजदूर लोग अपनी हड़ताल द्वारा राज्य का विनाश करेंगे तब समाज की अन्तिम रूपरेखा जीवन का अधिकार भी उन्हीं को जाना चाहिये। इस कार्य के लिये वह श्रमिकों में अधिक बुद्धि तथा विचारशीलता का होना आवश्यक नहीं समझता बल्कि उनके नैसर्गिक विवेक (Intuition) पर अधिक बल देता है। सोरल का यह नैसर्गिक विवेक सिद्धान्त (Theory of Intuition) बर्गसन (Bergson) से प्रभावित है और इस प्रकार 'मावर्सवाद', 'फासिज्म' तथा 'बर्गसोनियज्म' आदि के अनेकों विचार के जो 'उत्पादकों के साम्राज्यवाद' (Imperialism of the Producers) के पक्षपाती हैं, सोरल सधवादी सिद्धान्त में आ मिले हैं। 'Divine' के अनुसार सोरल ने मावर्स में आरम्भ करके बर्गसन पर अन्त किया है। अपने पक्के अन्तिम चरण में सोरल ने अपने विचारों को बर्गसन के दर्शन से जोड़ने का प्रयत्न किया है, किन्तु अपने समस्त जीवन में उसने मावर्स की आत्मा का ठीक माना है। यह सदेहात्मक है कि मावर्स की आत्मा तथा बर्गसन की आत्मा में कोई सम्बन्ध है। ऐसा प्रतीत होता है कि सोरल ने मावर्स की आत्मा का अर्थ मनमाने ढंग से लगाकर दोनों में सम्बन्ध स्थापित कर दिया है।

1 बोहर - प्राधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ २५६

2 वही, पृष्ठ २५६-५७

श्रेणी समाजवाद (GUILD SOCIALISM)



श्रेणी समाजवाद, समाजवाद का अंग्रेजी संस्करण है। लन्दन की परम्पराओं के अनुसार यह एक मध्य मार्गीय विचारधारा (Middleway current) है जो न अंग्रेजी फेबियनवाद की तरह आवश्यकता से अधिक उदार है और न फ्रेन्च संघवाद की तरह आवश्यकता से अधिक क्रान्तिकारी एवम् उग्र है। श्रेणी समाजवाद को अंग्रेजी फेबियनवाद और फ्रांसीसी संघवाद का "बुद्धिजीवी शिशु" कहा जाता है।¹ फेबियनवाद (Fabianism) जिसमें समष्टिवाद (Collectivism) के सिद्धान्तों का भी समावेश है, अनेक अंग्रेजों को आकर्षित करने में असफल रहा है। उनकी धारणा थी कि समष्टिवाद या समूहवाद पूंजीवाद के दूषणों का उन्मूलन नहीं करता, और वह पूंजीवादी नौकरशाही का राज्य की केन्द्रीभूत नौकरशाही द्वारा प्रति-स्थापन मात्र है। न ही वह श्रमिकों को कार्य की अपनी निजी शर्तें निश्चित करने की शक्ति प्रदान करता है। श्रमसंघवाद, यद्यपि कर्मकारों या श्रमिकों का आन्दोलन था तथापि वह अंग्रेजों के स्वभाव के अनुकूल नहीं था। वह अत्यधिक क्रान्तिकारी और अराजकतापूर्ण था। आकस्मिक और संकटपूर्ण परिवर्तन तथा राज्य-रहित समाज का विचार प्रजातन्त्रीय शासन प्रणाली में शिक्षित अंग्रेज नागरिकों की मनोवृत्ति के लिये विदेशी था। अतः, अंग्रेजी राजनीतिक मनोवृत्ति ने पारस्परिक समष्टिवाद या समूहवाद और श्रमसंघवाद के बीच मध्यवर्ती मार्ग अपनाया। कुछ तो समष्टिवादियों और समूहवादियों से लिया गया और उन्हें श्रमसंघवाद की मौलिकताओं के साथ मिलाकर एक नये सिद्धान्त की रचना की गई, जो श्रेणी समाजवाद (Guild Socialism) के रूप में प्रसिद्ध हुआ। श्रेणी समाजवादियों ने श्रमिक संघों के आधार पर भविष्य में उद्योगों का संगठन करना निश्चित किया। उनका कथन था कि "श्रमिक संघ उसी प्रकार आधुनिक उद्योगों को अनुप्रेषित करेगा-जिस प्रकार कि मध्यकालीन गणकलाओं और दस्तकारियों की रक्षा करते थे। अतः, श्रेणी समाजवाद का उद्देश्य, राज्य के नियंत्रण में उद्योगिकताओं और उत्पादकों की

1. Rockow : Contemporary Political Thought in Old England, P. 150

साक्षतत्वात्मक अधिकार शक्ति को सौंपना है।^१ इस विचारधारा का प्रमुख उद्देश्य वस्तुतः मध्ययुगीन थ्रेणी सधो की व्यवस्था (*Mediaeval Guild System*) को आधुनिक समाज में फिर से जीवित करना है।

थ्रेणी समाजवाद के सिद्धान्त का प्रतिपादन २०वीं सदी की प्रथम तथा द्वितीय दशान्वदि में अंग्रेज विद्वानों ने किया। इसके आधारभूत सिद्धांतों का विवेचन सर्वप्रथम ए० जी० पेटी (*A G Penty*), जो एक शिल्पी था, ए० आर० ओरेज (*A R Oage*) जो अध्यापक, पत्रकार तथा दार्शनिक निबन्धकार था और एस० जी० होब्सन (*S G Hobson*) जो पत्रकार तथा वक्ता था, वं लखों में मिलता है। ये तीनों सर्वप्रथम फ्रियन सोसायटी और स्वतंत्र मजदूर पार्टी (*Independent Labour Party*) के सदस्य थे। लेकिन ये सभ्यार्थे निरन्तर केन्द्रीभूत राजनीतिक समाजवाद पर बल देती रहीं, घत इन विचारकों ने उनसे अपने सम्बन्ध विच्छेद कर लिये। थ्रेणी समाजवाद का बुनियादी विकास पेटी की पुस्तक '*The Restoration of the Guild System*' की प्रेरणा से हुआ जिसका प्रकाशन सन् १९०६ में हुआ था। पेटी का दृष्टिकोण मध्यकालीन या और वह आधुनिक औद्योगिक प्रणाली से बहुत घृणा करता था। उसका यह विश्वास था कि आधुनिक औद्योगिक प्रणाली न किसी भी प्रकार के कलात्मक और रचनात्मक कार्य को असम्भव कर दिया है। वह भीष्म ही इस परिणाम पर पहुँच गया कि समाजवादियों के पास इसका कोई समाधान नहीं है क्योंकि वे मजदूर का आर्थिक लाभ पहुँचाने पर ही अधिक जोर दे रहे थे एवम् उस स्वाभाविक तथा रचनात्मक प्रवृत्ति को पुनः जीवित करने के लिये उनके पास कोई योजना नहीं थी जिसे आधुनिक तराकों के प्रति सूक्ष्म श्रम विभाजन ने नष्ट कर दिया है। पेटी ने अपनी पुस्तक में यह स्पष्ट कर दिया कि समाज में सौन्दर्यात्मकता (*Aesthetics*) और भावुकता (*Sentimentality*) का विकास तब ही हो सकता है जब आधुनिक औद्योगिक व्यवस्था न रहे, अर्थात् वर्तमान शोषण की प्रवृत्ति समाप्त हो जाय और श्रमिकों की उद्योगों में स्वशासन के अधिकार मिल जायें। उसने यह प्रतिपादित किया कि मध्यकालीन शिल्प कला को पुनः जीवित किया जाय। यद्यपि आधुनिक उद्योगवाद के दोषों से इनकार नहीं किया जा सकता था तथापि पेटी द्वारा प्रस्तावित दस्तकारी की योजना को न समझ समझा गया और न वाञ्छनीय ही। वह आधुनिक स्थितियों के अनुकूल नहीं थी। पेटी के विचारों की ओर ब्रिटेन की जनता आकर्षित अवश्य हुई किन्तु उनमें आदर्शमयता अधिक होने के कारण उसके विचार लोकप्रियता अर्जित न कर सके। पेटी के विचार जोड (*Joad*) के अनुसार थ्रेणी समाजवादी प्रचार की कोरी आदर्शवादी अवस्था का प्रतिनिधित्व करते हैं। वास्तव में यह स्वाभाविक था कि गिल्ड की धारणा को जब तक एक व्यावहारिक रूप नहीं दिया जाय तब तक उसे कार्यान्वित करने की दिशा में कोई कदम नहीं उठाये जा सकते थे।

पेटी के विचारों को आधुनिक राजनीतिक एवम् आर्थिक स्थितियों के अनुकूल बनाने का थ्रेणी ओरेज के साथ-साथ होब्सन ने प्राप्त किया। ओरेज व हाव्सन ने 'न्यू एज' नामक पत्रिका में सन् १९१२ में प्रकाशित लेखों में

आधुनिक पूंजीवाद व अपने समय के राजकीय समाजवाद के केन्द्रीयकरण का विरोध किया और राष्ट्रीय गिल्डों की विस्तृत योजना पेश की, जो कि आधुनिक काल की राजनीतिक और आर्थिक दशाओं के अनुसार बनाई गई। "न्यू एज" में जो लेख माला निरुनी वह आगे चलकर "*National Guilds, an Enquiry into the Wage System and Way Out*" नामक पुस्तक में प्रकाशित हुई। गिल्ड सिद्धान्त का एक क्रमबद्ध प्रतिपादन सर्वप्रथम इसी पुस्तक में किया गया, और यह पेन्टी की पुस्तक के मध्यकालीन विचारों से मुक्त थी।

इस आन्दोलन का समर्थन करने के लिये शोध ही अनेक मुख्य व्यक्ति सामने आ गये जिसमें सबसे अधिक कमेंट ओक्सफोर्ड विश्वविद्यालय का नवीन स्नातक और ओक्सफोर्ड के "मेगडेलन कालेज" का फेलो जी० डी० एच० कोल था। कोल ने अपनी एक दर्जन पुस्तक-पुस्तिकाओं में श्रेणी समाजवाद के आलोचनात्मक और रचनात्मक विचारों का विस्तृत विवेचन किया और वह श्रेणी समाजवादी आन्दोलन में सबसे प्रसिद्ध तथा प्रभावशाली बन गया। "प्रो० आर० एच० टॉनी (R. H. Tawney), बर्ट्रैंड रसल (Bertrand Russell) और आर० डी मेज़ू (R. de Maëziu) ने सम्पत्ति-धिकार के व्यवसायात्मक आधार (Functional basis) के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि सम्पत्ति का नैतिक औचित्य तभी है और उसकी सामाजिक रक्षा का उसी सीमा तक उचित अधिकार है, जहां तक वह किसी सामाजिक सेवा से संबंधित है। यह सिद्धान्त हाव्सन तथा कोल के बाद के सिद्धान्तों का मुख्य सिद्धान्त बन गया।"¹

सन् १९१५ तक श्रेणी अधवा गिल्ड आन्दोलन ने कोई संगठन रूप धारण नहीं किया। इस समय तक प्रचार करने एवं गिल्डों की संगठित करने के लिये अस्थायी संस्था नहीं थी। इसका एक प्रमुख कारण यह था कि ओरेज किसी भी प्रकार की संस्था स्थापित करने का विरोधी था। वह यह चाहता था कि गिल्डों की धारणा का प्रसार-शूनः शूनः उसके साप्ताहिक पत्र के माध्यम से ही हो। किन्तु उसके विरोध को अन्ततः परास्त किया गया और ओक्सफोर्ड के दो विद्वानों विलियम मेल्लोर (W. Mellor) तथा मोरिस रेकिट (M. B. Reckitt) ने, जिन्होंने कोल के साथ १९१५ में श्रेणी समाजवादी विचारधारा को अपनाया था तथा अन्य व्यक्तियों ने एक राष्ट्रीय गिल्ड संघ (National Guilds League) का संगठन किया, जो श्रेणी समाजवादी प्रचार का एक मुख्य केन्द्र बन गया। इस राष्ट्रीय गिल्ड संघ के लक्ष्य ये थे-१. मजदूरी पद्धति का उन्मूलन, २. राज्य के साथ काम करते हुये उद्योगों में गिल्डों द्वारा स्वशासन की स्थापना। आरम्भ में, इनका प्रजातन्त्रात्मक राज्य में विश्वास था किन्तु १९२० में "राज्य" को हटाकर उसके स्थान पर देश में नये प्रजातन्त्रात्मक व्यावसायिक संगठन की स्थापना का ध्येय अपनाया। इस संघ में सदस्य तो अल्प संख्या में (अपनी चरमोत्कर्ष स्थिति में भी इस संघ की संख्या ५०० से अधिक नहीं हुई थी) थी लेकिन अपने ६ वर्षों के अल्प-जीवन-काल में भी यह बड़ा कार्यशील एवं प्रभावशाली

रहा । इसके सदस्यों में एक बड़ी संख्या प्रतिभाशील लेखकों और व्यक्तियों की थी जिनमें प्रमुख हैं—टोनी, रसल, ब्रेन्स फोर्ड, जार्ज लेसबरी और कोल तथा उसके दो मित्र मलोर एव रकिट । इस सघ ने अनेक उच्च-कोटि के रीप्लेट निकाले और तत्पश्चात् 'Gulld's man' नामक एक मासिक पत्र निकाला जिसका नाम बाद में 'Guild Socialist' हो गया । युद्ध काल और उसके बाद का कुछ समय गिल्ड समाजवादी विचारों के प्रसार के लिये बड़ा उपयुक्त सिद्ध हुआ ।

सन् १९१६ में व्याप्त औद्योगिक व्यवस्थाओं को देखकर कुछ थोड़ी समाजवादियों को यह लगा कि यह समय इस बात के लिये सवधा अनुकूल था कि किसी एक महत्वपूर्ण उद्योग में वे अपने सिद्धान्त का प्रयोग करें । उस समय औद्योगिक केन्द्रों में बड़ी संख्या में नवीन निवास-ग्रहों की आवश्यकता थी और व्यक्तिगत उद्योग इस आवश्यकता की पूर्ति नहीं कर पा रहे थे । इस दिशा में भवन निर्माण करनेवाले उद्योगपतियों को और स्थानीय संस्थाओं का आर्थिक सहायता देकर तथा माडे में बनी करके जो काम राष्ट्रीय सरकार ने किये वे पर्याप्त सिद्ध नहीं हुए । ऐसी स्थिति में भवन निर्माण करने वाले श्रमिकों ने कहा कि यदि उन्हें स्थायी राजगार और नियमित वेतन का आश्वासन दे दिया जाय तो वे बहुत सस्त और मजदूर मकान बहुत कम वेतन पर बना सकते हैं । इसलिय १९२० के आरम्भ में मैनचेस्टर जिस के अनेक भवन-निर्माण सम्बन्धी मजदूर सघों ने एक भवन निर्माणकारी सघ (A Builder's Guild) स्थापित किया । हाउसन इस गिल्ड व्यवस्था का मंत्री बना । इन गिल्डों ने लगभग २२ नगरों में अधिकारियों से ठेके लिये और १० हजार मकानों का निर्माण हुआ ।^१ ये मकान लागत में उन मकानों से सस्ते थे जो व्यक्तिगत ठेकेदारों से बनवाये जाते थे और सभी लोग उन्हें अच्छा समझते थे, लेकिन शीघ्र ही किसी कारण सरकार ने आर्थिक सहायता देना बन्द कर दिया और स्थानीय अधिकारियों को यह निर्देश दे दिया कि इस प्रकार के भवन-निर्माण-कार्यों के लिये किसी भी प्रकार की आर्थिक सहायता न दी जाये । इससे इस आन्दोलन को बड़ा आघात लगा । मजदूरी में कमी और बेकारी में वृद्धि होने से ६ महीने में ही भवन निर्माण सघ समाप्त हो गया तथा थोड़ी समाजवाद के सम्पूर्ण उपष्ठित आन्दोलन का अन्त हो गया । राष्ट्रीय गिल्ड सघ (National Guilds League) १९२५ में बंग कर दिया गया और कोल (Cole) भी थोड़ी समाजवाद की अपेक्षा धर्म बात की ओर अधिक ध्यान देने लगा । दूसरे लोग भी अन्य कार्यों में लग गये । कम की भाँति के एक मतभेद तथा अन्य बातों ने भी थोड़ी समाजवादी आन्दोलन के विगठन में पर्याप्त योग दिया । सन् १९२५ के बाद से सन्दन में कोई थोड़ी समाजवादी आन्दोलन नहीं रहा है । यद्यपि इसकी कुछ धारणाओं को जैसे कि समाजवाद की बहुलवादी धारणा और व्यवसायिक जनतंत्र का सिद्धान्त—जो आज भी ब्रिटिश सामाजिक चिंतन में समयन प्राप्त हो जाता है ।

श्रेणी समाजवादियों द्वारा आधुनिक समाज की आलोचनायें (Criticism of Modern Capitalist Society)

श्रेणी समाजवादी दर्शन पर विस्तार से चर्चा करने के पूर्व पृष्ठभूमि के रूप में उन आलोचनाओं पर संक्षेप में प्रकाश डाल लेना प्रासंगिक होगा जो श्रेणी-समाजवादियों ने आर्थिक एवं विशेषकर नैतिक तथा मनोवैज्ञानिक आधार पर वर्तमान पूंजीवादी समाज की की है। उनकी वर्तमान समाज की आलोचना आंशिक रूप में परम्परागत समाजवादियों के समान ही है।

आर्थिक दृष्टिकोण से वर्तमान समाज की आलोचना करते हुये श्रेणी समाजवादी यह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि वस्तुओं का मूल्य प्रधानतया श्रम पर निर्भर है जबकि श्रमिक का वेतन उसके भरण-पोषण के व्यय पर निर्भर करता है और मूल्यों का अधिक भाग जिसे वह उत्पन्न करता है भूमिपतियों, उद्योगपतियों तथा पूंजीपतियों की जेबों में जाता है। अतः यह उचित है कि या तो वर्तमान वेतन-प्रणाली को तोड़ दिया जाये अथवा वेतन, लाभ, व्याज और क्रिया का विभाजन किसी मित मित्दान के आधार पर किया जाय। श्रेणी-समाजवाद की मान्यता है कि शिक्षा और अनुभव ने श्रमिकों में यह ज्ञान जागृत कर दिया है कि उनकी जीविका पूंजीपतियों के लिये अपरिमित मुनाफा पैदा करने पर आवश्यक एवं स्थायी रूप से निर्भर नहीं है। परिणाम-स्वरूप श्रमिकों में एक ओर तो उत्पादन के लिये प्रोत्साहन कम हो जाता है, तो दूसरी ओर हड़तालें होती हैं मेहनत में कमी होने लगती है और उत्पादन निरन्तर संदिग्ध बना रहता है।

श्रेणी-समाजवाद की आलोचना आर्थिक दृष्टिकोण की अपेक्षा नैतिक एवं मनोवैज्ञानिक तर्कों में विशिष्टता लिये हुये हैं। उनका मत है कि पूंजीवादी प्रणाली में श्रमिकों के व्यक्तित्व, उनकी भावनाओं और उनकी कलात्मकता का कोई ध्यान नहीं रखा जाता है। आधुनिक औद्योगिक प्रणाली उनके मानवीयता के गुणों को नष्ट कर देती है और उनका अमानवीकरण कर देती है। एक ही प्रकार का कार्य करते-करते उनका जीवन नीरसता से भर उठता है। वास्तव में वे वर्तमान समाज की निर्वलता मुख्यतया इस बात में मानते हैं कि उसका आर्थिक जीवन का सम्पूर्ण सगठन कार्य सम्पादन (Performance) के सिद्धान्त पर आधारित न होकर सम्पत्ति की प्राप्ति (Acquisition) के सिद्धान्त पर आश्रित है। "श्रेणी समाजवाद के लिये प्रमुख आर्थिक समस्या कला या कारीगरी की भावना के पुनःस्थापन का मार्ग खोज निकालने की है तथा एक ऐसी प्रणाली स्थापित करने की है जिससे मजदूरों में केवल दक्षता का ही विकास न हो वरन् उन्हें अपने काम के गौरव का भी अनुभव हो और केवल अपने उपाजित धन की रकम में ही दिलचस्पी न हो बल्कि अपने उत्पादन के रूप और गुण में भी दिलचस्पी हो।¹ यह उल्लेखनीय है कि रस्किन, टामस. कारलाइल तथा विलियम मोरिस जैसे लेखक आधुनिक औद्योगिक प्रणाली की पहले से ही इस आधार पर भर्त्सना कर चुके थे कि मशीन द्वारा उत्पादन में नीरसता

घोर महापन होता है। आधुनिक औद्योगिक प्रणाली की थोड़ी समाजवादियों द्वारा निन्दा में उनका प्रभाव स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है।

उद्योग के राज्य द्वारा प्रबन्ध तथा नियन्त्रण पर भी थोड़ी समाजवादियों की आस्था नहीं है और वे इस पर आक्रमण करते हैं। इस आक्रमण का आधार इस मय से कहीं अधिक गहरा है कि हो सकता है कि एक सरकारी कर्मचारी के आधीन अधिकारी की दशा उससे थोड़ातर नहीं हो जैसी कि उसकी व्यक्तिगत पूजोपति की आधीनता में होती है। उद्योग पर राज्य द्वारा प्रबन्ध में घनास्था का स्थीत समाज के वर्तमान राजनीतिक ढांचे में अविवशता है। थोड़ी समाजवादी अधिक समानता के प्रभाव में राजनीतिक लोकतन्त्र को केवल एक धोखा समझता है। इस मार्क्सवादी सिद्धान्त में विश्वास करने हुये कि आर्थिक नीति, राजनीति से पहले आती है वे उद्योग पर राज्य के नियन्त्रण का विरोध और अधिकारों के नियन्त्रण का समर्थन करते हैं।

थोड़ी समाजवादी राजनीतिक लोकतन्त्र को धोखा इसलिये समझते हैं क्योंकि राजनीतिक लोकतन्त्र सारे मनुष्यों को स्वयं अपने शासन करने की गारन्टी प्रदान नहीं करता। वह केवल इतना बात की गारन्टी देता है कि वे अपने शासकों को चुन सकें—और यह भी केवल राजनीतिक क्षेत्र में। लेकिन इस सीमित क्षेत्र में भी प्रतिनिधि निर्वाचन की प्रणाली प्रजातान्त्रिक है। प्रतिनिधियों का निर्वाचन अनेक प्रकार के विभिन्न उद्देश्यों के प्रतिनिधित्व की दृष्टि से किया जाता है जब कि वास्तविकता यह होती है कि वे केवल कुछ ही उद्देश्यों का प्रतिनिधित्व करने लायक होते हैं। कोई भी व्यक्ति किसी भौगोलिक प्रदेश में रहनेवाले बहुत से प्रादमियों के सारे हितों का अच्छा प्रतिनिधि नहीं हो सकता। वे इस बात को केवल ऊपरी दिशावा तथा धोखा मात्र मानते हैं कि एक स्थान का रहने वाला व्यक्ति अपने प्रदेश के रहनेवाले सब व्यक्तियों के सब प्रकार के हितों को पहिचान सकता है और संभव में उनकी रक्षा कर सकता है। प्रादेशिक आधार पर निर्वाचित प्रतिनिधियों को ऐसे महत्वपूर्ण प्रश्नों के निर्णय का अधिकार दे दिया जाता है जिनका प्रादेशिक प्रश्नों में कोई सम्बन्ध नहीं होता। उदाहरणार्थ वे उत्पादनकर्ताओं और उपभोक्ताओं जमींदारों और किसानों, मानिकों और मजदूरों के बीच विवाद ही का निर्णय करते हैं जबकि किसी भी देश में यह सब भिन्न भिन्न प्रदेशों में विभाजित नहीं है। "मताधिकार तथा मनोनीत करने की प्रणाली कितनी ही प्रजातान्त्रिक क्यों न हो जहाँ तक हमारे राजनीतिक शासक हमारे उन हितों को व्यवस्था करते हैं जो प्रादेशिक न हों, वहाँ तक हमारा राजनीतिक विधान प्रजातान्त्रिक है।" थोड़े समाजवादियों का कथन है कि अच्छा प्रतिनिधित्व सर्वत्र विनिश्चित और व्यवसायिक हो हो सकता है, यह सामान्य, क्षेत्रीय तथा सर्वोच्च-समावेशक कभी नहीं हो पाता। उनके अनुसार नव्य प्रतिनिधित्व करने का सबसे सफ्ट उपाय है सर्व स्वरिमान शिक्षित लोग में मिलना है जो समस्त नागरिकों का समस्त बागों में प्रतिनिधित्व करने का दावा करती है लेकिन परिणामस्वरूप किसी भी व्यक्ति का किसी भी बात में प्रतिनिधित्व नहीं कर पाती। थोड़ी समाजवादी हम आधार पर आधुनिक राजनीतिक लोकतन्त्र की बुरा घोषणा करते हैं कि मजदूरों को उनका काम की व्यवस्थाओं का निर्णय करते बागों में भाग दिववाने की गारन्टी

का दावा नहीं करता, बल्कि वह तो इसके सर्वथा विपरीत कार्य करता है। "परम्परागत साम्प्रतिक अधिकारों की गारन्टी देकर वह उस स्वेच्छापूर्ण नियंत्रण की रक्षा करता है जो मशीनों के मालिक उन अवस्थाओं पर रखते जिसमें मजदूर उनका प्रयोग कर सकते हैं या जो भूमि के स्वामी उन अवस्थाओं पर रखते हैं जिनमें किसान उनकी भूमि जोत सकते हैं। इस प्रकार हमारा समाज आधार में अप्रजातान्त्रिक है क्योंकि प्रजातान्त्रिक सिद्धांत का विस्तार राज्य के परे नहीं हुआ और राज्य के अन्दर भी उसका प्रयोग आंशिक रूप में ही होता है।"¹

श्रेणी समाजवादी दर्शन

(The Philosophy of Guild Socialism)

श्रेणी समाजवाद का उद्देश्य उद्योग में उन लोगों के स्वराज्य की स्थापना करना, जो उसमें संलग्न हैं तथा वर्तमान वेतन प्रथा का अन्त करना है। संघवाद की भांति वह यह मानता है कि श्रमिकों को जिस वस्तु की आवश्यकता है, वह अधिक भौतिक कल्याण ही नहीं बल्कि एक ऐसी अवस्था का निर्माण है, जिसमें उनकी रचनात्मक प्रवृत्तियों का प्रत्यक्षीकरण हो सके। वह चाहता है कि समाज का नव-निर्माण एक सर्वथा नवीन आधार पर हो। इस नवनिर्माण के द्वारा वर्तमान अत्याचारों और दोषों के सभी स्रोतों का विनाश हो जाय। इस उद्देश्य के लिए न केवल व्यक्तिगत पूंजी का नाश ही आवश्यक है प्रत्युत समाज के राजनैतिक संगठन में आमूल-चूल परिवर्तन भी जरूरी है। श्रेणी समाजवाद समष्टिवादियों अथवा समूहवादियों की इस बात से तो सहमत है कि राज्य अथवा समाज का उत्पादन के साधनों का अधिकार होना चाहिए, लेकिन इस बात में वह उससे भिन्न मत रखता है कि उद्योगों का वास्तविक संचालन सरकार के हाथों में हो। श्रेणी समाजवाद इस वास्तविक संचालन को प्रत्येक उद्योग में गिल्डों (Guilds) के रूप में संगठित श्रमिकों के हाथों में रखना चाहता है। इस प्रसंग में वह संघवाद के निकट है। एक गिल्ड में एक उद्योग में काम करनेवाले सभी व्यक्ति सम्मिलित होंगे। प्रत्येक कारखाना अपने प्रधान का चुनाव करने में स्वतन्त्र होगा और राष्ट्रीय गिल्ड द्वारा किसी उद्योग के लिए निर्धारित नीति के अनुसार उत्पादन की रीतियों पर नियन्त्रण करने में भी स्वतन्त्र होगा। प्रत्येक स्थानीय गिल्ड के प्रतिनिधि प्रादेशिक गिल्ड में भेजे जायेंगे और प्रत्येक प्रादेशिक गिल्ड अपने प्रतिनिधि राष्ट्रीय गिल्ड के लिए चुनकर भेज सकेगा। विविध व्यवसायों के केन्द्रीय गिल्ड (श्रेणियाँ) परस्पर मिलकर राष्ट्रीय गिल्ड का निर्माण करेंगी। स्थानीय प्रादेशिक और राष्ट्रीय सभी गिल्डों का संगठन प्रजातान्त्रिक आधार पर होगा।

यहां तक यह सब श्रमिक संघवाद (Syndicalism) की योजना का ही विपद रूप है। किन्तु दोनों विचारधाराओं की मान्यताओं में प्रमुख अन्तर यह है कि जहां संघवाद राष्ट्र के आर्थिक जीवन में केवल उत्पादकों को ही प्रमुख स्थान देकर उत्पादन पर केवल उनका ही नियन्त्रण चाहता

है वहाँ श्रेणी समाजवाद उपभोक्ताओं को भी अधिक जीवन में उचित महत्व देता है। इस सम्बन्ध में वह यह प्रतिपादित करता है कि अधिक जीवन के संचालन और उसके नियन्त्रण में उपभोक्ताओं के हितों की रक्षा की व्यवस्था न होने से उत्पादक अपने उत्पादनों का मनमाना मूल्य धमूल करेंगे जो सार्वजनिक दृष्टि से हानिकर होगा। इसीलिए श्रेणी समाजवाद के प्रस्तावों में इस नवीन वस्तु का समावेश है कि वह समस्त उपभोक्ताओं और उत्पादकों के बराबर प्रतिनिधियों की एक सर्वोच्च संयुक्त समिति (*Supreme Joint Committee*) की स्थापना का समर्थन करता है जिसका काम होगा प्रत्येक गिल्ड के लिए कर निर्धारित करना (जो उसे राज्य को भुगतान करना पड़ेगा) वस्तुओं का मूल्य निर्धारित करना और यह निर्णय करना कि किसी गिल्ड ने स्वयं के हितों को अधिक महत्व देकर समाज के हितों की उपेक्षा तो नहीं की है और इस तरह कहीं अपने निक्षेप (*Trust*) का उत्प्रेषण तो नहीं किया है। इस संयुक्त समिति के माध्यम से उपभोक्ता उन विषयों पर अपने विचार प्रकट कर सकेंगे जिनसे उनका सम्बन्ध है। इस तरह श्रेणी समाजवादी सघवादी योजना की एक भारी कमी को दूर कर देता है। श्रेणी समाजवादी व्यवस्था में राज्य समाजवादियों के दृष्टिकोण का जो मनुष्यों को केवल उपभोक्ता के रूप में ही देखते हैं सघवादियों के दृष्टिकोण के साथ जो मनुष्यों को केवल उत्पादकों के रूप में देखते हैं, सामंजस्य स्थापित किया गया है। वस्तुतः श्रेणी समाजवाद सघवाद और राज्य समाजवाद के मध्य समुलन स्थापित करता है, इसमें दोनों के गुणों को समाविष्ट करने का श्रेयस्कर प्रयत्न किया गया है।

श्रेणी समाजवादी योजना की यह एक रूपरेखा मात्र है, इसका विस्तृत विवेचन आगे प्रस्तुत किया जाता है।

गिल्डों का समाज (Society of Guilds)—पूँजीवादी व्यवस्था और प्रादेशिक प्रतिनिधित्व का विरोधी होने के कारण श्रेणी समाजवाद इनका विनाश कर इनके स्थान अपना कार्यक्रम रखना है तथा चाहता है कि पूँजीवाद के स्थान पर औद्योगिक समाज में उत्पादकों के सघ (*Guilds*) हों। श्रेणी समाजवादियों के अनुसार गिल्ड स्रष्टा में इतने ही होने चाहिए जितने कि समाज में होनेवाले कार्य। समाज उस समय तक पूर्णतः प्रजा-तान्त्रिक नहीं होता, जब तक कि उसका समूह व्यावसायिक आधार (*Functional basis*) पर न हो। कोल के कथनानुसार, "समाज में पृथक् रूप में निर्वाचित प्रतिनिधियों के उत्तम ही समुदाय होने चाहिये, जिनके कि करने योग्य व्यवसायों के स्पष्ट एवं आवश्यक वर्ग हैं। ... मनुष्य को उत्तम ही, भिन्न तथा पृथक् रूप में प्रयोग होने योग्य भूत देने का अधिकार होना चाहिए जितने कि उसके सामाजिक उद्देश्य ध्येय हैं।" ¹ अमि प्रायः यह है कि समाज में एक व्यवसाय के व्यक्तियों का अपना एक गिल्ड अर्थात् सघ होना चाहिए। उदाहरण के लिए एक समाज में मानलो

1 G D H Cole - Self Government in Industry (1917), P. 33-34
(Quoted from Coker)

४० प्रकार के कार्य करनेवाले लोग हैं, कोई जूते बनाता है, कोई कपड़ा बुनता है, कोई साबुन तैयार करता है, इन सब ४० प्रकार के व्यवसायों के ४० संघ होने चाहिए और इन संघों के सदस्यों द्वारा चुने गये व्यक्तियों को ही उन कारखानों तथा उद्योगों का प्रबन्ध करना चाहिये । श्रेणी समाजवादियों ने संघ अर्थात् गिल्ड की परिभाषा इस प्रकार की है, 'गिल्ड अथवा श्रेणी या संघ ऐसे व्यक्तियों की एक स्वशासित संस्था है जिसके सदस्य एक दूसरे पर आश्रित होते हैं जो कि समाज के किसी विशिष्ट कार्य को करने के लिए संगठित हुए हों और इसके लिए समाज के प्रति उत्तरदायी हों ।'¹ श्रेणी समाजवादी व्यवस्था में हाथ से काम करने वाले, बुद्धिजीवी, कुशल तथा व्यावसायिक कार्य करनेवाले सभी प्रकार के व्यक्तियों के अपने-अपने गिल्ड या संघ होंगे, जिनको अपने अपने क्षेत्र में पूरी स्वाधीनता तथा शासन करने की पूरी पूरी छूट होगी । किम व्यक्ति को कहां कितना और किस प्रकार का काम करना है इसका निर्णय संघ के चुने हुए पदाधिकारी ही करेंगे और इस प्रकार समाज में सत्ता का विकेन्द्रीकरण (*Decentralisation*) होगा । एक गिल्ड का ध्येय श्रमिकों की सृजनात्मक भावना को विकसित करना होगा ताकि वे अपने सामाजिक कार्य को सर्वोत्तम ढंग से कर सकें ।

गिल्ड को स्वार्थी और आततायी होने से रोकने के लिए श्रेणी समाजवादी यह व्यवस्था करते हैं कि गिल्ड अपना कार्य नीति के व्यापक नियन्त्रण में रहकर करेगा जिसका निर्माण तथा क्रियान्वीकरण अविकतम सम्भव प्रजातन्त्रीय ढंग से होगा । इसमें उत्तरदायित्व और शक्ति का व्यापकतम प्रसरण होगा । गिल्ड अपने-अपने उद्योगों का प्रबन्ध करने में स्वशासी तो होंगे लेकिन उन पर उच्चतर राष्ट्रीय गिल्डों का नियन्त्रण होगा । उदाहरण के लिए जुलाहों का एक गिल्ड है, यह हर नगर तथा हर स्थान पर तो होगा ही किन्तु इसका एक अखिल देशीय अथवा राष्ट्रीय सच भी होगा । यद्यपि राष्ट्रीय आधार पर यह संगठन केन्द्रीकरण (*Centralisation*) को जन्म देगा, लेकिन सारे देश में फैले अनेक गिल्डों को एक सूत्र में बांधे रखने के लिए यह वांछनीय है कि उनका एक उच्च राष्ट्रीय सच (*National Guild*) भी हो । अधिकांश विचारकों की यह मान्यता है कि राष्ट्रीय स्वाधीनता (*National Autonomy*) स्थानीय स्वाधीनता की विरोधी नहीं है और एक सघ अथवा गिल्ड राष्ट्रीय गिल्ड के अंगीन रहता हुआ भी स्थानीय स्वाधीनता (*Local Autonomy*) का उपयोग कर सकता है । यह उल्लेखनीय है कि श्रेणी समाजवादी इस बारे में एकमत न थे कि प्रमुख गिल्ड इकाईयां स्थानीय होंगी अथवा राष्ट्रीय । अलमत का, जिसमें पेन्टी और टेलर प्रमुख थे, विचार था कि विज्ञान पैमाने पर संगठन कायम रखने से प्रत्येक मजदूर की स्वतन्त्रता की रक्षा करने व उसकी कलात्मक

1. The guild may be defined as "a self-governing association of mutually dependent people organised for a responsible discharge of a particular function of society."

प्रवृत्ति की अभिव्यक्ति के लिए अवसर प्रदान करने का प्राथमिक उद्देश्य हो नष्ट हो जायगा, अतः स्थानीय औद्योगिक समुदायों की स्थापना ही होनी चाहिये। किन्तु श्रेणी समाजवादियों का बहुमत-वर्ग चाहता था कि सशक्त राष्ट्रीय संगठन भी होने चाहिए क्योंकि तब वर्तमान धर्मिक सच मान्योत्तन में लाभ उठाया जा सकता है और गिल्ड के ढांचे की विशाल पैमाने पर होनेवाले उत्पादन की समस्याओं के अनुकूल बनाया जा सकता है। राष्ट्रीय आधार पर बने गिल्डों द्वारा उत्पादन में बाध होगी, जैसा कि कच्चा माल खरीदने और उत्पाद की गई वस्तुओं को बेचने में सम्भव हो सकेगा। केन्द्रीकरण की भाषा में प्रत्येक उद्योग की प्रकृति के अनुसार परिवर्तन करता होगा। कोयला जैसे उद्योग में राष्ट्रीय संगठन उत्पादन और मांग में सामन्तस्थ स्थापित करेंगे कच्चे माल का प्रबंध करेंगे, किसी विशेष खान द्वारा नें बेचे गये माल की बिक्री की व्यवस्था करेंगे, उत्पादन और संगठन के सामान्य सिद्धान्तों का निर्धारण करेंगे, कारीगरी के सामान्य मानदण्डों और कारीगरों की रक्षा के लिए व्यवस्था करेंगे तथा अन्य गिल्डों और उपभोक्ताओं के संगठनों सम्बन्ध में खान के उद्योग का प्रतिनिधित्व करेंगे। यथार्थ प्रशासन के अधिकांश कार्य स्थानीय गिल्ड के हाथ में रहेंगे और उसे अपने क्षेत्र में, विस्तृत विवेक के अधिकार भी होंगे।

श्रेणी समाजवाद में स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय गिल्डों का उपरोक्त वर्गीकरण क्षेत्रीय आधार पर (*On Territorial Basis*) किया गया है। लेकिन एक दूसरे दृष्टिकोण से भी गिल्डों को तीन श्रेणियों में रखा गया है—औद्योगिक, नागरिक तथा वितरणात्मक। औद्योगिक गिल्डों में उन व्यवसायों की गणना की जायगी जो बड़े बड़े कारखानों के रूप में चलते जाते हैं जैसे लोहे तथा इस्पात, कपड़े, चीनी, भवन-निर्माण, कृषि इत्यादि से सम्बन्धित व्यवसाय। इन औद्योगिक गिल्डों का संगठन लगभग एक ही प्रकार से होगा, किन्तु कृषि सम्बन्धित इसका अर्थवाद होगा क्योंकि उसकी परिस्थितियाँ अन्य बड़े उद्योगों से भिन्न होती हैं। नागरिक गिल्ड, व्यक्तिगत सेवाओं अथवा व्यवसायों का कार्य करेंगे, जैसे डाक्टरी, अध्यापन, कानून, इंजीनियरिंग आदि। वितरण गिल्डों के हाथ में छोटे व्यापार होंगे। उनमें उपभोक्ताओं, अपने क्षेत्र की स्थानीय शासन संस्थाओं तथा उन उत्पादक संस्थाओं के जिनके बनाये हुए सामान का वे वितरण करते हैं, प्रतिनिधि सम्मिलित होंगे।

श्रेणी समाजवाद में व्यवस्था (*Organisation Under Guild Socialism*)—कोल और हॉब्सन ने गिल्डों की आन्तरिक रचना के विषय में विस्तारपूर्वक लिखा है और दिखाया है कि गिल्डों का संगठन आन्तरिक क्षेत्र में प्रजातन्त्रात्मक होगा तथा बाह्य क्षेत्र में स्वाधीन। प्रत्येक गिल्ड तब का संगठन इस भाँति, होगा कि एक तरफ तो राष्ट्रीय पैमाने पर उत्पादन का आवश्यक एकीकरण और समन्वय हो सके तथा दूसरी तरफ विविध स्थानों और व्यवसायों में उचित भेद हों; उनकी रक्षा हो सके तथा व्यक्तिगत रहस्य के लिए और आत्म अभिव्यक्ति के लिये प्रोत्साहन मिल सके। अधिकार क्षेत्रों के अनुसार गिल्ड स्वयं ही सदस्यता की शर्तें तय करेगा, अधिकारियों की

छांट करेगा, और विभिन्न पदों के अधिकारों का निर्धारण करेगा। कोई भी सदस्य अकारण निकाला नहीं जायगा और इसका निर्णय भी बहुमत से होगा। स्थानीय गिल्डों के निर्णयों के विरुद्ध राष्ट्रीय गिल्ड के सामने अपील जा सकेगी। कोल तो यह कहना है कि जहाँ कहीं कुछ व्यक्तियों के समूह को किसी नेता या अधिकारी के देख-रेख के आधीन कार्य करना पड़ता है, उस व्यक्ति-समूह को उस अधिकारी व नेता को छांट करने का अधिकार हो और प्रत्येक समिति की नियुक्ति उन कर्मचारियों द्वारा की जाय जो इसके आधीन कार्य करें। अपनी '*Self Government in Industry*' नामक पुस्तक में उसने लिखा है कि प्रत्येक दुकान (कारखाने) के लिये एक समिति होगी, जिसका चुनाव दुकान अथवा कारखाने के सभी कर्मचारी करेंगे। समिति का काम नियम बनाने और उन पर होतवाले अमल का निरीक्षण करने में दुकान की दक्षता और उसके हितों की देख-रेख करना होगा। एक ही प्रकार के कारखानों के लिए प्रत्येक स्थान में एक कारखाना समिति (*Works Committee*) होगी, जिसमें सभी कारखानों के निर्वाचित प्रतिनिधि होंगे, यह समिति उनके हितों और कार्यों में समन्वय लायेगी। प्रत्येक जिले में एक समिति होगी जिसमें कुछ तो प्रत्येक कारखाने के प्रतिनिधि होंगे, जिनका निर्वाचन कारखाना-समितियाँ करेंगी, और कुछ प्रत्येक दस्तकारी (*Craft*) के प्रतिनिधि होंगे जिनका निर्वाचन उस जिले के विविध शिल्पों (दस्तकारियों) में भाग लेनेवाले करेंगे। इसका कार्य उस जिले में उस उद्योग से सम्बन्धित सम्पूर्ण उत्पादन में समन्वय लाना जिले के अन्य गिल्डों से आपसी सम्बन्धों का निर्णय करना और स्थानीय सार्वजनिक अधिकारियों से सम्बन्ध कायम करना होगा। प्रत्येक उद्योग में दो राष्ट्रीय गिल्ड संस्थाएँ होंगी, एक सभी प्रतिनिधियों की साधारण सभा जो गिल्ड की सामान्य नीति का निर्धारण करेगी, और एक कार्यकारिणी समिति होगी, जो गिल्ड के जनरल सेक्रेटरी को नामजद करेगी और इसका काम माँग तथा पूर्ति में उचित सम्बन्ध स्थापित करने के लिये आवश्यक आंकड़े सम्बन्धी होगा। अन्त में कारखाना-समिति द्वारा नियुक्त कारखाना विशेषज्ञ होगा, जिला कमेटी द्वारा नियुक्त जिला-विशेषज्ञ और राष्ट्रीय कार्य-कारिणी द्वारा नियुक्त 'राष्ट्रीय' और धूमने-फिरनेवाले' विशेषज्ञ होंगे।

समाज में प्रत्येक आवश्यक सेवा को एक राष्ट्रीय गिल्ड के रूप में संगठित किया जायगा। इस राष्ट्रीय गिल्ड के विधान में उस सेवा में भाग लेने वाले मजदूरों के आवश्यक हित निहित होंगे। लेकिन विविध राष्ट्रीय गिल्डों के लिये निर्मित यह योजना विभिन्न आर्थिक समुदायों की अन्योन्याश्रितता अथवा पारस्परिक निर्भरता जनित समस्याओं के समाधान के लिये कोई योजना प्रस्तुत नहीं करती। रेल तथा यंत्र-निर्माण करनेवाले उद्योग प्रत्यक्ष ही लोह, इस्पात और कोयला-साधनों पर आश्रित होते हैं। तो इसी प्रकार माल निमित्त करनेवाले उद्योग वितरण के साधनों पर निर्भर होते हैं। इस अन्योन्याश्रितता के कारण सामन्जस्य की कठिन समस्याएँ पैदा हो जाती हैं। इनको गिल्ड दूतों के आदान-प्रदान विशेष सम्मिलित समितियों की स्थापना और अन्त में समस्त राष्ट्रीय गिल्डों का प्रतिनिधित्व करनेवाली 'राष्ट्रीय औद्योगिक गिल्ड' के द्वारा सुलझाया जायगा। 'कोल' के अनुसार यह संस्था गिल्डप्रणाली की उसके औद्योगिक पक्ष में अन्तिम प्रतिनिधि होगी और उसका प्रमुख कार्य

गिल्डसंगठन तथा व्यवहार के आवश्यक सिद्धान्तों का निश्चय करना और उनकी व्याख्या करना होगा। जिन मामलों में वेन्द्रीय समन्वय (Coordination) की आवश्यकता होगी, उनमें वह वास्तव में गिल्ड व्यवस्थापिका काम करेगी और वह स्वयं अथवा अपनी किसी संस्था के द्वारा विभुद्ध गिल्ड-सम्बन्धी प्रश्नों के निर्णय के लिये अन्तिम अपील का न्यायालय होगी। " " " " अपने बाहरी सम्बन्धों में वह समस्त गिल्ड के प्रतिनिधि के रूप में कार्य करेगी। उसका एक कार्य (जो किसी भी तरह सर्वाधिक महत्वपूर्ण नहीं है) गिल्डों की पारस्परिक कठिनाइयों एवं विवादों के सम्बन्ध में निर्णय करना होगा; स्थानीय गिल्ड-कौंसिलें ऐम प्रश्नों के सम्बन्ध में प्रथम न्यायालय होगी। किन्तु उसका सबसे महत्वपूर्ण आन्तरिक कार्य सामान्य नियमों के रूप में गिल्ड-व्यवहार के सामान्य सिद्धान्तों का निर्धारण करना होगा जिसके अनुसार प्रत्येक गिल्ड को कार्य करना पड़ेगा।" वह गिल्डों के सामान्य उद्देश्यों की पूर्ति में होनेवाले खर्च के लिये विविध गिल्डों पर टैक्स लगावगी और समस्त समाज के लिये महत्वपूर्ण मामलों में वह उपभोक्ताओं के दृष्टिकोण के प्रतिनिधियों से वार्ता करते समय, उत्पादन-वृत्तियों के दृष्टिकोण का प्रतिनिधित्व करेगी।"

थोड़ी समाजवादी भाषी समाज में उपभोक्ताओं के हितों की रक्षा करने के लिये सहकारी समितियाँ भी होंगी और इनका सृजन भी गिल्डों की भाँति ही स्थानीय प्रादेशिक और राष्ट्रीय आधार पर होगा। स्थानीय उपभोक्ता समितियाँ लघु सामग्रियों, बागज, जूता तेल इत्यादि का निमंत्रण करेगी। प्रादेशिक उपभोक्ता समितियों का निर्माण, स्थानीय उपभोक्ता समितियों द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों के द्वारा होगा और इनका नियंत्रण-कार्य प्रकाश, शिक्षा तथा यातायात आदि पर होगा। उत्पादक राष्ट्रीय गिल्ड के समान, राष्ट्रीय उपभोक्ता समिति का निर्माण, प्रादेशिक उपभोक्ता समितियों के द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों से होगा। राष्ट्रीय समिति का नियंत्रण-कार्य शिक्षा, यातायात आदि से सम्बन्धित होगा।

मजदूरी और कीमत—मजदूरी और कीमत इन दो महत्वपूर्ण विषयों के प्रति थोड़ी-समाजवादी सुनिश्चित नहीं हैं। मजदूरी रूपी दावता का अन्त करना थोड़ी समाजवाद का मूलभूत सिद्धान्त है किन्तु फिर भी उनके दर्शन में इस बातका कोई स्पष्ट संकेत नहीं है कि मजदूरों को अपने श्रम का प्रतिफल मिलने का क्या दग होगा। केवल एक बात, एकदम असंदिग्ध है और वह यह है कि मजदूरों को प्रतिफल 'Payment' मिलेगा, 'मजदूरी' (Wages) नहीं। पूँजीपतियों अथवा राज्यरूपी स्वामियों द्वारा श्रमिकों रूपी दावतों को दी जाने वाली मजदूरी थोड़ी समाजवादियों की दृष्टि में अत्यन्त अपमानजनक है। वे यह बात कहते नहीं अर्थात् कि ऐसी 'मजदूरी' के मुकाबले में गिल्ड द्वारा दिया जानेवाला प्रतिफल (Payment) अतिशय सम्मानप्रद है। लेकिन यदि ध्यानपूर्वक विचार किया जाय तो प्रतिफल और 'मजदूरी' का यह अन्तर केवल मात्रिकतापूर्ण है और इनमें कोई मौलिक अन्तर नहीं प्रतीत होता। थोड़ी समाजवादियों को यह स्पष्ट नहीं करते कि मजदूरों को प्रतिफल जिस आधार पर मिलेगा—समानता के आधार पर अथवा योग्यता या उत्पादन के आधार

पर ? कोल का मत है कि प्रतिफल समान नहीं हो सकता, इसकी समानता एक असम्भव आदर्श है । आन्दोलन की प्रारम्भिक अवस्थाओं में तो इसे प्राप्त ही नहीं किया जा सकता । और जब कभी यह आयोग भी तो यह 'प्रतिफल' की समता के प्रमाद पूर्णरूप में नहीं आयेगा, बल्कि उसका रूप यह होगा कि सम्पादित कार्य के लिये प्रतिफल की सम्पूर्ण धारणा को नष्ट कर दिया जायगा और यह समझ लिया जायगा कि आर्थिक समस्या यह है कि राष्ट्रीय आय को समाज के घटकों में इस बात का विचार किये बिना ही विभक्त किया जाय कि अमुक व्यक्ति ने कितना काम किया है ।

कीमत निर्धारण में विषय में अधिकांश श्रेणी समाजवादियों का विचार यह था कि सामान्यतया निर्मित माल की कीमतें तत्सम्बन्धित राष्ट्रीय गिल्ड द्वारा निर्धारित होनी चाहिये । लेकिन ऐसा करने से कीमत-निर्धारण में उपभोक्ताओं की कोई आवाज न होगी अतः कोल ने कहा कि कीमत निर्धारण में *Commune* का भी परामर्श लेना चाहिये । अन्य श्रेणी समाजवादियों ने यह स्वीकार किया कि कीमत-निर्धारण में वर्कशॉप और कारखानों की उत्पादक-समितियों को उपभोक्ता समिति से परामर्श करना चाहिये । एक अन्य सुझाव यह भी रखा गया कि एक उच्चतम सयुक्त समिति (*Supreme joint Committee*) कीमत-निर्धारण करे । इस सयुक्त समिति में उपभोक्ताओं एवं उत्पादकों के बराबर-बराबर प्रतिनिधि हों और इसका काम वस्तुओं का मूल्य निर्धारित करने के अतिरिक्त कर निर्धारित करना (जो उसे राज्य को अदा करना पड़ेगा) और यह निर्णय करना होगा कि किसी गिल्ड ने अपने हितों को अधिक महत्व देकर समाज के हित की उपेक्षा करके अपने निक्षेप (*Trust*) का उल्लंघन तो नहीं किया है । इस सयुक्त समिति के द्वारा उपभोक्ता उन विषयों के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट कर सकेंगे जिनसे सम्बन्ध है । श्रेणी समाजवाद में इस प्रकार की व्यवस्था का होना संघवाद की अपेक्षा एक नवीन वस्तु है । संघवादी योजना में जो भारी कर्मा है वह श्रेणी समाजवादी योजना में नहीं है । यह श्रेणी समाजवाद की वह महत्वपूर्ण विशेषता है जो संघवाद से भिन्न करती है ।

श्रेणी समाजवादियों का राजनीतिक सिद्धान्त (*Political Theory of Guild Socialists*)—अपने उद्देश्यों में श्रेणी समाजवाद प्रधानतः एक ऐसी विचारधारा है जो औद्योगिक व्यवस्था से अधिक सम्बद्ध है । इसमें सन्देह नहीं कि वह उद्योगों को राज्य के आधिपत्य से मुक्त करवाना चाहती है, किन्तु वह राज्य की विरोधी नहीं है । वह यह अवश्य मानती है कि राजकीय हस्तक्षेप शरारतपूर्ण (*Mischievous*) और इस कारण गिल्डों को समाज में अधिक महत्व मिलना चाहिये, किन्तु साथ ही साथ संघवाद (*Syndicalism*) की भांति वह न राज्य पर भयकर आक्रमण ही करती है और न उसका अस्तित्व ही मिटाना चाहती है । श्रेणी समाजवाद के अन्तर्गत राज्य एक प्रादेशिक संस्था (*Regional Association*) के रूप में जोड़ित रहेगा और उत्पादक गिल्डों द्वारा न किये जानेवाले राजनीतिक कार्य इसके द्वारा किये जायेंगे । 'श्रेणी समाजवाद उत्पादन-कर्त्ताओं के विशिष्ट हितों के संघवादी विचार और सार्वजनिक हितों के राजनीतिक विचार में सामन्जस्य स्थापित करने का प्रयास है । वह समाज में न प्रादेशिक समुदायों को पूर्ण मानता है

और न व्यावसायिक समुदायों की ही। 'कुछ सामान्य आवश्यकताएँ पहली से और कुछ दूसरी से पूरी होती हैं। इस प्रकार राज्य समाज की एक अनिवार्य सस्था बना रहना है, यद्यपि सार्वजनिक कार्य के ऐसे अनेक रूप भी हैं, जिनमें राज्य का कोई भाग नहीं होना।'^१

थोड़ी समाजवाद राज्य को इतना अधिक महत्वपूर्ण नहीं मानता, किन्तु थोड़ी समाजवादी समाज में राज्य किस रूप में जीवित रहेगा तथा इसके कर्तव्य क्या-क्या होंगे, इस विषय में विचारक स्वयं एकमत नहीं हैं। कुछ लोगों का मत है कि थोड़ी समाजवाद की अधिक व्यवस्था के साथ-साथ राज्य राजनैतिक सस्था के रूप में कार्य करे और इसके कार्य केवल निम्न-लिखित क्षेत्रों तक ही सीमित कर दिये जायें—

१. राज्य केवल उन्हीं विषयों पर अपना अधिकार रखे जो धार्मिक नहीं हैं जैसे धार्मिक नीति, विदेशी नीति आदि।

२. राज्य उपभोक्ताओं के हितों की रक्षा करे।

३. राज्य कहीं-कहीं थोड़ा बहुत उत्पादक संघों (*Producer's Guilds*) के प्र नियंत्रित कार्यों को भी रोके।

जोड़ कहता है कि राष्ट्रीय गिल्ड सींग का राज्य के प्रति रूप शत्रुता का है, यह मार्क्सवाद के अनुसार राज्य को पूँजीवादी वर्ग के मामलों का प्रबन्ध करनेवाली कारगरासिका समझनी है। थोड़ी समाजवादी राज्य के महत्व की अवधिक गिराते हैं और इसे वास्तव में उपभोक्ताओं के हित के रूप में स्वीकार करते हैं।^२

"थोड़ी समाजवाद यह स्वीकार करता था कि कुछ ऐसी सामाजिक आवश्यकताएँ हैं जिनकी पूर्ति ऐसी सस्थायों के कार्यों के बिना नहीं हो सकती जो भाजक के राज्य जैसे आधार पर टिकी हों। वह यह भी मानता था कि इस सस्था को (उसे राज्य कहें या न कहें) ऐसी सत्ता एवं विशेषाधिकारों से युक्त करना पड़ेगा जिनके कारण भाज समाज में उसका अनुपम स्थान, जिसे परम्परा से 'प्रभुत्व सम्पन्न' (*Sovereign*) कहते हैं, बना हुआ है। राज्य की परम्परागत प्रभुता का कितना अंश बना रहे, इस सम्बन्ध में भी थोड़ी समाजवादियों में मतभेद था।" इस सम्बन्ध में होम्सटन तथा कोन के विचारों में अन्तर है। थोड़ी समाजवादी व्यवस्था में राज्य का ठीक स्थान क्या रहेगा, इस पर दो विभिन्न विचारों का प्रतिनिधित्व थोड़ी समाजवाद के ये दो महारथी ही करते हैं।

१. कोकर-भाषुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ २८६-६०
२. "The League adopts a Marx's teaching in 'Executive Committee' for the whole capitalist class. There is a tendency to relegate the state to the role of an association of consumers, represented on a number of bodies elected on a national basis for the purpose of negotiating with the big producing Guilds."

—Joad. Introduction to Modern Political Theory, P. 83

(i) हॉब्सन का मत (Hobson's View)—हॉब्सन का मत है कि श्रेणी समाजवाद से राज्य को सारे समाज के प्रतिनिधि के रूप में (*A representative of the Community as a whole*) जीवित रहना चाहिए। इसकी सत्ता कुछ गिल्डों को बांटकर कम अवश्य करदी जाय, किन्तु फिर भी अन्तिम सत्ता (*Final Power*) इसी के पास रहे। कम कार्यों का सम्पादन करने पर भी राज्य की सत्ता में किसी प्रकार कमी नहीं आवे। 'वह सत्ता का आदि स्रोत, अन्तिम न्यायकर्ता और उत्पादनकर्ता या उपभोक्ता की हैसियत से मित्र नागरिक की हैसियत में व्यक्ति का प्रतिनिधि बना रहें। उत्पादन के सारे यन्त्र और औजार तथा मशीनें राज्य की ही रहें और वह उन्हें अनेकों श्रेणी समाजवादी गिल्डों को उधार दें। यदि गिल्डों में आपस में भगडा हां जाय तो इसका निर्णय भी राज्य द्वारा ही किया जाय। आर्थिक नीति में न्याय के प्रश्नों—जैसे विदेशों से सस्ते मजदूरों के आयात के विरुद्ध शिकायत अथवा गिल्ड द्वारा वेतन शोषण आदि पर राज्य ही विचार करेगा। राज्य गिल्ड कांग्रेसों की अपील पर सावजनिक नीति सम्बन्धी अन्य मामलों पर भी अपना निर्णय देगा। गिल्डों के परस्पर भगड़ों या विवादों के निर्णय के लिए राज्य अन्तिम अपील का न्यायालय होगा, लेकिन उसी समय जबकि गिल्ड कांग्रेस इस कार्य में सफल नहीं होगी। राज्य चाहे तो गिल्डों पर भी कर लगाये तथा उचित समझे तो किन्हीं भी गिल्डों को अपनी अच्छी सेवाओं के परिणामस्वरूप आर्थिक सहायता भी दे। राज्य कर-निर्धारण इस तरह कर सकेगा कि वह गिल्डों की आर्थिक नीति में परिवर्तन कर सके। "कर की मात्रा आर्थिक भाड़े (*Economic Rent*) अर्थात् गिल्ड की ऐसी अर्जित रकम, के बराबर होगी जिसकी मूल्य के अपकृश (*Depreciation*), पूँजी की व्यवस्था अथवा बीमे के लिए आवश्यकता न हो।" राज्य ऐसे गिल्डों को आर्थिक सहायता देगा जो शिक्षा और स्वास्थ्य की निःशुल्क सेवा करते हैं। इतना ही नहीं बल्कि व्यक्तियों की आन्तरिक तथा बाह्य दोनों प्रकार की सुरक्षा के लिए राज्य अपनी सेना और पुलिस रखेगा और न्यायालयों की भी व्यवस्था करेगा। हॉब्सन के अनुसार इन कार्यों के अतिरिक्त राज्य को और भी दूसरे कार्य प्रत्यक्ष रीति से करने होंगे, जैसे दीवानी तथा फौजदारी कानूनों का निर्माण और उन्हें क्रियान्वित करना। वास्तव में हॉब्सन इतना काल्पनिक नहीं था कि वह यह सोचने लगता कि श्रेणी समाजवादी समाज में समस्त अपराधजनक प्रवृत्तियों का विनाश हो जायगा अथवा गिल्ड के सदस्यों के व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा के लिए किसी कानूनी दण्ड-व्यवस्था की आवश्यकता नहीं होगी। राज्य को अन्तर्राष्ट्रीय आर्थिक सम्बन्धों का भी नियंत्रण करना पड़ेगा। हॉब्सन एक उदारवादी विचारक है जिसका श्रेणी समाजवाद का चित्र बहुत कुछ बहुलवाद (*Pluralism*) का सा है। राज्य को सर्वोच्च अथवा प्रभुत्व देने में हॉब्सन के विचार राज्य-समाजवादियों के समान हैं। दोनों में अन्तर केवल इतना ही है कि राज्य-समाजवादियों की अपेक्षा हॉब्सन ने राज्य को बहुत कम कार्य सौंपे हैं।

(ii) कोल का मत (Cole's View)—कोल कुछ अधिक उग्र विचारक है और कम-से-कम अपने व्यक्त इरादे में, अधिक बहुलवादी (*Pluralistic*) है। वह राज्य को इतना अधिक महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं देना चाहता

जितना कि हासन देता है। उसने राज्य को गिल्ड के स्तर पर रखने का और इस प्रकार सर्वशक्तिसम्पन्न राज्य से पूर्णतया मुक्ति पाने का स्पष्ट प्रयत्न किया है। उसकी दृष्टि में राज्य एक आवश्यक सत्ता है, जो उद्योगोक्तियों का प्रतिनिधि है, परन्तु किसी प्रकार भी उसका उन सत्ताओं पर प्रभुत्व नहीं है जो उत्पादन करनेवाली समान धर्मवाली भयवा अन्य प्रकार के समान लोगों की प्रतिनिधि हैं। उसे अन्य सत्ताओं के समकक्ष ही स्थान मिलना चाहिये। अन्य सत्ताओं के समान उसके पास भी उतनी ही सत्ता होनी चाहिये जिससे वह समाज में अपने विशिष्ट कार्य को मुचाह रूप से कर सके। कोन चाहता है कि ऐसी समाजवादी व्यवस्था में राज्य का कार्य क्षेत्र अधिक व्यापक न हो बल्कि उसके अधिकार और कर्तव्य बराबर के अनुपात में हों।

कोकर ने लिखा है कि "कोल की आरम्भिक कल्पना में राज्य के, ऐसी सत्ता के रूप में जिसमें मनुष्य धर्मिता के आधार पर एक होने हैं, राजनीतिक कर्तव्य भी होंगे जैसे—समाज की रक्षा, विवाह तथा विवाह विच्छेद का नियंत्रण, धर्मों की रक्षा उनकी शिक्षा, विकास तथा धार्मिक व्यक्तियों की देख रेख, अपराधों का प्रतिरोध और दण्ड। किन्तु इन कार्यों के सम्पादन में भी वह (राज्य) एक प्रभुत्व सत्ता के रूप में कार्य नहीं करेगा। राज्य और उसके अधिकारों के सम्पादन में भी अधिकारिता ही होगी।"
 होत हैं।

क ऊपर एक सर्वोच्च सत्ता आवश्यक होगी और यह सत्ता समस्त सत्ताओं का प्रतिनिधित्व करनेवाली एक समुक्त सत्ता ही हो सकती है। सामान्यतया यह सत्ता प्रशासिका या व्यवसायिका सत्ता के रूप में नहीं बनूँ अपील के न्यायालय के रूप में, कार्य आरम्भ करनेवाली नहीं, नियुक्त करनेवाली सत्ता के रूप में कार्य करेगी। यह "व्यावसायिक न्याय की प्रजातन्त्रीय 'सर्वोच्च न्याय-सत्ता' (Democratic Supreme Court of Functional Equity) समस्त सत्ताओं के सामान्य मामलों पर विचार करेगी। उसे बल प्रयोग के सर्वोच्च अधिकार होंगे और उसका पुलिस तथा कानून से सम्बन्ध रखनेवाली समस्त व्यवस्था पर अन्तिम नियंत्रण रहेगा। सामाजिक सङ्गठन की ऐसी योजना में प्रभुत्वसम्पन्न राज्य की आवश्यकता नहीं रहेगी, फिर भी हमें राज्य तथा प्रभुत्व दोनों ही विद्यमान रहेंगे, किन्तु प्रभुत्व राज्य से भी ऊँची सत्ता में निहित होगा।"

कोल व कोकर के ज्ञानों में उद्धृत उपरोक्त विचार उसी आरम्भिक कल्पना थी। ऐसी समाजवाद पर जो उसने अपना सबसे नवीनतम प्रयत्न लिखा, उसमें अपने ही समय के इस दावे का ही पूर्ण लब्धन किया है कि "राज्य का सर्वोच्च काम समाज की आत्मा की अभिव्यक्ति करना और समाज के विभिन्न प्रकार के समुदायों के कार्यों का निर्देशन करना तथा उनमें सम्बन्ध स्थापित करना है, बल्कि अपने इस धारणा को भी धर्मोपार किया है कि राज्य उद्योगोक्तियों का प्रतिनिधित्व करना है। कोन ने धार्मिक एवं नागरिक सेवाओं के नियंत्रण में भी राज्य को कोई स्थान नहीं दिया है। बाद के इस विचार के अनुसार कोल राज्य का कार्य क्षेत्र अत्यधिक संकुचित कर

देता है और एक संप्रभुता सम्पन्न राज्य की वारंशा को पूर्णरूपेण ठुकराता है। मार्क्सवादी भावना के साथ राज्य को वर्ग-शोषण और वर्ग-दमन का एक यंत्र समझते हुए वह कहता है कि एक गिल्ड समाज में, जो कि तत्त्वतः सामाजिक सहयोग का एक संगठन है, राज्य का कोई स्थान नहीं हो सकता। वह राज्य को अन्य समुदायों की भांति ही एक समुदाय समझता है। जब राज्य अनेक समुदायों में से केवल एक समुदाय है और अन्य सब समुदायों के समान है तो उसे विभिन्न व्यावसायिक समुदायों की क्रियाओं में सामन्जस्य स्थापित करने का अधिकार नहीं दिया जा सकता, और क्योंकि उसे सामन्जस्य करने का अधिकार नहीं दिया जा सकता, अतः वह संप्रभुतासम्पन्न भी नहीं हो सकता। कोल को यह आशा थी कि राज्य के कार्यक्षेत्र को एकदम संकुचित कर देने के परिणामस्वरूप और उसे प्रभुत्वहीन बना देने से एक बड़ी सीमा तक राज्य क्षीण हो जायगा और अन्त में या तो सीधे आक्रमण के कारण या आवश्यक कार्यों से वंचित हो जाने के परिणामस्वरूप क्षय के कारण वह एकदम ही लुप्त हो जायगा।

कोल यदि सामन्जस्य का कार्य राज्य को नहीं देना चाहता तो इसे किसी अन्य समुदाय को भी नहीं सौंपता। वह यह कार्य कम्यून प्रणाली (*Commune System*) को सौंपता है जिसका ढांचा वर्तमान राज्य से तत्त्वतः भिन्न होगा और जिसकी जगह यह (कम्यून) स्थापित किया जायगा। कोल का यह निश्चित मत है कि समस्त समाज की सामाजिक आत्मा को अभिव्यक्त करनेवाली और समस्त सस्याओं का आवश्यक एकीकरण करनेवाली 'कम्यून' सस्था समाज की वर्तमान राजनीतिक मशीनरी से सर्वथा पृथक् होनी चाहिये और उसे किसी भी अर्थ में वर्तमान राज्य की उत्तराधिकारिणी नहीं मानना चाहिये।

कोल के अनुसार 'कम्यून' का संगठन स्थानीय, क्षेत्रीय और राष्ट्रीय स्तरों पर होगा। प्रत्येक ऐसा संगठन अपने समानान्तर गिल्ड संगठन से निकट सम्पर्क रखेगा। कोल के अनुसार 'कम्यून' राज्य का विस्तार मात्र नहीं होगा। उसका यह मानना है कि वर्तमान राज्य का आधार प्रतिनिधि शासन का गलत विचार है, जिसके अनुसार यह माना जाता है कि एक व्यक्ति दूसरे का पूर्णरूप से प्रतिनिधित्व कर सकता है। वास्तव में ऐसा नहीं है, कोई व्यक्ति किसी एक हित तथा हितों का प्रतिनिधित्व कर सकता है। इसीलिये कोल व्यावसायिक प्रतिनिधित्व (*Functional Representation*) का समर्थक है। व्यवसाय के आधार पर ही प्रतिनिधित्व अधिक सत्य एवं सार्थक बन सकेगा। व्यावसायिक प्रतिनिधित्व की इसी पद्धति के अनुसार स्थानीय, क्षेत्रीय और राष्ट्रीय 'कम्यूनों' की रचना होगी।

कम्यून प्रत्येक स्तर पर उत्पादकों और उपभोक्ताओं दोनों का पूर्ण प्रतिनिधित्व करेंगे। एक समाज विशेष के सदस्यों को उत्पादकों के नाते विभिन्न औद्योगिक गिल्डों में संगठित किया जायेगा, जो कि स्थानीय गिल्ड समा में अपने प्रतिनिधि भेजेंगे। विभिन्न नागरिक कार्यों को करने के लिये लोगों को बहन से नागरिक गिल्डों में संगठित किया जायेगा, वे उपभोक्ताओं की समस्याओं का निराकरण करने के लिये एक सहकारी परिषद, शिक्षात्मक

उद्देश्यों के लिये एक सांस्कृतिक परिषद्, एक स्वास्थ्य परिषद्, एक सामूहिक उपयोगिता परिषद् तथा सम्भवतः ऐसी ही कुछ और परिषदें रहेंगे। इन विभिन्न भौद्योगिक एवं नागरिक गिल्डों अथवा परिषदों के प्रतिनिधियों को मिलाकर स्थानीय कम्प्यून की रचना होगी जो एक सामाज्यकारी संस्था और एक भौतीय न्यायालय के रूप में कार्य करेगा। प्रादेशिक भौद्योगिक एवं नागरिक गिल्डों के प्रतिनिधियों को मिलाकर प्रादेशिक 'कम्प्यून' बनाये जायेंगे। इसी प्रकार एक राष्ट्रीय बनाया जावेगा जिसमें भौद्योगिक, कृषि सम्बन्धी तथा नागरिक राष्ट्रीय गिल्डों, प्रायिक और नागरिक राष्ट्रीय परिषद्, एवं प्रादेशिक कम्प्यूनों के प्रतिनिधि भी सम्मिलित होंगे। स्पष्ट है कि कम्प्यूनों का सर्वव्यावसायिक प्राधार होना चाहिये, यद्यपि कुछ हद तक इसमें क्षेत्रीय प्रतिनिधत्व भी हो सकता है।

अब प्रश्न उठता है कि स्थानीय, प्रादेशिक एवं राष्ट्रीय संगठनों के सम्बन्ध में कम्प्यून के क्या-क्या कार्य होने चाहिये? इन कार्यों को मोटे रूप में पाँच श्रेणियों में विभाजित किया जा सकता है, और इन्हें कोकर ने संक्षेप में किन्तु अति स्पष्टता से इस प्रकार बताया है।

(१) राजस्व सम्बन्धी कार्य—'कम्प्यून को राजस्व सम्बन्धी (Financial) मामलों में महत्वपूर्ण एवं व्यापक अधिकार होंगे जिसमें मूल्यों का अन्तिम नियंत्रण भी शामिल है। कोल ने दुग्ध सम्बन्धी उदाहरण देकर इस नियंत्रण व्यवस्था पर प्रकाश डाला है। दुग्ध वितरण करनेवाला गिल्ड उपरोक्त सहकारी समिति दुग्ध की कीमत तय करके बतायेगा। यह कीमत इन बातों को ध्यान में रखकर निश्चित की जावेगी कि दुग्ध-वितरक गिल्ड कृषि गिल्ड को दुग्ध का क्या मूल्य देता है और वितरण में क्या व्यय बैठता है। यदि दोनों सहमत हो जाते हैं तो कीमत अथवा मूल्य का निर्धारण हो जाता है। मतभेद की सूरत में यह प्रश्न कम्प्यून के पास निर्णय के लिये जाता है। कम्प्यून को यह निर्वाह अधिकार होगा कि वह 'सामाजिक कारणों से' कम या अधिक मूल्य निश्चित कर दें और परिणामस्वरूप होनेवाले हानि या लाभ को उचित रूप से बाँट दे। कम्प्यून को राजस्व सम्बन्धी एक अन्य महत्वपूर्ण अधिकार यह होगा कि वह विविध उद्योगों और सेवाओं में राजस्व

... .. देने की शक्ति को माध्यम से हाँपा।
 सम्बन्धी बहुत से माग लेने का और अपने विचार प्रकट करने का पूरा अवसर मिलेगा। उपरोक्त अधिकारों में से दो राजस्व अधिकार भी शामिल हैं—(क) कर निर्धारण-प्रत्येक गिल्ड पर कुछ कर लगाया जायेगा, गिल्ड को अपने सदस्यों पर व्यक्तिगत रूप से कर लगाने का या नियत घन-राशि को अन्य प्रकार से एकत्र करने का अधिकार होगा, (ख) अर्थ पर अन्तिम नियंत्रण—बाहेरी बँकों का संचालन विविध गिल्ड करें या गिल्ड का प्रेम करे।"²

(२) विभिन्न व्यावसायिक समुदायों के बीच नीति सम्बन्धी मतभेदों का निराकरण—'यदि व्यावसायिक सभी अथवा समुदायों के मध्य नीति-

सम्बन्धी विषयों पर ऐसे प्रश्न उपस्थित हों, जिनका समाधान गिल्ड कांग्रेस या गिल्ड कौंसिलें न कर सकें तो उनका निराकरण 'थरा निर्णय कम्पून करेगा ।'

(३) व्यावसायिक समुदायों के कार्यक्षेत्र को निर्धारित करना—“विभिन्न व्यावसायिक सघों के बीच सत्ता-विभाजन का अधिकार कम्पून को होगा । यह कार्य वह वैधानिक कानूनों का निर्माण करके, जो इन संस्थाओं के क्षेत्रों का निर्धारण करेंगे और अपनी न्याय व्यवस्था के द्वारा ऐसे कानूनों की व्याख्या और उनके अमल के सम्बन्ध में होनेवाले झगड़ों का निर्णय करेगा ।'

(४) किसी व्यावसायिक सत्ता के अन्तर्गत न आनेवाले सामाजिक मामलों की व्यवस्था करना—“कम्पून ऐसे सामाजिक मामलों को भी व्यवस्था करेगा जो किसी भी व्यावसायिक सत्ता के अन्तर्गत नहीं आते । ऐसे मामले निम्न प्रकार के हैं:—

(१) युद्ध एवं शान्ति की घोषणा तथा सशस्त्र बल (सैन्यबल) का नियंत्रण (यद्यपि सेना तथा नौसेना का संगठन भी गिल्डों के अनुसार होगा) ;

(२) वैदेशिक सम्बन्धों का नियंत्रण—विशेष रूप से ऐसे अन्तर्राष्ट्रीय राजनीतिक सम्बन्धों और अन्तर्राष्ट्रीय आर्थिक तथा नागरिक प्रश्नों का निर्धारण जो राजनीतिक प्रश्नों से उलझे हुए हो या जिन्हें आर्थिक तथा नागरिक गिल्ड उसके समक्ष प्रस्तुत करे,

(३) नगरों, कस्बों तथा प्रदेशों की सीमाओं का निर्धारण ;

(४) व्यक्तिगत सम्बन्धों तथा निजी सम्पत्ति के सम्बन्धों का नियंत्रण । यह चौथा कार्य अवशिष्ट राज्य को सौंपा जा सकता है, जिसके दमनकारी कानूनों के लिए कम्पून की स्वीकृति आवश्यक होगी (राज्य के सम्बन्ध में यह केवल एक प्रयोग के लिए रखा हुआ अपवाद है)

(५) वाध्यकारी शक्ति का प्रयोग—कम्पून को व्यक्तियों तथा व्यावसायिक संस्थाओं को अपने कानूनों एवं निर्णयों का पालन करने के लिए बाध्य कर सकने की सत्ता भी होगी । व्यक्तियों के विरुद्ध दमन का प्रयोग फौजदारी की विधि के अनुसार किया जायेगा । समुदायों के विरुद्ध दमन का प्रयोग आर्थिक बहिष्कार का रूप ग्रहण करेगा । कोल का कथन है कि “दमन का प्रयोग अन्तिम अस्त्र के रूप में ही किया जावेगा ।” उसे यह आशा थी कि गिल्ड समाज में जहां कि मनुष्य द्वारा मनुष्य का शोषण न होगा, समृद्धि के मध्य कुचलनेवाली गरीबी न होगी और जहां कि अधिकारों तथा कर्तव्यों की न्यायपूर्ण व्यवस्था और आत्मामिव्यक्ति के पर्याप्त अवसर मुक्तदेवाजी तथा अपराध की प्रवृत्तियों को बहुत कम कर देंगे, वाध्यकारी शक्ति के प्रयोग की आवश्यकता बहुत कम रह जावेगी ।

जहां तक स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय कम्पूनों को मिलाकर एक एकल ढांचा खड़ा होता है जिसमें सम्पूर्ण समाज की सामाजिक भावना अभिव्यक्त होती है, कोल की व्यवस्था हॉव्सन के संगठन से बहुत भिन्न नहीं रह जाती, यद्यपि वह उसे राज्य की संज्ञा नहीं देता तथा इस धारणा का खण्डन करता है राज्य समस्त अधिकार का अन्तिम स्रोत है ।

(३) ट्रेड यूनियन आज के समाज की बड़ी उग्र और क्रान्तिकारी सस्था है जो पूंजीवादको जड़ से पकड़कर उखाड़ फेंकना चाहती है, किन्तु इसके विपरीत गिल्ड समाजवाद एक शांतिपूर्ण तथा धीमा आन्दोलन है जो बिना किसी हिंसा के उद्योगों को अपने अधिकार में लेना चाहता है।

इस प्रकार गिल्ड व्यवस्था एक विशाल तथा ऊंची व्यवस्था है जिसका आधार ट्रेड यूनियन ही है और अगर समाज में गिल्ड समाजवाद आया तो ये ट्रेड यूनियन ही गिल्डों के रूप में बदल जायेंगी।

श्रेणी समाजवाद के साधन (Methods of Guild Socialism) —
श्रेणी समाजवादियों के राजनीतिक सिद्धान्त के बाद अब उन साधनों पर दृष्टिपात कर लेना चाहिए जिनका उन्होंने अपनी कल्पना के नवीन समाज की स्थापना के लिये अनुमोदन किया है। जिस तरह उनमें भावी सामाजिक व्यवस्था के विवरण पर मतभेद है उसी तरह अपने उद्देश्य के सिद्धि-साधनों के विषय में भी वे एकमत नहीं हैं। लेकिन एक बात पर श्रेणी-समाजवादी आमतौर से सहमत है और वह यह है कि राजनीतिक साधन व्यर्थ हैं और आर्थिक साधन पर निर्भरता आवश्यक है।

श्रेणी समाजवादियों के अनुसार राजनीतिक कार्य अथवा तरीके पर्याप्त नहीं हैं। कोल का यह विश्वास था कि सर्वैधानिक राजनीतिक कार्यों के द्वारा क्रान्ति नहीं हो सकती, क्योंकि (१) पूंजीवाद में यह समभव नहीं होगा कि सभी श्रमिक वर्ग एक साथ मतदान करें अथवा उनमें वर्गीय चेतना-शील बहुमत कभी शासन पर नियंत्रण पा सकेगा, (२) और यदि कभी ऐसे शासन की स्थापना हो भी जाये तो भी वांछित परिवर्तन ससदीय तरीकों द्वारा एक शताब्दी से पहले लाना समभवतः सम्भव नहीं होगा, (३) राज्य का वर्तमान संगठन किसी भी ऐसे कार्य को पूरा करने की दृष्टि से पर्याप्त नहीं है जिससे समाज की रचना में आधारभूत परिवर्तन लाया जा सके, (४) राजनीतिक उपायों द्वारा वांछित परिवर्तन के लिए यदि प्रयास भी किये जायें तो उसके प्रत्युत्तर में शासक वर्ग क्रान्ति विरोधी कार्य को संगठित करेगा, एवम् (५) वह मूलभूत कारण जिसके परिणामस्वरूप राजनीतिक उपायों द्वारा समाज में वांछित परिवर्तन न आ सकेंगे यह है कि वांछित परिवर्तन राजनीतिक न होकर आर्थिक हैं। परन्तु, यह उल्लेखनीय है कि सधवादियों के विपरीत श्रेणी समाजवादी राजनीतिक साधन का पूर्णतः वहिष्कार नहीं करते। श्रमिक वर्ग का शिक्षित करने और पूंजीवाद की गति को बाधित करने के लिए एक उपयोगी साधन के रूप में वे उसे अपनाते हैं।

इंग्लैंड में उत्पन्न होने के कारण श्रेणी समाजवाद विकासवादी समाज की एक शाखा है जो कभी क्रान्तिकारी नहीं हो सकता। समूहवाद (Collectivism) की तरह वह शांतिपूर्ण और अहिंसक उपायों द्वारा सामाजिक व्यवस्था को बदल डालने में विश्वास करता है और सधवादियों की रक्तर्जित क्रान्ति तथा हड़तालों की प्रणाली को राष्ट्र के लिये हानिकारक मानता है। श्रेणी समाजवाद वैधानिक उपायों (Constitutional Methods) में विश्वास करता है और चाहता है कि श्रेणी समाजवादी लोकप्रिय बनकर सरकार तक पहुँचे और अपनी योजना को कार्य रूप में परिणत करें। वह यह मानता

है कि पूँजीपतियों ने शर्न शर्न सत्ता पुरी तरह छीनी जा सकती है। यह विकासवादी समाजवाद थमिको का बल्वाण चाहता है और ऐसी कोई भी चीज नहीं करना चाहता जो उनके लिए अन्त में हानिकारक सिद्ध हो। थोड़ी समाजवादी तरीके के विषय में प्रो० कोल का लिखना है कि 'शीघ्रता से क्रान्ति लाना हमारा उद्देश्य नहीं है। हमारा उद्देश्य है विकासवाद के मार्ग द्वारा उन सब शक्तियों को बढ़ करना जिससे मानेवाली क्रान्ति एक घण्टा में होकर समाज में क्रियाशील वृत्तियों का एक अंतिम परिणाम व प्राप्त तत्त्व हो मान्य हो।' १

थोड़ी समाजवादियों द्वारा अनुमोदित धार्मिक साधन उस प्रत्यक्ष क्रियावादी (*Direct action*) ने मिश्र है जो समाजवादी औद्योगिक क्षेत्र में अपनाते हैं। इनमें लोडफोड दंडनाम आदि सम्भव नहीं है। यह मूलतः विकासवादी है शान्तिकारी नहीं यद्यपि कोल पूँजीवादियों से बलपूर्वक सम्पत्ति छीने जाने की सम्भावनाओं से डरकर नहीं करता यदि पूँजीवाद अपने क्रमिक ह्रास का विरोध करें। इस प्रसंग में यह भी उल्लेखनीय बात है कि कुछ थोड़ी समाजवादियों ने वर्तमान व्यवस्था को क्रान्तिकारी ढंग से विनष्ट करने के प्रयत्न का भी अनुमोदन किया है लेकिन काल का तब यह है कि वर्तमान स्थितियों में शक्ति के बल पर पूँजीवाद का विनाश करने पर एक बड़ा दीर्घ समय लग जायेगा अतः यह व्यवस्था वांछित है कि धार्मिक साथ धार्मिक शक्ति का प्रयोग करते हुए विभिन्न क्रमिक अधिकार प्राप्त करने की नीति का अनुसरण करें। कोल के अनुसार ही हार्मन का भी यह विश्वास था कि यदि धार्मिक स्वयं को संगठित कर सकें और अपने भीतर निहित शक्ति को विकसित कर सकें तो एक या दो उद्योगों के उद्योगपतियों को भरसक प्रतिफल के बदले में अपनी मशीनों और कलों को राज्य के सामने समर्पित करने के लिये विवश किया जा सकता है।

जिन उपायों से थोड़ी समाजवादी शर्न शर्न पूँजीवादी व्यवस्था को बदल करके थोड़ी समाजवादी समाज की स्थापना करना चाहते हैं व इस प्रकार है —

(१) 'क्रमशः अधिकार जमाने की नीति' (*The policy of Encroaching Control*) — सामाजिक ढांचे के कार्यक्रमों में ट्रेड यूनियनों को उपयोगी बनाने के लिए उनके संगठन में आमूलचूल परिवर्तन किये जाने चाहिए। उनका संगठन शिल्प कला की अपेक्षा उद्योग के आधार पर होना चाहिए और उनकी सदस्यता का पर्याप्त विस्तार होना चाहिए ताकि उनमें अधिकांश असंगठित और अकुशल धार्मिक लिपिक प्राथमिक कमबारा और प्रत्येक वर्ग सभी सम्मिलित हो सकें। इसके अतिरिक्त समस्त ट्रेड यूनियनों

1 Our aim is not early Revolution but the consolidation of all forces on the lines of Evolutionary developments with a view to making the revolution as little as possible a civil war and as much as possible a Registration of accomplished facts and a culmination of tendencies already in operation — Cole

को एक निकाय में संगठित करना चाहिए जिसमें कि विविध उद्योगों और सेवाओं के लिए आंतरिक रूप से स्वतंत्र संस्थाएँ हों। साथ ही ट्रेड यूनियनों का विस्तार इस सीमा तक किया जाना चाहिए कि श्रम बाजार पर उनका एक प्रकार का अधिकार स्थापित हो जाये। श्रेणी-समाजवादियों का यह मत है कि अपने संगठन को शक्तिशाली बनाकर श्रमिकों में क्रमिक नियन्त्रण (*Encroaching Control*) की नीति का अनुसरण करना चाहिए। श्रेणी व्यवस्था के अन्तर्गत प्रत्येक उद्योग के सब कर्मचारियों की—चाहे वे श्रमजीवी हों और चाहे बुद्धिजीवी हों—एक श्रेणी होगी जिसमें चपरासी से लेकर मैनेजर तक सभी सम्मिलित होंगे। चूँकि इस तरह इन समितियों का संगठन वर्तमान ट्रेड यूनियनों से अधिक व्यापक होगा, अतः पूँजीपति सरलता से इनकी मांगों को ठुकरा न सकेंगे। पूरे संगठन की शक्ति के सहारे ये श्रेणियाँ अथवा गिल्ड उद्योगों के प्रबन्ध में अधिकाधिक भाग व अधिकार मांगते जायेंगे। इस प्रकार क्रमशः अधिकाधिक अधिकार जमाने की नीति के द्वारा छोटी छोटी श्रेणियाँ उद्योग के प्रबन्ध व संचालन सम्बन्धी सभी अधिकार अपने हाथ में ले लेंगी और उद्योगों पर श्रमिकों का स्वशासन स्थापित हो जायेगा। प्रो० कोकर के अनुसार “शूनः शूनः नियन्त्रण की इस पद्धति का अर्थ स्वामियों से अधिकारों को छीनकर मजदूरों के हाथ में समर्पित कर देने से है।”

(२) सामूहिक ठेका (*Collective Contract*):—उपरोक्त पद्धति से मिलती जुलती पद्धति सामूहिक ठेके की है। श्रेणी समाजवादियों का यह तरीका भी शांतिप्रिय है। इसका उद्देश्य पहले मिल मालिकों से सामूहिक ठेके के रूप में काम ले लेना है और फिर शीघ्रता के साथ अल्प समय में काम समाप्त करके मिल मालिकों से अपने पूरे पैसे ले लेना है। सामूहिक ठेके व्यवसायिक श्रेणियों या गिल्डों द्वारा लिये जायेंगे। इस पद्धति का एक उत्तम लक्ष्य यह है कि श्रमिक स्वयं अपने प्रबन्ध करेगा और उद्योगान्तियों के अनुचित हस्तक्षेप से भी दूर रह सकेगा। वस्तुओं के उत्पादन में भी समय की वृद्धि होगी, तथा पूँजीपतियों से व्यर्थ का संघर्ष भी नहीं हो पायेगा।

(३) औद्योगिक प्रतियोगिता (*Industrial Competition*):—तृतीय उपाय, जिसका प्रयोग श्रेणी समाजवादी करना चाहते हैं, औद्योगिक प्रतियोगिता है। इसके विषय में उनका कहना है कि श्रमिकगण सामूहिक सहयोग के आधार पर पूँजीपतियों की प्रतियोगिता में स्वयं उद्योगों की स्थापना करें तथा स्वयं श्रेणी संगठन ऐसे उद्योगों का प्रबन्ध और संचालन करें। इन श्रेणियों के संगठन द्वारा श्रमिक उद्योगपतियों को अपने समक्ष झुकाने में समर्थ हो सकेंगे। श्रेणी-समाजवादी प्रचार और विज्ञापन में भी काफी विश्वास करते हैं, क्योंकि उनके द्वारा समाजवादी विचारधारा जनप्रिय बनती है और मजदूरों में संगठन तथा स्वावलम्बन की भावना जागृत होती है।

श्रेणी समाजवाद की आलोचना एवं उसका मूल्यांकन (*Criticism and Estimate of Guild Socialism*)—श्रेणी समाजवादी आंदोलन का जीवनकाल २० वर्ष से भी कम समय तक रहा। यह १९०६ में पेंटी के ग्रन्थ “*Restoration of Guild System*” के प्रकाशन से प्रारम्भ हुआ और १९२५ में “*National Guild League*” के विघटन के साथ ही समाप्त हो गया।

'National Guild League' की संस्थापन इस बात का सबसे बड़ा प्रमाण है कि संवैधानिक दृष्टि से बहुत कुछ उपयोगी और स्वस्थ होते हुए भी, श्री ए. समाजवाद एक व्यावहारिक विचारधारा है, जिसकी दुर्बलता इतिहास द्वारा सिद्ध हो चुकी है। फिर भी ऐसे आलोचकों की कमी नहीं है जो इस विकासवादी तथा मध्यमार्गी समाजवाद पर संवैधानिक दृष्टि से भी घने को घारों लगाते हैं।

लेडलर (Laldler) ने श्री ए. समाजवाद के विरुद्ध अनेक गम्भीर एवं दृढ़ घारों लगाये हैं जो संक्षेप में इस प्रकार हैं—(१) धातुनिक समाज पर, जिसमें कि पूँजीवादी व्यवस्था और अन्तर्राष्ट्रीय व्यापार इनने अधिक विस्तृत हैं, मध्यकालीन गिल्ड व्यवस्था को ऊपर से लागू करने में अनेक कठिनाइयाँ आयेंगी, (२) श्री ए. समाजवादियों के लिए मनु सर्वथा अनुचित है कि वे श्री ए. या गिल्ड व्यवस्था को इतनी अधिक उच्च ध्यान दें, क्योंकि मध्ययुग में ही गिल्ड व्यवस्था का गुटबन्दीयों के कारण पतन हो गया था, इसके प्रतिरिक्त इस धारे में कोल और वेंटी के विचारों में अन्तर है, (३) इस व्यवस्था की अन्तर्गत उत्पादन पर धातुनिक ध्यान दिया गया है जिसका स्वाभाविक परिणाम है नर्मचारियों के मध्य बहुवृत्तपूर्ण मामलों में धर्म-रक्षि कम करना, एवं (४) अनेक समाजवादियों ने इस बात को उचित नहीं समझा है कि विभिन्न उद्योगों की नियंत्रण-मण्डलियों में केवल उत्पादकों के ही प्रतिनिधि रहें वे पूछते हैं कि उपभोक्ताओं को उनमें क्यों न प्रतिनिधित्व दिया जाय।^१

अध्य आलोचकों ने उल्लेखित एक विभिन्न दूसरे आधारों पर श्री ए. समाजवाद के विरुद्ध अपनी धातुनिक की है। उनका कहना है कि समाज में राजनैतिक प्रश्नों और धातुनिक प्रश्नों जैसा एक स्पष्ट तथा निश्चित बटवारा नहीं हो सकता। वास्तव में व्यावहारिक दृष्टि से ये दोनों प्रश्न एक दूसरे से इतनी अनिष्टता से बिपके रहते हैं कि कोई भी गिल्ड-समाजवादी यह नहीं कह सकता कि कौन-कौन से कार्य गिल्डों को सौंप दिये जायें और कौन से राज्य के लिए छोड़े जायें। सभी प्रश्नों में इस प्रकार का भेद अथवा बटवारा असम्भव है जबकि गिल्ड या श्री ए. समाजवादी ऐसा मानकर एक भूल करते हैं।

श्री ए. समाजवाद के अनुसार दो सदन (Parliaments) होगी एक राजनैतिक सदन जिसका संगठन प्रादेशिक आधार (Territorial basis) पर होगा, और इसकी धातुनिक सदन जिसका संगठन व्यावसायिक आधार (Functional basis) पर होगा। पहली सदन राज्य का अंग होती जबकि दूसरी गिल्ड व्यवस्था का। प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि दोनों के बीच सघर्ष को किस प्रकार हल किया जाय। दोनों सदनों की समान शक्तिशाली संयुक्त समिति इस संघर्ष को हल करने में असमर्थ रहेगी और श्री ए. समाजवादी व्यवस्था में इन दोनों संसदों के आपसी विवादों को निपटाने के लिए कोई उच्च संस्था नहीं होगी। परिणामतः अन्त में राज्य की धातुनिक सत्ता दिये

बिना काम नहीं चलेगा जिसका अर्थ यह होगा कि संघ की स्वाधीनता नष्ट हो जायगी ।

हॉव्सन का मत है कि, “दो राज्यों का विचार, एक-एक गिल्ड्स का संघ जो सारी आर्थिक व्यवस्था में व्याप्त होगा और दूसरा राजनैतिक राज्य जो आन्तरिक तथा बाह्य शांति-व्यवस्था के साथ-साथ कहीं-कहीं आर्थिक व्यवस्था में भी हस्तक्षेप करेगा, आलोचना के सामने नहीं ठहर सकता ।”¹ तात्पर्य यह है कि श्रेणी समाजवादी व्यवस्था आत्मविरोधी (*Self-Contradictory*) है । एक ओर वह आर्थिक स्वायत्त शासन चाहती है और दूसरी ओर राजकीय हस्तक्षेप भी । ये दो विरोधी बातें हैं । गिल्ड समाजवादी इनमें सामन्जस्य (*Compromise*) स्थापित करना चाहते हैं, किन्तु मध्यमार्ग पर चलने के कारण व किसी भी निश्चित स्थान पर नहीं पहुँचते ।

आलोचकों का कहना है कि औद्योगिक क्षेत्र में गिल्ड व्यवस्था लाभ की अपेक्षा हानि अधिक करेगी । मजदूरों के संघ का उत्पादन पर पूरा अधिकार होने पर वे लोग सुस्त हो जायेंगे और कुशलता से काम नहीं करेंगे । उद्योगों में चारों ओर अनुशासहीनता, बेईमानियाँ व जालसाजियाँ फैलेंगी, जिसके कारण उनमें अर्थात् उद्योगों में एक गतिहीनता (*Stagnation*) आ जायगी । मजदूर समाज सेवा के आदर्श को भूल जायेंगे, अतः उत्पादक तथा उपभोक्ता दोनों का अहित होगा ।

आलोचक कहते हैं कि मनुष्य आखिर मनुष्य है, चाहे वह मजदूर हो या पूँजीपति । यह मानव स्वभाव है कि मनुष्य स्वार्थ की भावना से अधिक प्रेरित होता है और व्यक्तिगत लाभ न मिलने पर परिश्रम करना छोड़ देता है । श्रेणी समाजवादी व्यवस्था में कार्य करने के लिये कोई प्रेरक शक्ति (*Incentive*) न होने के कारण श्रमिक कठोर परिश्रम से कतरायेंगे । इसके अतिरिक्त यह बड़ी सम्भावना है कि उत्पादकों के गिल्डों में स्वार्थ की भावना इतनी पुष्किल हो जाय कि वे अपने हितार्थ जनता का शोषण करने लगे । ऐसा होने से श्रेणी समाजवादी व्यवस्था में अराजकता फैल जायगी और विभिन्न गिल्ड जनता का पूँजीवादियों से भी अधिक शोषण करने में सफल होंगे । इस आधार पर श्रेणी समाजवाद के टूट जाने का अर्थ किसी भी प्रकार के समाजवाद का टूट जाना होगा, क्योंकि समाजवाद की सफलता इसी आधारभूत प्रश्न पर निर्भर करती है कि क्या मनुष्यों में स्वार्थ की भावना के स्थान पर समाज सेवा की भावना पैदा की जा सकती है ।²

1. “The nation of two states, one of federation of Guilds running through the whole body of Economic arrangement for the nation and the other a political state running the services relating to internal and external order and only concerned to intervene in Economic methods at a few reserved point will not bear criticism.”

—Hobson

2. Joad : Introduction to Modern Political Theory, P. 83

किन्तु खतरा इस बात का है कि सामान्य हितों को उचित महत्व नहीं मिलेगा, वे प्रभुत्व से प्रभावित होंगे। इस खतरे के विरुद्ध राज्य सामान्य अड़वाल है (इस मय ने रक्षा के लिये केवल राज्य ही हो सकता है) क्योंकि उसका संगठन किसी सीमा तक सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है।¹

कोल, हॉव्सन एवं अन्य श्रेणी समाजवादियों ने क्षेत्रीय प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का खण्डन करके व्यावसायिक सिद्धान्त का पक्ष पापण किया है। किन्तु क्षेत्रीय प्रतिनिधित्व प्रणाली का खण्डन करते समय वे इस सत्य को भूल जाते हैं कि संसद के सदस्यों का कार्य सम्पूर्ण राष्ट्र का प्रतिनिधित्व करना है, अपने-अपने निर्वाचकों के विशिष्ट हितों की रक्षा करना नहीं। वक्त की यह धारणा सही है कि एक संसद-सदस्य अपने निर्वाचकों का प्रतिनिधि (*Delegate*) नहीं है, अतः उसका कार्य अपने निर्वाचकों के विचारों का प्रतिनिधित्व करना और उनके हितों की रक्षा करना न होकर सम्पूर्ण राष्ट्र की ओर से सरकार पर निगाह रखना है। वक्त की इस धारणा से सहमत होने पर व्यावसायिक की अपेक्षा क्षेत्रीय प्रतिनिधित्व की प्रणाली अधिक उपयुक्त है। यदि संसद सदस्यों को व्यावसायिक आधार पर निर्वाचित किया जायगा तो संसद का राष्ट्रीय स्वरूप नष्ट हो जायगा और वह विभिन्न एवं परस्पर विरोधी हितों के प्रतिनिधियों की एक अजातीय (*Heterogeneous*) समा मात्र बन जायगी। इसके अतिरिक्त व्यवस्थापिका में व्यावसायिक आधार पर सबको सामान्य प्रतिनिधित्व मिलना व्यावहारिक दृष्टि से यदि असम्भव नहीं तो नितान्त अनुचित एवं अत्यन्त कठिन तो है ही। उदाहरणार्थ क्या व्यवस्थापिका समा में समस्त अध्यापकों को सामान्य प्रतिनिधित्व मिलेगा, अथवा बाल-शिक्षकों, प्राथमिक शिक्षकों, माध्यमिक शिक्षकों, स्नातक शिक्षकों और स्नातकोत्तर शिक्षकों का प्रतिनिधित्व अलग-अलग होगा? स्पष्ट है कि सभी शिक्षकों को सामान्य प्रतिनिधित्व देना न तो उचित ही होगा और न व्यावहारिक ही। साथ ही उन्हें विभिन्न समूहों में विभक्त करने का अर्थ होगा अनन्त विभाजन को प्रोत्साहन देना।

श्रेणी समाजवाद की असफलता का एक प्रमुख कारण आलोचक यह बताते हैं कि इसके समाज का वास्तविक स्वरूप कैसा होना चाहिये-इस पर श्रेणी समाजवादी विचारक आपस में ही एकमत नहीं हैं। हॉव्सन तथा कोल दोनों श्रेणी समाजवादी समाज के दो अलग-अलग प्रकार के चित्र उपस्थित करते हैं। इस मत वैमिष्य के कारण श्रेणी समाजवाद एक निश्चित विचार-धारा नहीं बन सका। राष्ट्रीय गिल्ड लीग के रूप में इसे पहली बार व्यावहारिक बनाने का जो प्रयाम किया गया वह आर्थिक गिराव (*Economic*

1. "The danger is not that particular interests will not be focussed and asserted, but rather that the general interest may suffer domination through their urgency. Against this danger the general bulwark is the state. because its organisation pre-supposes and in some degree realises the activity of the general will."

depression) तथा बेरोजगारी के कारण आरम्भ होने से पहले ही प्रसफल हा गया ।

आज येही समाजवाद स्वतन्त्र सिद्धान्त के रूप में नष्ट हो चुका है । स्वयं कोल महोदय भी मानते हैं कि 'येही समाजवाद का पतन हो चुका है ।'¹

मूल्यांकन (Evaluation)—विश्वव्यापी समाजवादी धाति में स्थान ढूढने पर यह निश्चित रूप से प्रकट है कि सक्रिय राजनीति से येही समाजवादी विचारधारा भर चुकी है, किन्तु इससे इन्कार करना सत्य में प्राप्त भीचना होगा कि २०वीं शताब्दी के आरम्भ में इस विचारधारा ने ब्रिटेन और संयुक्त राष्ट्र अमेरिका के सामाजिक और औद्योगिक जीवन में एक बड़ी भारी जानि उपस्थित की थी । इस विचारधारा के उदय से इन दोनों देशों के राष्ट्रीय उद्योगों के प्रशासन में काफी परिवर्तन हुए और मालिक तथा मजदूर दोनों के मिले-जुले प्रतिनिधियों को इन पर पर्याप्त अधिकार मिले । राजनैतिक दृष्टि से भी समाज में अनेक सघों की आवश्यकता तथा महत्ता पर बल देकर येही समाजवाद न राज-सत्ता के अस्टीनियन विचार को हमेशा के लिये समाप्त कर बहुलवादी (Pluralistic) सिद्धान्त को जन्म दिया । ध्यावहारिक राजनीति में अपने इन प्रभावों के अनिश्चित सिद्धान्त रूप में भी येही समाजवाद ने अनेक उपयोगी विचार दिये हैं । येही समाजवादियों ने औद्योगिक कार्यों एवं तरीकों की सम्भावनाओं को प्रभावशाली ढंग से दिखाया है । उन्होंने समष्टिवाद में बढ़नवाली नौकरशाही के खतरों की ओर उचित ध्यान दिलाया है और स्थानीय तथा क्षेत्रीय स्वायत्तता पर बल मिले हुए शासन के केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति पर आक्रमण किया है ।² येही समाजवादियों ने कारखानों और उद्योगों के प्रबन्ध में श्रमिकों के भाग की वाछनीयता पर जोर दिया है । उन्होंने उद्योगों और राजनीति में व्यावसायिक सिद्धान्त लागू करने का मूल्यवान सुझाव दिया है ।³

¹ येही समाजवाद के पक्ष में एक महत्वपूर्ण बात यह है कि इसने विचारकों की प्राथमिक और राजनैतिक प्रश्नों के विषय में एक साथ सोचने पर विवश किया है । प्राथमिक क्षेत्र में उन्होंने दो बातों पर बल देकर बड़ा उपयोगी कार्य किया है—(क) मजदूरी पद्धति के दोष, और (ख) उत्पादन का ध्येय लाभ के स्थान पर सामाजिक उपयोगिता हो । येही समाजवादी येही समाजवाद का निर्माण वर्तमान ट्रेड यूनियनों के संगठन पर करने में एक प्रकार से पूंजीवाद और समाजवाद के बीच पुल का काम करते हैं । वे प्रत्येक उद्योग का प्रशासन उसमें काम करनेवाले सभी कमचारियों के सहयोग द्वारा करने की इच्छा करके प्रजातन्त्र को राजनैतिक क्षेत्र से बढ़ाकर प्राथमिक क्षेत्र में भी लागू करना चाहते हैं ।

येही समाजवादियों ने इस तथ्य पर बल दिया कि क्रांतिवा प्रयत्न परिवर्तन सफल और उपयोगी तभी हो सकते हैं जब वे ग्रहिसक रीति से हो

1. *Gestell* : Political Science, P. 413

2. *Laidler* : Social Economic Movements, P 341

और धर्म का रक्तपात न किया जाय। परितोष गंदे धीरे-धीरे होने चाहिये। आकस्मिक परिवर्तन समाज की गहरी स्थिति की गतरे में जान सबता है, किन्तु धीरे-धीरे प्रगति करने पर वह प्रगति स्वाधी और लाभदायक होती है। श्रेणी समाजवाद ने यह भी स्पष्ट सचेत दिया कि राजनैतिक विचार-धाराओं की कभी भी एकांगी प्रथम चरमतावादी नहीं होना चाहिये। व्यावहारिक दृष्टि ने मफल होने के निम्न प्रत्येक राजनैतिक मिश्रान्त का समन्वय-मार्गो अथवा मध्य-मार्गो (*Mild-way traveller*) रहना आवश्यक है।

साम्यवाद

(COMMUNISM)

लेनिन, स्टालिन और 'स्टालिन के बाद'

चीनी संस्करण

(Lenin, Stalin and 'After Stalin')



गत तीन अध्यायों में फेबियनवाद, समष्टिवाद, सशोधनवाद धर्मिक सपवाद, एवं थोड़ी समाजवाद का अध्ययन किया जा चुका है। यद्यपि ये आन्दोलन एवं विचारधाराएँ अपने रूप में समाजवादी तो निश्चित रूप से हैं किन्तु इन्हें मार्क्सवादी परम्परा में सम्मिलित नहीं किया जा सकता। इनके प्रवर्तक यद्यपि मार्क्स से प्रभावित थे और उसके प्रति श्रद्धा भी, लेकिन वे मार्क्स के सच्चे शिष्य अथवा अनुयायी नहीं थे, क्योंकि मार्क्स के प्रतिरिक्त और भी अनेक स्रोतों से उन्होंने प्रेरणा प्राप्त की थी तथा मार्क्स के आधार-भूत सिद्धान्तों से पूर्णतः अलग-थलग प्रगट की थी। समष्टिवादी और अंग्रेज फेबियनवादी मार्क्स द्वारा की गई पूँजीवाद तथा *Laissez Faire* की नीति की आलोचना को तो स्वीकार करते थे, किन्तु इतिहास की मौलिक व्याख्या और वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त का खंडन करते थे। अंग्रेज फेबियनवादी मार्क्सवादी मानना में यह मानते थे कि धर्म मूल में पूँजीपति द्वारा नहीं बल्कि समाज द्वारा उत्पन्न होता है अतः उसका स्वामित्व समाज का होना चाहिये कि पूँजीपति, किन्तु वे इस कारण वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त को मान्य नहीं ठहराते। उनकी पद्धति विकासवादी थी, क्रान्तिवादी नहीं। साथ ही मार्क्स के सामाजिक दर्शन में उनकी इतनी रुचि नहीं थी जितनी कि उद्योग पर सामाजिक नियन्त्रण से उत्पन्न होनेवाली प्रशासकीय और संगठनात्मक समस्याओं में। क्रान्तिकारी सघवादी मार्क्सवाद के वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त में पूर्ण आस्था रखते हैं और उनका स्वभाव एकदम क्रान्तिकारी है, तथापि जहाँ तक वे राजनीतिक शक्ति की पद्धति और राज्य का खंडन करते हैं वहाँ तक वे मार्क्सवाद से हट जाते हैं। इस बात में वे अराजकवादी विचारक प्रोफ़ेसर बैकुनिन और क्रोपोटकिन के अधिक निकट हैं जो कि मार्क्स के विरोधी थे। इसी तरह के कारणों से थोड़ी समाजवादियों को मज्जा मार्क्सवादी नहीं कहा जा सकता और न ही जर्मन सशोधनवादियों को जिन्होंने मार्क्स के कुछ मूलभूत सिद्धान्तों का खंडन किया था। एक ऐसे समाजवादी आन्दोलन एवं

विचारदर्शन के लिये जिसे निश्चित रूप से मार्क्सवादी कहा जा सके, हमें सोवियत रूस की ओर दृष्टिपात करना चाहिये, जहाँ मार्क्स के अनुयायी लेनिन के नेतृत्व में मार्क्सवाद के चरण चिन्हों पर चलते हुए समाजवादी आन्दोलन का विकास हुआ और जिसे आज हम 'साम्यवाद' कह कर पुकारते हैं। कार्ल मार्क्स ने अपने समाजवादी दर्शन तथा सामाजिक क्रान्ति के कार्यक्रम के लिये 'साम्यवाद' नाम रखा था। रूस में नये राज्य का संगठन करते समय लेनिन ने इस नाम को स्वीकार कर लिया। इस प्रकार साम्यवाद मार्क्सवाद के पदचिन्हों पर चलते हुए सोवियतवाद के पीछे काम करनेवाली सामाजिक तथा राजनीतिक विचारधारा है। साधारण वार्तालाप में जिस प्रकार हम फासिस्ट इटली या प्रजातन्त्रवादी इंग्लैण्ड की बात करते हैं, उसी प्रकार साम्यवादी रूस की भी बात करते हैं। यदि सोवियतवाद तथा साम्यवाद के पारस्परिक सम्बन्ध का ध्यान रखा जाय तो ऐसा कहने में कोई हानि नहीं होगी। रूसी साम्यवाद का सिद्धान्तिक आधार लेनिन के ग्रंथों तथा साम्यवादी पार्टी के अन्य नेताओं की पुस्तकों में है जो कार्ल मार्क्स को अपना आचार्य मानते हैं और 'साम्यवादी घोषणा' (*Communist Manifesto*) तथा 'पूँजी' (*Capital*) नामक ग्रंथों को पवित्र ग्रंथ मानते हैं। वे यह मानते हैं कि जिस रूसी राज्यक्रान्ति ने रूस में जारशाही का अन्त और उसके स्थान पर साम्यवादियों द्वारा शासन की प्रतिष्ठा की वह उक्त घोषणापत्र में उल्लिखित आदर्श की सिद्धि करने का प्रयत्न है।

यह श्रेय लेनिन को जाता है कि उसने मार्क्सवाद की क्रान्तिकारी व्याख्या को अपनी शिक्षाओं में चरम सीमा तक पहुँचा दिया और मार्क्सवाद को पक्के क्रान्तिकारियों के एक लड़ाका संगठन के लिये एक सिद्धान्त बनाया। श्रेय लेनिन को मार्क्सवादी धर्म का रक्षक कहकर पुकारा। मार्क्स के लेनिनवादी क्रान्तिकारी प्रवचन में लेनिन के प्रतिभाशाली सहयोगी ट्राट्स्की ने भी बड़ी सहायता दी। लेनिन की मृत्यु के बाद और ट्राट्स्की के निर्वासन के उपरान्त मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पुनर्वचन में स्टॉलिन ने भी कुछ योग दिया। स्टॉलिन के जीवन काल के अन्तिम भाग में आधुनिक साम्यवादी चीन का प्रादुर्भाव हुआ जो माओ के नेतृत्व में मार्क्सवाद का चीनी संस्करण निकालने की दिशा में प्रयत्नशील है। स्टॉलिन के बाद रूस में भी साम्यवादी दल अपने-पहले से भिन्न कुछ नवीन मान्यताएँ ग्रहण करने लगा है, ऐसे संकेत दिखाई दे रहे हैं। प्रस्तुत अध्याय में हम पहले लेनिन और स्टॉलिन पर विस्तार से चर्चा करेंगे और तत्पश्चात् स्टॉलिन के बाद की रूसी-स्थिति अथवा साम्यवादी दल की नयी मान्यताओं पर विचार करेंगे, और साथ ही चीनी मार्क्सवाद का आधुनिक रूप भी हमारे अध्ययन का विषय होगा। सबसे अन्त में साम्यवादी दर्शन के प्रमुख सिद्धान्तों पर प्रकाश डाला जायेगा।

लेनिन का संक्षिप्त जीवन—व्लाडिमिर इल्लिच युलियानोव (*Vladimir Ilyich Ulyanov*), जो इतिहास में लेनिन के नाम से विख्यात है, का जन्म ६ अप्रैल, १८७० में एक उस नगर में हुआ था जिसे आज उलियानोवस्क के नाम से पुकारा जाता है। लेनिन को प्रो० लास्की ने आधुनिक इतिहास का महान्तम व्यावहारिक क्रान्तिकारी कहा है। उसका पिता सरकारी स्कूलों में निरीक्षक था, जिसे लेनिन की युवावस्था में, अपनी सेवाओं के पुरस्कार में कुली-

भता (*Nobility*) का अधिकार पत्र मिला था। उसके ६ लड़के थे और उन सबने रूस की क्रांति में अपना हिस्सा बटाया। लेनिन के सबसे बड़े भाई को १८८७ में जार अलेक्जेंडर तृतीय की हत्या करने के एक असफल प्लॉट में भाग लेने के घराब में गिरफ्तार करके फांसी पर चढ़ा दिया गया। अपने भाई को दिया गया यह मृत्यु दण्ड निःसन्देह एक ऐसी घटना थी जिसने लेनिन के जीवन पर क्रांतिकारी प्रभाव डाला और बाकी हृद तक उसके मावी जीवन को प्रभावित किया।

लेनिन ने प्राथमिक स्कूल में शिक्षा प्राप्त करके, कज़ान के विश्व-विद्यालय में उसी वर्ष प्रवेश किया जिस वर्ष उसके भाई को फांसी की सजा दी गई थी। किन्तु वहाँ से उसे अपने उच्च राजनीतिक विचारों एवं कार्यों के कारण निकाल दिया गया। इसके बाद वह पीटर्सबर्ग के विश्वविद्यालय में भर्ती हो गया और वही से उसने सन् १८९१ में विश्वविद्यालय की अंतिम परीक्षा पास की। तत्पश्चात् उसने समय में विकासन शुरू की तथा धर्मियों की तरफ से अनेक मुकदसों की पैरबी की। लेकिन शीघ्र ही उसने यह पेशा छोड़ दिया। सन् १८९५ में लेनिन रूस के बाहर गया और वहाँ से बोरी छिपे क्रांतिकारी साहित्य को रूस में भेजने की व्यवस्था करता रहा। उसी वर्ष उसे गिरफ्तार कर लिया गया और १४ मास का कारावास दण्ड दिया गया। तत्पश्चात् उसे ३ वर्ष के लिये साइबेरीया में निष्कासित कर दिया गया। अपने इस निर्वासनकाल में उसे अपने समाजवादी विचारों को स्पष्ट तथा क्रमबद्ध करने का, कई विदेशी भाषाओं का ज्ञान प्राप्त करने और अपनी प्रथम महत्वपूर्ण पुस्तकें तैयार करने का मुयोग मिला। लेनिन रूस में समाजवादी प्रजातान्त्रिक दल की स्थापना (सन् १८९८) के बाद से दो दशान्दियों तक—यद्यपि इस काल में वह अनेक यूरोपीयन देशों में निर्वासित होकर रहा—बाल्शेविकों में सर्वप्रधान व्यक्ति रहा। उसने उनके विद्वान्तों का निर्माण किया और उनके दावपेचों का निर्देशन किया। अन्त में सन् १९१७ में बाल्शेविकों के हाथ में राजमत्ता की प्राप्ति कराने में वह सर्वाग्रणी रहा। सन् १९२४ में अपनी मृत्यु के समय तक वह सोवियत शासन की प्रधान निर्देशक शक्ति बना रहा। उसने अपनी रचनाओं द्वारा अत्यन्त तार्किक ढंग में एवं ऐतिहासिक दृष्टिकोण के साथ न केवल विधिवत् राजनैतिक सिद्धान्त का प्रतिपादन ही किया बल्कि अपनी अभाधारण व्यावहारिक राजनीतिज्ञता का प्रदर्शन करते हुए अपने देश की आन्तरिक एवं अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं का भी घड़ी कुशलता से सामना किया। विलियम चेम्बरलेन (*William H. Chamberlain*) जैसे निष्पक्ष लेखक ने अपने ग्रंथ '*A Living Record and History*' में लिखा है कि 'लेनिन ने विश्व इतिहास की धारा को मोड़ने में नेपोलियन के बाद किसी भी राजनीतिज्ञ से अधिक कार्य किया है।'

रूसी साम्यवादी क्रांति के प्रबलतम नेता और स्वायंरहित निर्भीक सोझ पुरुष लेनिन के अनुकरणीय जीवन को छोटे रूप में चार भागों में विभक्त किया जा सकता है—प्रथम भाग सन् १८९३ में १९०० तक, द्वितीय भाग सन् १९०० में १९०३ तक, तृतीय भाग सन् १९०३ में १९१७ तक और चतुर्थ भाग सन् १९१७ से मृत्यु पर्यन्त।

अपने जीवन के प्रथम भाग में लेनिन ने क्रांति का पहला पाठ सीखा, मार्क्सवादी सिद्धान्त का असंघारण ज्ञान उलट्टव किया और रूस के जन-सामान्य के स्वभाव एवं जीवन का विशेष ज्ञान अर्जित किया। अपने इसी काल में उसने साइबेरिया में अपने निर्वासन के दिन व्यतीत किये जहाँ अपने गम्भीर चिन्तन के द्वारा उसने अपने भावी जीवन की रूपरेखा निश्चित की और अपने विचारों को स्पष्ट तथा क्रमवद्ध करने का प्रणयनीय प्रयाम किया। सन् १८९४ में ही उसका वह क्रांतिकारी लेख निकला जो 'The Reflection of Marxism in Bourgeois' के नाम से जाना जाता है। सन् १९०० में रूस की 'Social Democratic Party' अर्थात् समाजवादी प्रजातांत्रिक दल ने लेनिन को संगठन एवं प्रचार कार्य के लिये बाहर भेजा।

अपने जीवन के दूसरे युग में अर्थात् सन् १९०० से १९०३ तक लेनिन ने समाजवादी प्रजातांत्रिक दल को सशक्त बनाने का कठोर प्रयास किया। वह इस दलको शक्ति क्रांति के एक गणक एवं पूर्ण अनुशामित यंत्र में परिवर्तित करने के लिये प्रयत्नशील रहा। इस दल ने वर्ग-संघर्ष, संगठित सर्वहारा द्वारा सत्ता की प्राप्ति और राष्ट्रव्यापी राजनैतिक कार्य द्वारा समाजीकरण के मुपरिचित सूत्रों को स्वीकार किया लेकिन इस दल की दूसरी कांग्रेस में (सन् १९०३) दल की रचना और उसके संगठन के बारे में विवाद खड़ा हो गया। एक दल समाजवादी सदस्यता के व्यापक आधार का पक्षपाती था और चाहता था कि दलीय संगठन कठोर न हो। लेकिन लेनिन के नेतृत्व में दूसरा दल चाहता था कि दल की सदस्यता पूर्णतः क्रांतिवादी हो तथा दल की नीति का अत्यन्त केन्द्रीभूत एवं सैनिक ढंग से संचालन हो। इस दूसरे दल में रूस के अधिकांश मार्क्सवादी सम्मिलित हो गये और वह बालशेविक (Bolsheviks) के नाम से प्रसिद्ध हुआ तथा पहला नरम अल्पमत दल मेनशेविक (Mensheviks) के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इन दोनों दलों के मतभेद ने काफी उग्ररूप धारण कर लिया। इनको एकवद्ध करने का प्रयास किया गया और कुछ समय के लिये औपचारिक एकता स्थापित भी हो गई। लेकिन यह एकता क्षणिक थी। पारस्परिक मतभेद की खाई चौड़ी होती गई, दोनों दलों के मध्य एक लम्बा और कटु विवाद छिड़ गया। परिणामस्वरूप सन् १९१२ में दोनों दलों में अन्तिम विच्छेद हो गया। चूंकि ये दोनों दल साधन और पद्धति की दृष्टि से दो अलग विचारों का प्रतिनिधित्व करते थे जिनमें से का एक नेता लेनिन था, अतः इन दोनों के मूलभूत अन्तरो पर संक्षेप में चर्चा करना भी इस दृष्टि से प्रासंगिक होगा कि उनसे उस दिशा पर प्रकाश पड़ता है जिसमें लेनिन मार्क्सवादी अपनी धारणा को विकसित करना चाहता था।

बालशेविक और मेनशेविक दोनों ही मार्क्सवादी थे तथा दोनों ही निरंकुश जागृणाही का अन्त करना चाहते थे। लेकिन साधन और पद्धति के विषय में दोनों परस्पर विरधी दृष्टिकोण रखते थे। मेनशेविकों का विचार था कि रूस में समाजवादी आन्दोलन मार्क्स के बतलाये हुए क्रम के अनुसार संचालित होना चाहिए—इस भांति कि जब तक स्थायी रूप से सर्वहारा बहुमत का संगठन न हो जाय (जिसके साथ ही पूँजीवाद के विकास और

भवनाति की लम्बी प्रक्रिया चलती रहेगी) तब तक अन्तिम क्रान्तिकारी प्रहार न किया जाय। इस मध्य वे पूजीपतियों के छोटे-छोटे दलों के साथ मिलकर काम करने को सहमर्त थे। मेनशेविकों का विश्वास था कि रूस अभी समाजवादी क्रान्ति के लिए परिपक्व नहीं था तथा कुछ समय तक परिपक्व होने की अवस्था में भी नहीं था। तत्कालीन परिस्थितियों में और अन्तिम क्रान्तिकारी प्रहार से पहले, सम्भव यही था कि एक मध्य वर्गीय क्रान्ति की जाय और एक लाकूतनी शासन की स्थापना हो जो पूजावादी भ्रष्टावस्था के लिए वचनबद्ध हो। मेनशेविक अपने विश्वास में इस विचार को लेकर चले थे कि रूस के किसान क्रान्तिकारी नहीं थे और इसीलिए एक समाजवादी क्रान्ति लाने में अविश्वास के पात्र थे। लेकिन, मेनशेविकों के विपरीत, बालशेविकों का विचार था कि मार्क्स के अनुसार समाजवादी क्रान्ति के उपर्युक्त अवसर का निश्चय विश्व पूजीवाद के विकास की सामान्य अवस्था द्वारा होना था। इसके लिए किसी विशेष देश की किसी विशेष अवस्था का होना आवश्यक न था और न ही यह जरूरी था कि हर देश में एक ही विशिष्ट प्रकार के घर्म की पुनरावृत्ति हो। बालशेविक, जिनका नेता लेनिन था, यह मानते थे कि एक समाजवादी क्रान्ति के आन से पूछ यह न उचित था और न आवश्यक ही कि रूस पूजीवाद के हावों से गुजरे। वे अन्तिम क्रान्तिकारी थोड़े से पहले और अन्तिम क्रान्ति के प्रथम पग के रूप में एक मध्यवर्गीय क्रान्ति के पक्ष में नहीं थे। उनके मतानुसार किसी उदार मध्यवर्गीय शासन की स्थापना होना जरूरी नहीं था। लेनिन और उसके बालशेविक साथियों का आग्रह था कि एक छोटा, सुगठित और प्रभावक संगठन कठोर यापनीयता के नियमों के आधार पर क्रान्तिकारियों के संगठनों के साथ सम्बद्ध होकर कार्य करे, जनता का व्यापक समर्थन प्राप्त करे और अपने अन्तिम उद्देश्य की तरफ बढ़े। बालशेविकों ने प्रमुख रूप से औद्योगिक मजदूरों का विन्तु साथ ही साथ गरीब किसानों का भी समर्थन प्राप्त करके देश में 'सोविय' ही क्रान्ति के लिए तैयारी करने का समर्थन किया। इस तरह उन्होंने किसानों की उपेक्षा नहीं की, जैसा कि मेनशेविक करते थे। लेनिन का विश्वास था कि रूसी किसानों की अपनी सारी खाने के लिए उन्हें यह वस्तु दे दनी चाहिए जो वे चाहते थे, अपना भूमि। इसीलिए उसने बड़े बड़े भूमिपतियों से भूमि छीनकर किसानों में भूमि के पुर्नवितरण की नीति को उचित बताया जबकि मेनशेविक भूमि के राष्ट्रीयकरण के समर्थक रहे और उन्होंने भूमि पर किसानों के स्वामित्व का विरोध किया। फरवरी १९१७ की मध्यवर्गीय क्रान्ति के तुरन्त बाद अक्टूबर की क्रान्ति में वे मतभेद आधारभूत महत्व के सिद्ध हुए और लेनिन अपने विचारों के अनुरूप रूस में अमिक्रान्ति लाने तथा अमिक्रान्ति की तानाशाही स्थापित करने में सफल हुआ। क्रान्ति के बाद स्थापित होनेवाली अस्थायी सरकार (Provisional Govt.) सोविय ही समर्थन रखी। सोवियतों में बालशेविक मेनशेविकों और सामाजिक क्रान्तिकारियों को हटाकर बड़ी तेजी से नेतृत्व ग्रहण करते गये। नवम्बर १९१७ में उन्होंने मार्क्सो सोवियत में साधारण बहुमत तथा पेट्रो ग्राइ सोवियत में विशाल बहुमत प्राप्त कर लिया। इस सावियत का रीनिंग क्रान्तिकारी

समिति उनके कार्य का प्रमुख माध्यम बन गई । ७ नवम्बर १९१७ का सैनिक सावियतो ने, अस्थायी सरकार की भागी हुई सेनाओं की सहायता से, शासन की ऐजेन्सियों पर, बलपूर्वक अधिकार जमा लिया । ८ नवम्बर १९१७ को अखिल रूसी सोवियत कांग्रेस का अधिवेशन हुआ । इसमें वालशेविक कार्यक्रम को स्वीकार किया गया तथा शासन सत्ता 'जनता के प्रतिनिधियों की परिषद्' को सौंप दी गई । इस परिषद् में सब वालशेविक ही थे । लेनिन राष्ट्रपति बना और ट्राट्स्की विदेश मन्त्री । मेनशेविकों ने शक्ति द्वारा शासन को बदलने के प्रयास की अपेक्षा सोवियत शासन के अन्तर्गत शान्तिपूर्ण एवं सवैधानिक विरोध का कार्य ग्रहण कर लिया । वालशेविकों ने उन्हें कुछ समय तक तो पर्याप्त स्वतन्त्रता दी किन्तु बाद में परिस्थितियोंवश वे दमनकारी नीति अपनाने को विवश हो गये । सन् १९२१ में, कुछ विकट समस्याओं के कारण, लेनिन ने 'नवीन आर्थिक नीति' अपनायी जिसके द्वारा किसानों और विदेशी पूंजीपतियों को अनेक प्रकार की सुविधाएं दी गई और व्यक्तिगत व्यापार को व्यापक रूप में पुनः स्थापित किया गया, यद्यपि मुनाफे पर कठोर प्रतिबन्ध रखा गया । यह नवीन आर्थिक नीति मेनशेविकों की नीति से बहुत कुछ मिलती जुलती थी, अतः इसने उनके रहे-सहे प्रभाव को भी नगण्य बना दिया और १९२१ के बाद मेनशेविक दल का अस्तित्व ही समाप्त हो गया ।

लेनिन के जीवन का तीसरा युग १९०३ से १९१७ तक का काल था जिसमें वह अधिकांशतः रूस से बाहर जर्मनी और इंग्लैण्ड में रहा । इस काल में वह वालशेविकों में सर्वप्रधान व्यक्ति रहा, उनके सिद्धान्तों का निर्माणकर्त्ता रहा और उनके दावपेच का निर्देशन करता रहा । लेनिन ने वालशेविक दल के दृष्टिकोण को १९०५ की क्रान्ति और क्रान्ति के उपरांत जारी के आंशिक सुधारों के अन्तर्गत स्थापित की गई धारा समा 'ड्यूमा' (Duma) के कार्य के अनुभव की दिशा में ढालने का प्रयत्न किया । उसने विश्व युद्ध के परिणामों को भी स्पष्ट करने का प्रयास किया । अपने इस काल में लेनिन दो सिद्धान्तों पर पहुँचा, जिनका उल्लेख वालशेविकों और मेनशेविकों के उपरोक्त वर्णन में किया जा चुका है । साररूप में ये दो सिद्धान्त इस प्रकार थे—प्रथम तो लेनिन ने यह अनुभव किया कि श्रमिक वर्ग ही एक मात्र वास्तविक क्रान्तिकारी शक्ति थी और दूसरे वह यह भी समझ गया कि एक सफल क्रान्ति के लिए किसानों को भी साथ लेना होगा । जब १९१४ में प्रथम महायुद्ध छिड़ा तो लेनिन ने देखा कि अधिकांश समाजवादी अपनी-अपनी राष्ट्रीय सरकारों का समर्थन कर रहे हैं और उन्हें सहायता दे रहे हैं । लेनिन समझ गया कि द्वितीय 'अन्तराष्ट्रीय' (Internal National) समाप्त सा-हो गया है । अब लेनिन एक नवीन अन्तराष्ट्रीय के निर्माण में जुट गया जिसके द्वारा समाजवादी सिद्धान्तों का सिद्धि का प्रयास हो । लेनिन ने यह भांप लिया कि युद्ध के परिणामस्वरूप और देश में निरक्षुण शासन के अत्याचारों के फलस्वरूप रूस में क्रान्ति आयेगी । इसीलिए वह क्रान्ति लाने की तैयारी में जुट गया । किस तरह लेनिन के विचारों के अनुकूल क्रान्ति हुई और किस तरह लेनिन के हाथ में

शासन सत्ता पाई यह सब हम बालशेविकों और मेनशेविकों के विवाद को बताते समय प्रसंगवश उपर बता चुके हैं।

लेनिन के जीवन का चौथा और अन्तिम धरण उसके बालशेविक सरकार के घट्यश बनने के दिन से लेकर १९२४ में उसकी मृत्युपर्यन्त तक का माना जा सकता है। इस काल में लेनिन ने रूस के प्राथिक और राजनैतिक जीवन के पुनर्निर्माण का प्रयत्न किया। जर्मनी के साथ एक अग्रमानजनक शान्ति संधि की गई जिसके कारण रूस के हाथ से एक बड़ा क्षेत्र जाता रहा। किन्तु यह संधि क्रांति को सुरक्षित रखने के लिए आवश्यक थी। लेनिन की यथार्थवादी दृष्टि ने यह देख लिया था कि यदि क्रांति को सुरक्षित रखना है तो युद्ध का अन्त आवश्यक है और इसके लिए कुछ भी मूल्य चुकाया जा सकता है।

लेनिन ने अपनी मृत्युपर्यन्त देश की सभी समस्याओं का बड़ी योग्यतापूर्वक मुकाबला किया। उसके नेतृत्व में अनेक विशेषताएँ थी जिन्होंने इस हमला सफल बनाया। "उसने बठोरता और नम्रता का अपूर्व समन्वय था, वह अक्सर से तुरन्त साध उठा सकता था, वह मोर्चे बदल सकता था लेकिन उसका यह मोर्चा बदलना युक्तिसंगत अगला कदम मालूम पड़ता था। वह अपने रास्ते को छोड़े बिना ही दिशा बदल सकता था और अवसरवाद को सिद्धान्त के दृढ़ पालन के साथ समन्वित कर सकता था।"¹ अपनी इन्हीं योग्यताओं के बल पर वह मृत्युपर्यन्त रूसी शासन का सिरमौर बना रहा।

लेनिन का मार्क्सवाद से सम्बन्ध

(The Relation of Leninism to Marxism)

लेनिन अपनी युवावस्था में ही मार्क्स का अनुयायी बन गया था और उसकी भावों में भक्ति बनी रही। सन् १९१७ के मध्य लेनिन ने 'State and Revolution' नामक पुस्तक लिखी।² इस पुस्तक का मुख्य उद्देश्य मार्क्स एवं एन्जिल्स की रचनाओं में से विस्तृत अवतरण लेकर यह दिखलाना था कि आयोजित क्रांति और उसके उपरांत स्थापित होनेवाला साम्यवादी शासन मिलकुल मार्क्स की कल्पना के अनुकूल होगा, यद्यपि वह पश्चिमी समाजवादियों की कल्पना से भिन्न होगा। रूस में नई व्यवस्था की स्थापना के बाद कुछ वर्षों तक एक ओर लेनिन तथा ट्रोत्स्की और दूसरी ओर मार्क्स के बाद कट्टर समाजवादियों के मुख्य सैद्धान्तिक कान्टस्की (Kantovsky) के बीच जो लम्बा वादविवाद हुआ, उसमें मुख्य प्रश्न साम्यवादी कार्यक्रम के औचित्य अथवा समयानुकूलता का नहीं था, बरन इस बात का था कि वह कार्यक्रम मार्क्स के विचारों को कार्यान्वित करने के लिये उचित था या नहीं।³ यद्यपि मार्क्स के अनुमान के अनुसार रूस एक ऐसा देश था जो समाजवादी क्रांति के लिये सब से कम तैयार था और यह भी ठीक है कि रूस में नवम्बर १९१७ में होने

1. सेबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, ७४३

2. कोकर—प्राधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ १५६

वाली क्रांति ने "न तो उन सामान्य शर्तों को पूरा किया जिनका मार्क्स ने उल्लेख किया है और न उन विशेष शर्तों को ही जिनकी सम्भावना उसने रूस के सम्बन्ध में बतलाई थी" और क्रांति रूस में सामाजिक, आर्थिक विकास की दीर्घ प्रक्रिया के फलस्वरूप नहीं हुई थी, तथापि लेनिन का कहना था कि "रूसी क्रांति मार्क्स के सिद्धान्त के अनुसार ही हुई है, क्योंकि सन् १९१७ से पूर्व औद्योगिक संसार में जो आर्थिक एवं राजनीतिक विकास हुए उन्होंने किसी एक विशेष देश में, जहाँ पूंजीवादी शासन अत्यन्त अस्थिर दशा में था, सफल समाजवादी क्रांति के लिये मार्ग तैयार कर दिया था।" इस प्रकार "लेनिन का सिद्धान्त इस सामान्य अर्थ में मार्क्स के समाजवाद के विकासवादी रूप के अनुकूल है कि समाजवादी क्रांति उसी समय हो सकती है, जबकि राजनीतिक एवं आर्थिक विकास ने उसके लिये मार्ग तैयार कर दिया हो। लेनिन इस बात से मार्क्स से सहमत था कि यद्यपि पूंजीवाद के स्वाभाविक विकास से उसके विनाश की अवस्थाएं उत्पन्न होती हैं, तथापि उसका वास्तविक पतन मजदूरों के निश्चयपूर्वक किये हुए कार्य से ही होना चाहिये और उनका कार्य राजनीतिक साधनों द्वारा होना चाहिये। लेनिन का कथन है कि यह कार्य बल प्रयोग द्वारा ही हो सकता है।" २

सेवाइन ने लिखा है कि, 'घोषणा की दृष्टि से लेनिन का मार्क्सवाद पूर्णतः रूढ़िवादी तथा कट्टर था। वह मार्क्स के सभी वचनों को 'वेद वाक्य' मानता था और उनकी तदनुसार ही व्याख्या करता था। अपने विरोधियों के ऊपर उसका सबसे बड़ा आक्षेप यह रहता था कि वे मार्क्स के अर्थ में अपमिश्रण करते हैं,' लेकिन 'इसके साथ ही लेनिन सिद्धान्त को सदैव ही कार्य का पथ प्रदर्शक मानता था। वह (सिद्धान्त) कुछ गतिहीन नियमों का सकलन नहीं है बल्कि प्रेरणाप्रद विचारों का सकलन है। वह यथार्थ परिस्थितियों के मूल्यांकन में प्रयुक्त होता है तथा व्यवहार में आवश्यकतानुसार उसे सशोषित किया जा सकता है। मार्क्सवाद के मूल सिद्धान्तों को लेकर लेनिन का अपने अनुयायियों से अनेक बार तीव्र मतभेद हुआ और वह उन्हें ऐसे रास्तों पर ले गया जो मार्क्सवादी सिद्धान्तों की दृष्टि से संगत नहीं थे। लेनिन का रूढ़िवाद करनी की अपेक्षा कथनी के लिये अधिक था। मार्क्सवाद ने लेनिन के चिन्तन में दो भूमिकाएं अदा कीं और साम्यवाद के क्षेत्र में उसकी ये भूमिकाएं अब भी चल रही हैं। एक ओर तो वह एक रूढ़ि, एक निरपेक्ष और अकाट्य सिद्धान्त अथवा अर्द्ध वास्तविक प्रतीक था जिसका मुख्य कार्य एक लक्ष्य के लिये अविश्रान्त भाव से कार्य करना था। दूसरी ओर वह व्याख्याओं तथा उपकल्पनाओं का सकलन था और उसका उद्देश्य राजनीतिक नीति को दिशा देना था। हां, अनुभवों के प्रकाश में उसमें आवश्यकतानुसार सशोषण हो सकता था। इन दो अंतियों के बीच लेनिन की यह व्याख्या तैयार रहती थी कि कोई भी नीति, चाहे वह कितनी ही अप्रत्यागित क्यों न हो, वास्तव में मार्क्सवाद से हटकर नहीं होती थी। वह सदैव ही मार्क्सवाद के वास्तविक अभिप्राय को ज्यादा अच्छी तरह प्रकट करती थी।" ३

1. कोकर—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ १७२

2. वही, पृष्ठ १७२

3. सेवाइन—राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७४६

सेबाइन के उपरोक्त उद्धरण से प्रकट है कि यद्यपि लेनिन मार्क्स का अनुयायी था "और यह भी निश्चित रूप से सत्य है कि वह मार्क्स के कथनों को 'दैवीय' एवं पवित्र मानकर सम्मान देता था,"¹ किन्तु वह एक ऐसा शिष्य था, जिसने मार्क्स की विचारधारा में परिवर्तन किये। लेनिन को केवल मार्क्स की पुनरावृत्ति अथवा उसका पुनर्कथन (*Restatement of Marx*) मात्र कहना अनुचित होगा।² मार्क्स के प्रति अपनी भक्ति के बावजूद लेनिन ने मार्क्सवाद में संशोधन किया और वह इसलिये किया क्योंकि वह उसे एक स्थिर एवं अलसिद्ध सिद्धान्त नहीं बल्कि एक जीवित और विक्रमशील दर्शन समझता था। मार्क्सवाद के लेनिन द्वारा संशोधित रूप को लेनिनवाद कहकर सम्बोधित किया जाता है और इसे साम्यवाद भी कहा जाता है।

मार्क्सवाद को सर्वप्रथम व्यवहार में लाने का श्रेय लेनिन को ही है। लेनिनवाद को मार्क्सवाद का रूसी संस्करण कहा जाता है। लेनिनवाद का मार्क्सवाद से कहीं तक सम्बन्ध है, इसे अधिक स्पष्ट करने के लिये यह उचित होगा कि लेनिनवाद की प्रायः की जानेवाली उन तीन-परिभाषाओं को एक-एक करके देखा जाय जिनमें प्रत्येक में सत्य का कुछ-न-कुछ अंश विद्यमान है। ये तीन परिभाषाएँ इस प्रकार की जाती हैं—

(१) लेनिनवाद मार्क्सवाद के उन सिद्धान्तों का नाम है जिन्हें रूस की तत्कालीन विशेष परिस्थितियों के अनुकूल ढाल दिया गया है।

(२) लेनिनवाद मार्क्सवाद के क्रांतिकारी पक्ष का, जिसे अंग्रेज व जर्मन विचारकों ने दिया था, पुनरुत्थान है।

(३) लेनिनवाद साम्राज्यवाद एवं थमजीवी क्रांति के युग का मार्क्सवाद है (*Leninism is Marxism of the epoch of Imperialism and Proletarian Revolutions—Stalin*)।

लेनिनवाद के बारे में यह कहना कि रूस की तत्कालीन विशेष परिस्थितियों के अनुसार ढले हुए मार्क्सवाद का एक रूप है, इस सीमा तक सही है कि अपने समय की रूस की परिस्थितियों को देखते हुए लेनिन ने मार्क्स के सिद्धान्तों को मूलतः स्वीकार कर उन्हें परिस्थितियों के अनुकूल ढालने व संशोधित करने का प्रयास किया। किन्तु लेनिन एक व्यावहारिक क्रांतिकारी था और रूस में श्रमिक वर्ग की क्रांति लाना चाहता था, उसका उद्देश्य क्रांति कि किसी दर्शन को पुष्ट करना नहीं था। अतः क्रांतिकारी मार्क्सवाद की धरती व्याख्या में उसने किसी क्रमबद्ध सिद्धान्त की दृष्टि से नहीं बल्कि परिस्थितियों की व्यवस्थकता के अनुरूप संशोधन किये। साथ ही उसके लिये दार्शनिक क्रांति केवल रूसी क्रांति ही नहीं बल्कि "वह पूँजीवादी साम्राज्यवाद के विरुद्ध अन्तर्राष्ट्रीय थमजीवीय संघर्ष का धारम्भ था।" उसका विश्वास था कि पूँजीवाद से साम्यवाद की ओर परिवर्तन अनिवार्य रूपों से नहीं लाया जा सकता। वह क्रांति में विश्वास रखता था, इस बात में नहीं कि शरणाएँ अपने रूप का निर्माण स्वयं कर लेंगी। लेनिन ने साम्यवाद के क्रांतिकारी

1. Alexander Gray : *The Socialist Tradition*, P. 460

2. Ibid, P. 460

पक्ष पर बल दिया, विकासवादी पक्ष पर नहीं। प्रथम महायुद्ध के आरम्भ से ही लेनिन सम्पूर्ण यूरोप में क्रांति के विषय में सोचने लगा था। उसका विचार था कि युद्ध छिड़ने से पूंजीवाद के अन्तर्विरोध उस बिन्दु पर आ पहुँचे हैं जो सर्वत्र समाजवाद की मांग करते हैं। लेनिन और उसके मित्रों को विश्व क्रांति की अपेक्षा थी और रूस में उनकी नीति के निर्धारण में अखिल यूरोपीय क्रांति की सम्भावना निहित थी। लेनिन ने स्वयं इस विचार की पुष्टि की थी कि “मार्क्स के अनुसार समाजवादी प्रलय के उपयुक्त अवसर का निर्धारण विश्व पूंजीवाद के विकास की सामान्य अवस्था द्वारा होना था, किसी विशेष देश की किसी विशेष अवस्था द्वारा नहीं।” लेनिन और उसके साथियों ने एक देश में ही एक समय में क्रांति लाने के लक्ष्य को तभी अपनाया जब उनकी विश्वक्रांति की आशा धूमिल होगई। अतः लेनिनवाद को केवल मात्र रूस की परिस्थितियों पर आरोपित मार्क्सवाद की संज्ञा देना केवल एक आंशिक सत्य का उद्घाटन करना है, पूर्ण सत्य का नहीं। साथ ही इसका अमित्राय लेनिनवाद को पूर्णतः एक राष्ट्रीय सिद्धान्त की परिधि में बाँध देना है, जो अनुचित है। यदि केवल यही मान लिया जाय कि लेनिनवाद विशुद्ध रूप से एक राष्ट्रीय सिद्धान्त है तो फिर “दुनिया के मजदूरों एक हो” के नारे का कोई मूल्य नहीं रहता, अन्य देशों के साम्यवादियों से लगाव अथवा अनुराग की कोई आवश्यकता नहीं रहती।

लेनिनवाद की दूसरी परिभाषा में कहा जा सकता है कि यह मार्क्सवाद के क्रांतिकारी पक्ष का, जिसे पश्चिमी यूरोपीय देशों के विकासवादी समाज ने दवा दिया था, पुनरुत्थान है। यह सही है कि लेनिन ने मार्क्सवाद के क्रांतिकारी पक्ष पर ध्यान केन्द्रित करते हुए उसके विकासवादी पहलू की पूर्ण अपेक्षा की। लेकिन लेनिनवाद का यह मूल तत्त्व नहीं है। लेनिनवाद “एकाधिकारी पूंजीवाद अथवा साम्राज्यवाद द्वारा उत्पन्न नवीन परिस्थितियों के अन्तर्गत मार्क्सवाद के विकास की दिशा में आगे की ओर एक कदम भी है। १८४८ में ‘Communist Manifesto’ के प्रकाशित होने की तिथि तथा १९१७ में बॉल्शेविक क्रांति द्वारा लेनिन के हाथों में सत्ता आजाने के बीच के वर्षों में संसार में अनेक ऐसी घटनाएँ घटित हुईं जिन्होंने मार्क्सवाद में सशोबन करना आवश्यक बना दिया। इस अवधि में पूंजीवाद का तीव्रगति से विकास हुआ और उसमें अन्तर्निहित विरोध अपनी चरम सीमा तक पहुँच कर यूरोपीय राष्ट्रों के मध्य विरोध उत्पन्न करने लगे। सन् १९१४ में लड़ा गया प्रथम महायुद्ध पूंजीवादो साम्राज्यवाद के विकास का ही भयानक परिणाम था। ऐसे समय में श्रमिक वर्ग की क्रांति-जिसका मार्क्स ने उल्लेख किया था, एक ज्वलंत प्रश्न बनो। मार्क्स की शिक्षाओं का प्रतिपादन एकाधिकारी प्रवृत्ति के पूंजीवादी साम्राज्यवाद तथा श्रमिक-वर्गीय क्रांति के युग से पूर्व हुआ था। अतः उसे समय के अनुसार ढालना था। इसके अतिरिक्त, करने के सम्भव में क्रांतिकारी युद्धकला के विषय में वह मौन था। लेनिन ने इन दोनों आवश्यकताओं की पूर्ति की। उसने मार्क्सवाद में पाये जानेवाले इन क्रांतिकारी तत्वों का पुनरुत्थान किया जिन्हें द्वितीय अन्तर्राष्ट्रीय (International) के अवसरवादियों एवं सजोघनवादियों ने धूमिल कर दिया था।

और साथ ही तत्वावीन परिस्थितियों के अनुकूल उसे श्रमजीवी वर्ग की तानाशाही को मार्क्स के राज्य सिद्धान्त में एक केन्द्रीय स्थान देना पड़ा। पूंजी "मार्क्स की समय के अनुसार ढालना और साम्राज्यवाद तथा श्रमजीवीय शक्ति की स्थितियों के अन्तर्गत उसकी पुनर्व्याख्या करने का कार्य लेनिन का ही था," अतः स्टालिन द्वारा अपने ग्रन्थ *'Foundations of Leninism, 1924'* में लेनिन के दर्शन को यह अधिकृत परिभाषा सवेया उपयुक्त है कि "लेनिनवाद साम्राज्यवाद तथा सर्वहारा क्रांति के युग का मार्क्सवाद है" (*Leninism is Marxism of the epoch of Imperialism and Proletarian Revolution*)। सेबाइन के शब्दों में, 'इस परिभाषा का अभिप्राय यह है कि लेनिन ने मार्क्सवाद को प्राधुनिक रूप दिया, उसने मार्क्स के बाद के पूंजीवादी समाज के विकास पर ध्यान दिया और इन प्रवृत्तियों को ध्यान में रख कर जिनका मार्क्स ने केवल धारम्भ ही देखा था, उसकी नीति तथा सिद्धान्तों का पुनरा-स्थान किया।'¹ सेबाइन ने ही भागे लिखा है कि "लेनिन का मार्क्सवाद व्यवहार में बड़ा लचीला रहता था और वह बड़ा आसानी से ऐसी दिशा ग्रहण कर लेता था जिसे हस्तो-मार्क्सवादी भावसवाद के विन्तुल विपरीत समझते थे।"²

लेनिन का साम्राज्यवादी पूंजीवाद (Lenin's Imperialist Capitalism)

लेनिन ने मार्क्सवाद के सैद्धांतिक पृष्ठ-पोषण के साथ-साथ प्रालो-चको द्वारा उस पर किये जानेवाले प्रहारों से भी उसकी रक्षा करने का प्रयत्न किया है। मार्क्स ने जो भविष्यवाणियाँ अपने समय में की थी, उनमें से इन्के उसके बाद गलत सिद्ध हो गई थीं। मार्क्स ने दुर्दात्मक प्रणाली के आचार पर यह भविष्यवाणी की थी कि विकास की इस प्रक्रिया में पूंजीवाद विनाश की घोर प्रपंख हो रहा है और समाजवाद की स्थापना एक अवश्यम्भावी सत्य है। लेनिनवाद की ऐतिहासिक घटनाओं ने उसकी भविष्यवाणी को पुष्ट नहीं किया। एक ओर तो पूंजी में केन्द्रीकरण और व्यापार का वृद्धाकार होते जाने की प्रवृत्ति दिखाई दे रही थी जो दूसरी ओर न श्रमिक-वर्ग निरन्तर निर्धन हो रहा था, न मध्यम वर्ग का लोप हुआ था और न वर्ग-संघर्ष ही तीव्र भ्रष्टा स्पष्ट हुआ था। पूंजीपतियों एवं श्रमिकों में संघर्ष की प्रेरणा पारस्परिक सहयोग की वृद्धि हो रही थी, श्रमिक पूंजीपतियों की बढ़ती हुई समृद्धि में भागीदार बन रहे थे और उनका जीवन-स्तर ऊँचा उठता जा रहा था, तथा समाजवाद की स्थापना के स्थान पर प्रवृत्ति साम्राज्यवाद की ओर था। यही नहीं एक और भी ऐसी बात थी जिसने मार्क्स की सत्तार भर के श्रमिकों की एका को धारणा को ठेस पहुँचाई। सन् १९१४ में जब प्रथम महायुद्ध छिड़ा तो यूरोप भर के समाजवादी दल अपनी अन्तर्राष्ट्रीय नीति में विभुष होने लगे और उनका देशभक्ति विरोधी भाव शिथिल पड़ने लगा। वे मार्क्स के इस सिद्धान्त को भुल गये कि 'श्रमिकों का कोई देश नहीं

1. सेबाइन-राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७५०

2. वही पृष्ठ ७५१

होता ।' उन्होंने श्रमिकों की 'अन्तर्राष्ट्रीय एकता' को विस्मृत करके अपनी-अपनी राष्ट्रीय सरकारों को शक्तिमत्त सहयोग देकर अपनी राष्ट्रीय भावनाओं का परिचय दिया । केवल लेनिन और कुछ मुट्टी भर समाजवादी इस बात पर उठे रहे कि यह युद्ध साम्राज्यवादी है जिसमें श्रमिकों को योग नहीं देना चाहिए । 'लेनिन ने उन थोड़े से समाजवादियों में से था जो अपनी अन्तर्राष्ट्रीय नीति को पराकाष्ठा तक ले जाते हैं । वह आने राष्ट्र की पराजय तक को भी मान्य समझता था । उसका कहना था कि 'श्रमिक-वर्ग तथा रूस की मेहनतकश जनता की दृष्टि से जार के राजतन्त्र तथा उसकी सेना की पराजय हल्की चुराई होगी ।' लेनिन का शुरू से ही यह कहना था कि युद्धग्रस्त देशों में किसका कितना दोष है, इस तरह की बातचीत करना व्यर्थ है । सभी राष्ट्र एक से आर्थिक स्वार्थों से प्रेरित हैं, युद्ध पूंजीवाद के विकास में एक चरण है और बुद्धिमान समाजवादी दल की नीति इन तथ्यों पर आधारित होनी चाहिए । विभिन्न राष्ट्र लूट के मालको आपस में किस तरह बांटते हैं, इसमें मजदूरों को गहरी दिलचस्पी नहीं है । रूसी मजदूरों को इस बात में कोई दिलचस्पी नहीं है कि वे नये लुटेरे (जर्मनी) से लूट का कोई सामान ले लें और फिर उसे दो पुराने लुटेरों (इंग्लैंड और फ्रांस) को दें । लेनिन के जीवन की एक बड़ी आशा यह थी कि सम्भवतः साम्राज्यवादी युद्ध को एक ग्रह युद्ध के रूप में अथवा सर्वहारावर्ग की क्रांति के रूप में बदला जा सकता है । उसे यह पूरा विश्वास था कि इस प्रकार की क्रांति ससारव्यापी घरातल पर शीघ्र ही आनेवाली है ।'¹

समाजवादियों द्वारा 'समाजवाद के प्रति विश्वासघात' मार्क्सवाद के दृष्टिकोण से एक गम्भीर असंगति थी तथा पूंजीवाद के विकास के साथ वर्ग-संघर्ष का तीव्र न होना और राष्ट्रीय देशभक्ति के भावों में निखार आना गम्भीर अपवाद थे । अतः यह आवश्यक था कि इन महान् अपवादों का स्पष्टीकरण देने के लिए संविधान में संशोधन किया जाता । लेनिन ने यह स्पष्टीकरण देने का प्रयास किया । उसने मार्क्स का औचित्य सिद्ध करने के लिए उन सब घटनाओं की तदनकूल व्याख्या की है जो उसकी भविष्यवाणी के विपरीत प्रतीत होती थी । यह कार्य लेनिन ने अपने जिस सिद्धांत द्वारा किया उसे पूंजीवाद की उच्चतम अवस्था अर्थात् साम्राज्यवादी पूंजीवाद के नाम से जाना जाता है ।

लेनिन ने अपने स्पष्टीकरण का कार्य एक असंदिग्ध ऐतिहासिक तथ्य से प्रारम्भ किया । '१८७१ के बाद वैधानिक उपायों के सहारे समाजवादी दल इतने बढ़ गये थे कि अब संसदीय प्रणालियों में वे पूर्ण आस्था रख सकते थे । इसका एक परिणाम यह निकला कि पूंजीवादी विचारधारा वाले छोटे पूंजीपति लोग इन दलों में प्रविष्ट हो गये थे । फलस्वरूप समाजवादी दल क्रांतिकारी हथकण्डों के मार्ग से विलग होकर श्रम-संघवादियों' (Syndicalists) के हथकण्डों पर उतर आये थे । इस अवधि में पूंजीवाद का भी एक विशिष्ट ढंग से विकास हुआ था । मफल साम्राज्यवादी देशों में बाजारों

घोर उत्थादन के विस्तारों के कारण थमिका की विशेषकर तकनीकी उद्योगों के थमिकों की आर्थिक स्थिति में हुआ है और १८७१ से १९१४ के मध्य वग सघर्ष में शिथिलता आ गई। थामिका का एक छोटा लेकिन प्रभावशाली वर्ग पूजापतियों के साथ मिल गया। इस वग ने भी पूजापतियों के समान ही प्रशिक्षणहीन थमिकों का शोषण किया। पिछड़े हुए देशों और उपनिवेशों के थमिकों का शोषण अपेक्षाकृत अधिक हुआ। इस प्रादोत्तन की विचारधारा हल्की पूजावादी विचारधारा थी जिसने इस भ्रम को स्वीकार किया कि आर्थिक विकास आतिपूण नीति से सम्भव है तथा पूजापतियों और थमिका के हित ऐसे दो भिन्न छोर नहीं हैं जिनमें सामंजस्य स्थापित न किया जा सक। लेनिन ने बताया कि इही कारणों से सन् १९१४ में थमिक वग पूणत असंगठित और उन्मादहीन था। प्रशिक्षित और थम सापी मजदूर उदार एक युजुआ राजनीति में चले गये थे।

स्पष्ट है कि लेनिन ने सघर्षम १८७१ के बाद के युग की पूजावादी विशेषताओं के साथ वग सघर्ष की सम्बद्ध किया और तत्पश्चात् यह बताने का प्रयास किया कि इस युग में पूजावाद पूजावादी व्यवस्था के सम्पूर्ण विकास से किस तरह मिलता था। लेनिन ने पूजावाद के साम्राज्यवादी चरण का जो विवरण दिया वह वास्तव में मार्क्स के पूजावादी सचयन के सिद्धान्त का विकास था। लेनिन के मन्तव्य को प्रो० सदाइन ने बड़ी ही स्पष्टता से इन शब्दों में चित्रित किया है—

‘जब उद्योग की इकाइया अपने आप आकार में बढ़ती है और वे एकाधिकारपूण हो जाती हैं चाहे तो सम्पूर्ण उद्योग के ऊपर भ्रष्टा कुछ सम्बद्ध उद्योगों के महत्वपूर्ण बिन्दु के ऊपर तब एक ऐसी अवस्था आजाती है जबकि एकाधिकार सम्पूर्ण प्रभुव्यवस्था में महत्वपूर्ण भाग लेने लगता है। इस समय बाजार विश्वव्यापी हो जाता है तथा वस्तुओं और मजदूरी दानों की कोमत विश्व बाजार में निर्धारित होने लगती है। राष्ट्रीय इकाइयों के भीतर प्रतियोगिता प्रायः समाप्त होजाती है और मुक्त प्रतियोगितापूण पूजावाद एक प्रकार से मुप्त हो जाता है। लेकिन इसके साथ ही राष्ट्रीय एकाधिकारों के बीच अधिकधिक प्रतियोगिता तथा प्रतिस्पर्धा होने लगती है। आगम शुल्क शिशु उद्योगों का पोषण करना बन्द कर देते हैं और वे राष्ट्रीय वाणज्य उद्योगों में हमियार बन जाते हैं। औद्योगिक सघर्षों के निर्माण के साथ ही उपयोग का नियंत्रण पदार्थों के उत्पादकों के हाथों से निकल कर फाइनर्स और बैंकरो के हाथों में चला जाता है। वाणिज्यिक पूजा बैंकिंग पूजा के साथ मिल जाती है और उस पर बाड़े से वित्तायि कारियों का आधिकार हो जाता है। पूजा खुद नियति का एक महत्वपूर्ण मद होजाती है। अब एक और तो यह होता है कि बड़े बड़े बाजार मिल और दूसरे और यह आवश्यक होता है कि कच्चा माल मिले। इन दोनों आवश्यकताओं की पूर्ति पिछड़े हुए प्रदेशों और उपनिवेशों में ही हो सकती है। फलतः संसार के विभिन्न उत्पत्तिशील राष्ट्रों में इस बात के लिये होड लग जाती है कि वे भविष्यक प्रदेशों तथा पिछड़े हुए राष्ट्रों पर अधिकार कर। अब अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति का सबसे महत्वपूर्ण प्रश्न यही हो जाता है कि शोषण माग्य प्रदेशों तथा जनसंख्या का किस प्रकार विभाजन हो।

श्रान्तरिक राजनीति में पूंजीपति राजनीतिक संस्थाओं पर अधिक सीधा नियन्त्रण स्थापित कर लेते हैं और संसदीय उदारवाद छोड़ा मात्र दब जाना है। इस दृष्टि से १९१४ का साम्राज्यवादी युद्ध जर्मन पूंजीपतियों के मिण्टी-केटों और फ्रांस तथा इंग्लैण्ड के सिण्टीकेटों के बीच अफ्रीका के नियन्त्रण के लिये संघर्ष था। एकाधिकार और वित्त पूंजीवाद स्वतन्त्र प्रति-योगितापूर्ण पूंजीवाद का स्वामाविक परिणाम है। राजनीतिक साम्राज्यवाद एकाधिकार पूंजीवाद का स्वामाविक परिणाम है और युद्ध पूंजीवाद का स्वामाविक परिणाम है। साम्राज्यवाद पूंजीवादी विकास की उच्चतम व्यवस्था है। वह उस प्रक्रिया का एक भाग है जिसके द्वारा एक अधिक ऊँचे पूंजीवाद-विहीन अथवा साम्यवादी समाज तथा अर्थ-व्यवस्था का निर्माण हो रहा है।”¹

वास्तव में लेनिन ने अपनी व्याख्या द्वारा यह प्रदर्शित करने की चेष्टा की कि मार्क्स को पूंजीवाद से जिन परिणामों के निकलने की आशा थी वे वास्तव में निकले अवश्य, किन्तु कुछ अन्य घटनाओं के कारण, जिनकी कल्पना वह न कर सका था, जन-दृष्टि से वे ओझल हो गए। ये घटनाएँ थीं—एकाधिकार वित्त पूंजीवाद और साम्राज्यवाद का जन्म। लेनिन की दृष्टि में साम्राज्यवाद पूंजीवाद का ही एक रूप है और उसकी अन्तिम मजिल है जिसका अन्त होते ही समाजवाद का युग आएगा। पूंजी के कुछ ही हाथों में केन्द्रीभूत होने तथा साम्राज्यवादी समाज के अन्य विरोधों के कारण युद्ध होने और उनके परिणामस्वरूप पूंजीवाद और साम्राज्यवाद का अन्त होगा। आज विश्व में दो विरोधी शक्तियाँ हैं—एक ओर साम्राज्यवादी तथा दूसरी ओर क्रान्तिकारी सर्वहारा वर्ग। इस समय साधनों की दृष्टि से पूंजीवादी व साम्राज्यवादी बढ़े हुए हैं। किन्तु इनमें एकता नहीं रह सकती। इसके विपरीत सर्वहारावर्ग क्षीण है, किन्तु, उसमें एकता स्थापित हो जायेगी। सर्वहारावर्ग के पास मार्क्सवाद के सिद्धान्तों की प्रेरणा तथा साम्यवादी दल का नेतृत्व है। अतः अन्त में साम्राज्यवाद का विनाश और समाजवाद का प्रस्थापन अवश्यम्भावी है।

लेनिन के साम्राज्यवाद विषयक उपरोक्त एवं अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्धान्त को डा० वेपर (Wayper) ने अपने निम्नलिखित शब्दों में चित्रवत् प्रस्तुत कर दिया है—

“अपने ग्रंथ साम्राज्यवाद पूंजीवाद की उच्चतम अवस्था में लेनिन ने यह धारणा प्रगट की है कि इन औद्योगिक देशों के निम्न मध्यम वर्ग तथा कुशल मजदूर उत्तरोत्तर बढ़ते हुए संकट से जिसकी कि कार्ल मार्क्स ने उनके लिये भविष्यवाणी की थी, इसलिये बच गये और वहाँ वर्ग संघर्ष इसलिए जोर नहीं पकड़ पाया कि उन देशों की आर्थिक अवस्था अपने अधीनस्थ देशों के कारण अच्छी हो गई थी। शासक देशों और पराधीन देशों के सम्बन्ध पूंजीपतियों और श्रमिकों के बीच के सम्बन्ध के तुल्य ही थे। वे जो कि साम्राज्य के अभाव में श्रमजीवी होते, अब पूंजीपति हो गये थे और सच्चे श्रमजीवी पराधीन देशों

के अभागे शोषित निवासी थे, जो कि और भी अधिक सज़ा और पन्न के गढ़े में पड़े हुए थे लेकिन उसका दावा था कि साम्राज्यवाद की यह अवस्था किसी भी अर्थ में माक्स के मन्थ का विरोध नहीं थी बल्कि उसकी पूरक थी यद्यपि स्वयं माक्स का उसका दृष्टि पूर्वामास नहीं हो पाया था। लेनिन कहता है कि जैसे जैसे पूँजीवाद का विकास होता जाता है औद्योगिक उत्पादन की इवाइया अधिकारिक बढी होती जाती है और विभिन्न प्रकार के संगठन बनाकर एकाधिकारवादी पूँजीवाद को ज़म देती है। वित्त जगत में भी यही प्रक्रिया चलती है। वह संगठित होता है और उस पूँजी के स्वामी बन जाते हैं जो कि उद्योगपति प्रयोग करते हैं। एकाधिकारवादी पूँजी की वित्त पूँजी ही होती है। एकाधिकारी वित्तीय पूँजी पात्रमणकारी रूप में फलनेवाली होती है। इसका विघटन निर्यात पूँजी है और इसके तीन परिणाम होते हैं—इनका परिणाम होना है पराधीन जातियों का शोषण जिनके ऊपर यह उत्तरोत्तर बढ़त हुए सज़ा का पूँजीवादी बानून लागू करता है और जिनकी स्वतंत्रता को वह नष्ट कर देता है। यह राष्ट्रों के बीच युद्धों को ज़म देता है, क्योंकि यह राष्ट्र के अंदर को स्वर्द्धा के स्थान पर अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिस्पर्द्धा को स्थापित कर देता है और बाजारों तथा भूमि की इच्छुक शक्तियों में सघर्ष में युद्ध अनिवार्य हो जाता है और अन्त में इसके परिणामस्वरूप पूँजीवाद का अन्त हो जाता है और नवीन अवस्था का ज़म होता है। क्योंकि श्रमिकों के शस्त्रीकरण और दीनिक प्रशिक्षण के साथ जो युद्ध राष्ट्रीय युद्धों के रूप में आरम्भ होते हैं उनका अन्त यह युद्धों के रूप में होगा इसलिए लेनिन कहता है कि माक्स की बात गलत नहीं थी। उसने केवल एक अवस्था पर दृष्टि ध्यान नहीं दिया जो कि उगकी अपनी युक्ति की अन्तिम अवस्था थी। कि तु उसकी युक्ति तत्त्वतः सही थी और उसके साथ अनुयायी यह विश्वास कर सकते हैं कि सब कुछ उसकी भविष्यवाणी के अनुसार ही घटित होता है।¹

इस सम्पूर्ण सीमासा से यह प्रकट है कि लेनिन के अनुसार साम्राज्यवाद ■ ५ प्रमुख लक्षण हैं—

प्रथम, इसमें उत्पादन का केन्द्रीकरण और पूँजी का विस्तार इस अवस्था तक पहुँच जाता है कि एकाधिकार का विकास होता है और भाषिक जीवन में इसका निश्चयात्मक महत्व हो जाता है।

द्वितीय, वह की पूँजी का औद्योगिक पूँजी के साथ मिश्रण होने से वित्तीय पूँजीवाद और पूँजीपतियों का विस्तार होता है।

तृतीय, पहले तो सिर्फ उत्पादित वस्तुओं का निर्यात होना था पीछे पूँजी का निर्यात आरम्भ हो जाता है।

चतुर्थ अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवादी एकाधिकार सम्पन्न पूँजीपति अपनी मुनाफ़ाख़ोरी के लिये विश्व को विभाजित करते हैं और अन्त में प्रबल पूँजीवादी राज शक्तियाँ सम्पूर्ण विश्व का क्षेत्रीय विभाजन कर डालती हैं।

पंचम पूँजीवाद का असमान विस्तार होता है। कहीं तो पूँजीवादी

देशों में पूरी रोजगारी और समृद्धि रहती है तो कहीं मंदी, बेरोजगारी और आर्थिक शिथिलता दिखाई देती है। इस तरह की असमानता साम्राज्यवादी युग में विशेष रूप से बढ़ती है। असमान विकास से प्रतिस्पर्धाएं तीव्रतर होती हैं और उस आशा पर तुपारापात होता है कि पूंजीवादी देश शांतिपूर्वक एवं परस्पर मिलकर संसार के पदार्थों का आर्थिक उपभोग करेंगे। इससे एक अन्य महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह निकलता है कि सर्वहारा क्रांति का आरम्भ उन्हीं देशों से हो सकता है जहाँ पूंजीवाद ठीक से विकसित न हो सका हो। अन्त में लेनिन विश्वास प्रकट करता है कि साम्राज्यवादी फूटकर क्षीण हो जायेंगे जबकि सर्वहारा वर्ग एकता पाकर साम्राज्यवाद का उन्मूलन कर देंगे और साम्यवाद की स्थापना। उल्लेखनीय है कि यूरोपीय पूंजीवाद और साम्राज्यवाद के बढ़ते हुए जटिल रूप को देखकर ही लेनिन ने 'संयुक्त यूरोपीय राज्य' के प्रस्ताव का खण्डन किया था। उसके मत में उस समय यह प्रस्ताव पूंजीवादी देशों की शक्ति बढ़ाने का सिर्फ एक नया माध्यम था।

लेनिन ने साम्राज्यवाद का जो विश्लेषण किया है उसमें स्पष्ट ही साम्राज्यवाद के तीन प्रमुख अन्तर्विरोधों को दिखाया गया है। पहला विरोध श्रम और पूंजी का है। साम्राज्यवाद में एकाधिकारवादी ट्रस्टों, सिण्डिकेटों, बैंकों आदि का प्राधान्य रहता है। ऐसी दशा में श्रमिकों के पाप दो ही उपाय रह जाते हैं, या तो वे अपनी दारुण स्थिति में सन्तोष करें अथवा विद्रोह की ओर अग्रसर हों। द्वन्द्ववाद विद्रोह की मांग करता है। दूसरा विरोध यह है कि साम्राज्यवाद के अन्तर्गत विभिन्न औद्योगिक देशों के मध्य प्रतिद्वन्द्विता और अपने-अपने हितों के लिये संघर्ष पाया जाता है। प्रत्येक देश अपने द्वारा उत्पादित सामान के लिये बाजार चाहता है, अतः उसका उद्देश्य दूसरे देशों को गुलाम बनाना हो जाता है। यह संघर्ष युद्ध को जन्म देता है। साम्यवादियों की दृष्टि में प्रथम और द्वितीय दोनों महायुद्ध साम्राज्यवादी थे। इन युद्धों से, जो कि साम्राज्यवादी पूंजीवाद द्वारा उत्पन्न युद्ध हैं, श्रमिक क्रांति द्वारा पूंजीवाद का विनाश करके ही बचा जा सकता है। युद्धों से राष्ट्र निर्बल हो जाते हैं तथा श्रमिक-क्रांति की संभावना बढ़ जाती है।

साम्राज्यवाद में तीसरा अन्तर्विरोध यह है कि शोषक राष्ट्रों तथा शोषित राष्ट्रों के मध्य संघर्ष पैदा हो जाता है। पराधीन देशों की जनता शासक देशों द्वारा अपना निर्मम शोषण नहीं सहन कर पाती। अपने अधीनस्थ देशों का शोषण करने के लिये साम्राज्यवादी देश आवागमन के साधनों, कल-कारखानों तथा औद्योगिक एवं व्यापारिक केन्द्रों की स्थापना करता है। परिणामस्वरूप एक बुद्धि प्रधान वर्ग का उदय होता है, सुपुष्ट राष्ट्रीय चेतना जाग्रत हो उठती है और राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की मांग जोर पकड़ने लगती है। इस तथ्य की पुष्टि भारत, मिश्र, आयरलैण्ड आदि के उदाहरणों से होती है। साम्यवादी, साम्राज्यवाद के इस अन्तर्विरोध का पराधीन देशों में श्रमजीवीय क्रांति लाने के लिये बड़ा अच्छा प्रयोग करते हैं। यह उल्लेखनीय है कि ऐसा करने में स्वामाविक रूप से साम्यवादियों को अपने साम्राज्यवाद का ध्यान नहीं रहता और वे साम्राज्यवादी देशों के लिये उनके अधीनस्थ राष्ट्रों में अधिक से अधिक संकट उत्पन्न करते हैं और सर्वत्र राष्ट्रवादी आन्दोलनों की सहायता करते हैं।

सारांश यह है कि लेनिन ने यह बताना चाहा कि साम्राज्यवाद उन स्थितियों का जनक है जो पूँजीवादी दुर्ग पर हमला करने के लिये सर्वाधिक अनुकूल होती है। साम्राज्यवाद अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों को जन्म देता है तथा वर्ग-सर्प को जाग्रत करके सैनिकों को यह बता देता है कि वे अपने कल्याण की प्राप्ति एक अन्तर्राष्ट्रीय सामाजिक क्रान्ति द्वारा ही कर सकते हैं।

प्रालोचना—लेनिन के पूँजीवादी साम्राज्यवाद के विश्लेषण की गंभीर प्रालोचनाएँ हुईं। बहुधा यह भावति की जाती है कि पूँजीवादी साम्राज्यवाद के तथ्यों को ध्यान में रखते हुए लेनिन ने मार्क्सवादी विश्लेषण की जो पुनर्व्याख्या की है उसके अनुसार थर्मिक वर्ग की क्रान्ति ब्रिटेन जैसे औद्योगिक देश में होनी चाहिये थी न कि रूस में जो उद्योग धर्मों में एक पिछड़ा हुआ देश था। यह बात सरलता से समझ में न आनेवाली चीज थी कि थर्मिक क्रान्ति के सिद्धान्त और व्यवहार की जन्मभूमि ही क्यों बना। इस भावति का उत्तर स्टॉलिन ने अपने ग्रन्थ '*Foundations of Leninism*' में दिया। स्टॉलिन ने कहा कि रूस पूँजीवादी, साम्राज्यवादी और सेनावादी भस्म विरोधों का केन्द्र बिन्दु था तथा रूसी साम्राज्यवाद, पश्चिमी साम्राज्यवाद से अनिष्ट रूप से सम्बन्धित था। इसके अतिरिक्त साम्राज्यवादी श्रृंखला में सबसे कमजोर कड़ी भी रूस ही था। अतः यह सर्वथा स्वाभाविक था कि रूस ही सर्वप्रथम क्रान्ति की जन्मभूमि बने।

यद्यपि लेनिन ने अत्यन्त कुशलता से मार्क्स के सिद्धान्तों का संशोधन और परिवर्तन किया तथा साम्राज्यवाद को पूँजीवाद की अन्तिम अवस्था बतलाकर समाजवादियों के बौद्धिक सर्प का समाधान किया तथापि डॉ० चंपर ने लेनिन के इस सिद्धान्त में निहित अनेक दोषों को सामने ला पटका है। चंपर के अनुसार प्रथम गंभीर दोष यह है कि लेनिन ने अपने साम्राज्यवाद के सिद्धान्त के कथन में ऐतिहासिक तथ्यों की अवहेलना की है। लेनिन का कहना है कि जब पूँजी एकाधिकारी हो जाती है और पूँज, कार्टल, प्रादि औद्योगिक संगठन बन जाते हैं तब साम्राज्यवाद का विस्तार हो जाता है। यह कथन ऐतिहासिक सत्य से परे है क्योंकि इंग्लैण्ड, फ्रांस आदि में पूँज, कार्टल, ट्रस्ट आदि औद्योगिक एवं वित्तीय संगठनों की स्थापना तो बीसवीं शताब्दी से प्रारम्भ हुई जबकि साम्राज्य विस्तार उन्नीसवीं शताब्दी में ही कर लिया गया था। ब्रिटेन, फ्रांस, बेल्जियम और हॉलैण्ड जैसे राष्ट्रों में प्रकीर्ण का विभाजन १८५० के उपरान्त प्रारम्भ हुआ और बीसवीं सदी के उस समय से पूर्व ही पूर्ण हो गया जबकि औद्योगिक संगठनों का युग (बीसवीं शताब्दी के प्रथम दशक से) शुरू हुआ। इस तरह यह स्पष्ट है कि लेनिन ने ऐतिहासिक तथ्यों का प्रयोग ईमानदारी से नहीं किया। इसका एक अन्य प्रमाण यह भी है कि भारत में वित्तीय पूँजी का उदय नो बाद में हुआ था लेकिन ब्रिटेन ने इसके बहुत पहले ही भारत में अपना साम्राज्य स्थापित कर लिया था।

पूँजीवाद के मार्क्सवादी विश्लेषण की ओर प्रति लेनिन ने जो उपमे वह एक और गलती कर बैठा। मार्क्स ने इतिहास की ओर भौतिकवादी व्याख्या की थी उसके अनुसार राजनैतिक दशाओं का निर्धारण आर्थिक शक्ति करती है। अतः इस धारणा के अनुसार आर्थिक अन्तर्राष्ट्रीय संघर्षों के कारण

राजनैतिक संस्थाओं का भी अन्तर्राष्ट्रीय संगठन होना चाहिए था तथा अन्तर्राष्ट्रीय युद्ध समाप्त हो जाने चाहिये थे। परन्तु वास्तविक जीवन में ऐसा कभी नहीं हुआ। इस सम्बन्ध में लेनिन ने कहा कि वास्तविक व्यवहार में संसार के बाजारों में साम्राज्यवादी राज्यों का भाग सैनिक शक्ति द्वारा निर्धारित होता है। सबल निर्वलों को समान साक्षीदार नहीं बनाना चाहते। लेनिन के इस कथन में सचाई जो कुछ भी हो, लेनिन यह अवश्य है कि उसका यह कथन इस आधारभूत मार्क्सवादी मान्यता के विपरीत पड़ता है जिसके अनुसार आर्थिक शक्ति अथवा स्थिति राजनैतिक दशाओं या स्थितियों को निर्धारित करती है।

डा० वैपर ने उपरोक्त दोषों के अतिरिक्त लेनिन के सिद्धान्त में दो और भी दोष बताये हैं। इन दोषों के कारण डा० वैपर ने यह निष्कर्ष निकाला है कि “लेनिन का साम्राज्यवाद का सिद्धान्त जहां तक वह मार्क्सवाद का समर्थन है असत्य भी है और बेईमानीपूर्ण भी, और जहां तक वह सच्चा है वह मार्क्स का समर्थन नहीं बल्कि उसका प्रभावपूर्ण खण्डन है।” इस प्रसंग में वैपर ने लिखा है कि लेनिन के अनुसार पूंजीपति अपनी सरकार को युद्ध तथा विस्तारवाद के लिये प्रेरित करते हैं ताकि उनके माल की खपत बढ़े। कूटनीतिज्ञ अथवा राजनीतिज्ञ सरकार को खतरनाक राजनैतिक परिस्थितियों में नहीं ढकेलते। वैपर लेनिन के इस विचार पर उपयुक्त आक्रमण करते हुए कहता है कि इतिहास बताता है कि घटनायें बहुधा इसकी उलटी होती हैं। “उदाहरणार्थ इटली और रूस की सरकारों ने अपने पूंजीपतियों को ऐसी स्थिति में फंसा दिया जिन्होंने कि टर्की और जापान के विरुद्ध युद्ध को अत्यन्त संभाव्य बना दिया।.....हो सकता है कि पूंजीपतियों ने ब्रिटेन को बोअर युद्ध की ओर ढकेला हो, लेकिन उसे वास्तविक युद्ध में ढकलने वाले तो दूसरे ही हित थे। और वे हित थे शक्ति के हित जिन्हें क्रूजर की जर्मनी के साथ मित्रता ने सकट में डाल दिया था।”¹ वैपर ने दूसरा दोष लेनिन की इस धारणा में पाया कि पूंजी के निर्यात तथा साम्राज्य में अशिक्ष सम्बन्ध हैं। लेनिन ने प्रमाणस्वरूप कहा कि ब्रिटेन की पूंजी का अधिकांश भाग उसके उपनिवेशों में लगा हुआ था। वैपर लेनिन के कथन को असत्य ठहराता है। लेनिन की धारणा सदैव सत्य नहीं हो सकती। उदाहरणार्थ प्रति व्यक्ति पूंजी निर्यात करने की दृष्टि से स्विटजरलैण्ड सब देशों से आगे है। पर स्विसजनों का संसार में कोई साम्राज्य नहीं है। लेनिन यह भी कहा कि जिन देशों में पूंजी का निर्यात होता है, वहां गरीबी फैलती है। लेकिन इस कथन में भी पूर्ण सत्यता नहीं है। अमेरिका में काफी समय से पूंजी-निर्यात हो रहा है, पर वहां गरीबी नहीं आई।

इन सब कारणों से वैपर यह परिणाम निकालता है कि मार्क्सवाद के पुष्टि के रूप में लेनिन का सिद्धान्त असत्य एवं बेईमानीपूर्ण है और जहां तक वह सत्य है वह मार्क्सवाद का खण्डन करता है।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के विषय में लेनिन के विचार (Lennin on Dialectical Materialism)

लेनिन ने सन् १९०६ में प्रकाशित अपने ग्रंथ '*Materialism and Empirio Criticism*' में ऊपर की ओर सामान्य दार्शनिक समस्याओं पर विचार किया है जैसे द्वन्द्वात्मक पद्धति का स्वरूप क्या है, उसका प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञान में क्या सम्बन्ध है, भौतिकवाद, आदर्शवाद और वैज्ञानिक भाववाद दार्शनिक पद्धतियों के रूप में कहाँ तक ठीक हैं ? लेकिन वास्तव में यह पुस्तक दस के एक आदर्शवाद के दौरान लिखी गई थी और लेनिन ऐसे आदर्शवादों में सन्देह लगा रहता था। वेपर (Weyper) ने लेनिन के इस ग्रंथ को जिसमें लेनिन ने कहा है कि मार्क्सवाद और विज्ञान में घनिष्ट सम्बन्ध है, एक अत्यन्त भीरु पुनरावृत्ति से भरी हुई, अन्धविश्वास पूर्ण और साहसीन समीक्षा बताया है जिसकी मुख्य विशेषता है भौतिकवाद के सम्बन्ध में एक घनिष्ट धारणा जो वयपरविक के भौतिकवाद में कुछ अधिक भिन्न नहीं है, जिसकी कि मार्क्स ने निन्दा की थी। इस पुस्तक में लेनिन ने मार्क्सवाद के शुद्ध सिद्धान्त को बड़े ही रुढ़िवादी ढंग से प्रतिपादित किया है, 'मार्क्सवाद का बर्तन फोसाद के एक ठोस पिण्ड की तरह है जिसमें से एक भी मूलभूत धारणा एवं एक भी सारभूत अंश बिना नहीं किया जा सकता और यदि ऐसा करने का कोई प्रयत्न किया जाता है तो इसका धर्म वस्तु सत्य को त्याग देना होगा, पूँजीवादी प्रतिक्रियावादी असत्य के हाथों में पड़ जाता होगा।'

इस पुस्तक में लेनिन ने एम्पिरिज्म के इस विचार को ग्रहण किया कि प्रत्येक दर्शन या तो आदर्शवादी होगा या भौतिकवादी। तीसरे प्रकार का दर्शन सिर्फ भ्रम या बहाना मात्र है। आदर्शवादित तो धर्म प्रधान लोगों की ईजाद है क्योंकि उन्होंने इस विचार को फैलाया है कि मनुष्य ईश्वर की सत्ता है और उनके अधीन है। यह भ्रम अनन्तता को छोड़ने में आसनेवासी बुरी सामाजिक व्यवस्था की बुरी ऊपज है। लेकिन लेनिन ने यह भी कहा कि आदर्शवाद पूरी तरह से भ्रमपूर्ण नहीं होता। दूसरी ओर वैज्ञानिक भाववाद "आदर्शवाद और भौतिकवाद से बरे जाने का एक कूट विद्वतापूर्ण बहाना", 'गुप्त धर्मवाद' और रुढ़ियों की 'पूँजीवादी घनिष्ट तथा काररता-पूर्ण सहिष्णुता' है। लेनिन "भाववाद को बर्कने के आदर्शवाद का सशोधन रूप या आत्मवाद का ममानार्थक" मानना था जिसके अनुसार "वस्तुपरक सत्य अथवा वास्तविकता का अस्तित्व केवल चेतना की परतो में ही होता है, अन्यत्र नहीं।"¹

लेनिन ने भौतिकता के विषय में बताया कि किसी भी वस्तु की यथार्थता वगैरह हमारे जाने हुए अर्थात् हमारे ज्ञान से स्वतन्त्र होकर रहती है। "लेनिन के मन से इसके तीन अर्थ हो सकते हैं—प्रतिबोध (Perception) हमारे मन में चीजों के बारे में सही प्रभाव पैदा करता है, हम वस्तुओं को खुद ही सीधे जान लेते हैं और वस्तुएं हमारी इन्द्रियों पर असर डालती

हैं।¹ इसीलिए हमारे विचार वस्तुओं के प्रतिबिम्ब हमारे सामने प्रस्तुत करते हैं। दूसरे शब्दों में "वे हमारे मनों में चित्र या 'छायाएँ' पैदा करते हैं।"

लेनिन ने द्वन्द्वात्मक पद्धति की व्याख्या भी एन्जिल्स की भांति ही है। उसने बताया कि सत्य सापेक्ष भी है और निरपेक्ष भी अर्थात् जो आंशिक रूप में सत्य है वह सत्य पूर्ण नहीं है, बल्कि केवल सत्य के निकट है। लेनिन के तर्कों में यह आश्चर्य की बात है कि वैज्ञानिक सकारात्मकता के प्रति धृणा व धर्मवाद के प्रति सहानुभूति देखने को मिलती है।

लेनिन का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद और उसका विज्ञान के साथ सम्बन्ध का विवेचन एक दृष्टि से मार्क्स और एन्जिल्स के विवेचन से भिन्न था। हीगल के अनुसार मार्क्स की यह धारणा थी कि द्वन्द्ववाद सामाजिक विषयों के अध्ययन के लिए उचित तरीका है क्योंकि इन विषयों का सम्बन्ध ऐसी बातों से है जिनमें विकास मुख्य बात होती है। वे विज्ञान जिनका सम्बन्ध निर्जीव पदार्थों से है जैसे रसायन और भौतिक शास्त्र, अद्वन्द्वात्मक भौतिक तरीके से ही अच्छी प्रकार समझे जाते हैं। किन्तु लेनिन ने यह नहीं माना। उसने बताया कि यूक्लिडियन ज्यामिति व भौतिकी इसलिए चक्करदार मालूम होती हैं क्योंकि भौतिकशास्त्री व गणितज्ञ के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को समझने की चेष्टा नहीं की है। संक्षेप में, लेनिन का विचार था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति का प्रयोग एक ऐसा विश्वव्यापी साधन था जिसका प्रयोग प्रत्येक विज्ञान के अध्ययन में किया जा सकता था। सेवाइन के शब्दों में "द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद एक गणितशास्त्री को यूक्लिडियन तथा गैर-यूक्लिडियन को ज्यामिति के बारे में ठीक कर सकता है और एक भौतिक-शास्त्री को पदार्थ तथा विद्युत के सम्बन्धों के विषय में शिक्षा दे सकता है।"

सेवाइन का विचार है कि लेनिन के इस दृष्टिकोण ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद को एक उच्चतर ज्ञान, एक प्रकार का धर्मशास्त्र बना दिया जो समस्त विज्ञानों के गहनतम प्रश्नों का निराकरण कर सकता था।

लेनिन का कहना था कि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सामाजिक विज्ञानों की अपेक्षा प्राकृतिक विज्ञानों से अधिक घनिष्ठ सम्बन्ध है। दर्शन और सामाजिकशास्त्र एकतरफा होते हैं। उसके अनुसार अर्थशास्त्र के अध्यापक केवल पूंजीवादी वर्ग के वैज्ञानिक विरोधता है तो दर्शन के अध्यापक धर्मशास्त्र के। अधिक से अधिक जो समाज का एक वैज्ञानिक सिद्धान्त कर सकता है वह है आर्थिक एवं ऐतिहासिक विकास को खोज निकालना और द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के द्वारा यह किया जा सकता है। दर्शन, अर्थशास्त्र

1. "Thus dialectical materialism can set the mathematician right about Euclidean and non-Euclidean Geometry and can instruct the Physicist about the correct relations between matter and electricity."

व राजनीति में निष्पक्षता अथवा वैज्ञानिक पृथक्ता केवल एक बहाना है जिसके द्वारा मुरझात हितों की पूर्ति होती है। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के अन्तर्गत सामाजिक विज्ञान की दो प्रणालियाँ हैं—एक तो मध्य वर्ग के हित के लिए है और दूसरी थमजीवियों के हित के लिए है। थमजीवियों की श्रेष्ठता इस बात में है कि द्वन्द्ववाद यह निश्चय करता है कि थमजीवी वर्ग एक ऊपर उठने वाला या जाग्रत वर्ग है और सामाजिक प्रगति में अग्रणी है। मार्क्स-वादी द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी पद्धति उसे एक उदीयमान वर्ग घोषित करती है। इसके विपरीत मध्य वर्ग एक ऐसे निराशाहीन कार्य में लगा रहता है जिसके द्वारा वह पूँजीवाद का समाजवाद में परिणत होने से रोकता है। अतः, उसका विज्ञान गतिहीन, पतनशील एवं प्रतिव्रियावादी है।

लेनिन के अनुरूप हो ट्रॉट्स्की का भी विचार था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति अनिवार्य वर्ग संघर्ष के शाश्वत नस्ल का सृजन करती है और यह पद्धति समाज एवं प्रकृति में अनिवार्य रूप से निहित है। इस सिद्धान्त का अभिप्राय यह निकलता है कि प्रगति अन्तर्विरोधों के माध्यम में होती है। सन् १९३८ में स्टालिन ने भी इसी प्रकार के विचार प्रकट करते हुए द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद का अधिकृत विवरण प्रस्तुत किया था जिसमें एंजिल्स और लेनिन के पदचिह्नों पर चलते हुए उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति एवं नीति के सम्बन्धों पर बल दिया था। स्टालिन का विवरण इस प्रकार था—

“द्वन्द्वात्मक पद्धति का अभिप्राय यह है कि निम्न स्तर से उच्च स्तर का विकास सघटना के एक समरसतापूर्ण प्रस्फुटन के रूप में नहीं होता, वह वस्तुओं तथा सघटना में निहित अन्तर्विरोधों के उदघाटन के रूप में होता है, वह विरोधी प्रवृत्तियों के संघर्ष के रूप में होता है। ये विरोधी प्रवृत्तियाँ इन अन्तर्विरोधों के रूप में कार्य करती हैं।

अतः, नीति विषयक गलती से बचने के लिए व्यक्ति को अधिक वर्ग तथा पूँजीपति वर्ग के हितों के सम्बन्ध का सुधारवादी नीति का नहीं पूँजीवाद तथा समाजवाद के विकास की समभौतावादी नीति का नहीं, प्रत्युत समभौता न करने की सर्वहारा वर्ग की नीति का ही सर्वत्र अनुसरण करना चाहिए।”^१

लेनिन की क्रान्ति-विषयक धारणा (Lenin on Revolution)

लेनिन द्वारा मार्क्सवाद को क्रान्तिकारी बनाना—लेनिन की क्रान्ति की सीमांसा साम्यवादी विचारवारा के क्षेत्र में उसका एक मुख्य योगदान है। इसके पहले कि लेनिन की क्रान्ति की टेक्नीक पर कुछ कहा जाय, पृष्ठभूमि के रूप में यह जानना महत्वपूर्ण एवं प्रासंगिक होगा कि लेनिन ने मार्क्सवाद को किस तरह मूलतः और तत्त्वतः, एक क्रान्तिकारी सिद्धान्त सिद्ध किया। अपने ग्रंथ '*State and Revolution*' में लेनिन ने लिखा—

“आजकल पूंजीपति अथवा श्रमिक आन्दोलन के भीतर अवसरवादी लोग मार्क्सवाद में मिलावट करने में सहयोग कर रहे हैं। वे मार्क्सवादी सिद्धान्तों के क्रान्तिकारी पक्ष को, उसकी क्रान्तिकारी आत्मा को या तो भुला देते हैं, या घूमिल कर देते हैं अथवा उसे नष्ट कर देते हैं। जो कुछ पूंजीपतियों का ग्राह्य है, अथवा ग्राह्य प्रतीत होता है, वे उसे ही आगे रखते हैं तथा उसकी ही प्रशंसा करते हैं। सभी सामाजिक शेखचिल्ली (*Social Chauvinists*) अब मार्क्सवादी बन गये हैं। ऐसी परिस्थितियों में, जबकि मार्क्सवाद को इतने व्यापक रूप से भ्रष्ट किया जा रहा है, राज्य के विषय में मार्क्स की वास्तविक शिक्षाओं को पुनः प्रतिष्ठित करना हमारा प्रथम कर्तव्य है।”

वास्तव में सन् १९१७ के मध्य में लिखे गये अपने उपरोक्त ग्रंथ में लेनिन को मुख्य उद्देश्य मार्क्स एवं एन्जिल्स की कृतियों में से विस्तृत अवतरण लेकर यह दिखलाना था कि आयोजित क्रान्ति और उसके उपरान्त स्थापित होनेवाला साम्यवादी शासन बिल्कुल मार्क्स की कल्पना के अनुकूल होगा, यद्यपि वह पश्चिमी समाजवादियों की कल्पना से भिन्न होगा।

कुछ लोग ऐसे थे जिन्होंने राज्य के शनैः शनैः समाप्त हो जाने (*Withering away*) के सिद्धान्त का यह अर्थ निकाला था कि मार्क्स की धारणा यह थी कि वर्तमान पूंजीवादी राज्य धीरे-धीरे शांतिपूर्ण ढंग से भविष्य में समाजवादी राज्य में परिवर्तित हो जायगा। इस तरह ये लोग विकासवादी-समाजवादी हो गये थे। किन्तु लेनिन तो क्रान्तिकारी विचारधारा का पोषक था। वह मार्क्सवाद को मौलिक रूप से एक क्रान्तिकारी सिद्धान्त सिद्ध करना चाहता था। अतः विकासवादी समाजवादियों के विरोध में लेनिन ने यह विश्वास व्यक्त किया कि मार्क्स का विश्वास और उसका मन्तव्य पूंजीवादी राज्य के शनैः शनैः समाप्त होने अथवा उसके क्रमिक अन्त में नहीं था बल्कि श्रमजीवीय तानाशाही के समाप्त होने में था। एन्जिल्स के अनुसार भी पूंजीवादी राज्य को धीरे-धीरे लुप्त नहीं होना था बल्कि उसे तो क्रान्ति द्वारा बलपूर्वक नष्ट किया जाना था। लेनिन ने कहा कि मार्क्स की शिक्षाओं की सही व्याख्या यही है कि राज्य क्रान्ति के द्वारा समाप्त होगा। उसने इसके पक्ष में मार्क्स के इस कथन का सहारा लिया कि ‘यदि एक श्रमिक आन्दोलन क्रान्तिकारी नहीं है तो वह कुछ भी नहीं

है।" परंतु लेनिन ने यह भाग्यपूर्वक कहा कि समाजवाद की तरफ प्रगति का एक मात्र उपाय क्रान्तिकारी ढंग है। क्रान्तिकारी सधर्प के बिना यह कदापि सम्भव नहीं है कि श्रमिक वर्ग पूँजीवादी समाज को समाजवादी समाज में परिवर्तित कर दे। वस्तुतः लेनिन का प्रारम्भ से ही यह प्रयास रहा था कि वह मार्क्सवाद को सामाजिक क्रान्ति के दर्शन के रूप में प्रतिष्ठित कर और उसे सशोधनवादी एवं विकासवादी की समस्त विवृतियों से मुक्त कर दे। उसके ग्रंथ *State and Revolution* में लेनिन ने इस जीवनव्यापी प्रयत्न को सफल किया।

लेनिन ने जो यह प्रस्थापित करने की चेष्टा की कि समाजवाद की ओर प्रगति केवल मात्र क्रान्तिकारी ढंग से ही सम्भव है तथा मार्क्सवाद की भावना क्रान्ति है वह इस दृष्टि से आपत्तिजनक है कि मार्क्स सभी देशों में क्रान्ति को अपरिहार्य नहीं समझता था। उसकी धारणा थी कि जनतन्त्रात्मक पद्धतिवाले देशों में क्रान्ति का होना आवश्यक न था। मार्क्स का विचार था कि ब्रिटेन, संयुक्त राज्य अमेरिका आदि देश सुखद जनतन्त्रवादी परम्परा के थे और वहाँ क्रान्ति के बिना भी काम चल सकता था। लेनिन ने इस आपत्ति के उत्तर में कहा कि एकाधिकारी पूँजी तथा साम्राज्यवाद एवं विश्व युद्ध ने परिस्थितियों को परिवर्तित कर दिया था। इंग्लैण्ड और अमेरिका जनतन्त्रीय देश न रह कर साम्राज्यवादी एवं सेनावादी बन गये थे। अतः इन देशों के श्रमिकों के समक्ष इस उपाय का भलाया और कोई चारा न रह गया था कि वे क्रान्ति की ओर उन्मुख हों। लेकिन इतिहास के बाद की घटनाओं ने लेनिन के कथन को अप्रामाणिक सिद्ध कर दिया और यह बता दिया कि लेनिन ने इंग्लैण्ड की स्थिति का गलत अध्ययन किया था। ब्रिटेन के निर्वाचक मण्डल द्वारा, जिसमें पर्याप्त संख्या में श्रमिक मनदाता थे, प्रथम युद्ध के बाद श्रम-दलीय सरकार को स्थापित किया गया और द्वितीय युद्ध के बाद उसे वास्तविक शक्ति भी प्रदान की गई। यह सब कुछ वैधानिक तरीके से हुआ, किसी क्रान्ति द्वारा नहीं। इंग्लैण्ड के श्रमिकों ने कोई क्रान्तिकारी हल नहीं अपनाया। यहाँ यह स्मरणीय है कि मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी स्वरूप में कोई सन्देह नहीं किया जा सकता, लेकिन मार्क्स इस सम्बन्ध में लेनिन की अपेक्षा अधिक सतर्क था। मार्क्स ने क्रान्तिकारी सिद्धान्त का भारोपण अवश्य किया लेकिन इस सिद्धान्त को सीमित एवं स्थितिबद्ध रखा। लेनिन मार्क्स को सतर्कता को न अपना पाया और उसने मार्क्स द्वारा प्रस्थापित सीमाओं के बाध को तोड़ फेंका तथा क्रान्तिकारी सिद्धान्त को सार्वभौमिक रूप देने की चेष्टा की। अपने इस प्रयास में लेनिन की मार्क्स की शिक्षाओं में 'निष्पक्षवादी तत्व' के महत्त्व को कम करना पड़ा तथा ऐच्छिक तत्व पर विशेष बल देना पड़ा। लेनिन स्वभावतः और व्यवहारतः एक क्रान्तिकारी था और यह विश्वास रखता था कि जो समाजवादी क्रान्ति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है, वह भयंकर को हाथ से निकल जाने देता है। उसे यह प्रतीक्षा करना नापसंद था कि द्वन्द्ववादी प्रक्रिया स्वतः क्रान्ति लायेगी। उसकी मान्यता थी "सजीव मार्क्सवाद" तथ्यों तथा समय के साथ रहने में है। "इस अक्रांत्य सत्य को समझना आवश्यक है कि मार्क्सवादी को संपूर्ण जीवन की ओर, वास्तविकता के सच्चे तथ्यों की ओर ध्यान देना चाहिये। उसे कल के सिद्धान्त से ही

चिपके नहीं रहना चाहिए। कल का सिद्धान्त प्रत्येक सिद्धान्त की गति केवल मुख्य तथा सामान्य रूपरेखा का ही निर्देश देता है। वह जीवन की जटिलता के निकट तक ही पहुँच सकता है..... जो कोई पुराने दृष्टिकोण से पूंजीवादी क्रान्ति की 'पूर्णता' में संदेह करता है, वह मृत अक्षरों की वेदी पर सजीव मार्क्सवाद का वलिदान कर देता है। अपने इसी विश्वास के कारण लेनिन को यह दृढ़ निश्चय हो गया था कि आवश्यक संगठन होने पर वह रूस में जारशाही का तख्ता पलट कर उसके बदले में श्रमजीवी तानाशाही स्थापित कर सकता था। यही कारण था कि वह मार्क्सवाद की एक ऐसी व्याख्या करने के लिये प्रेरित हुआ जिसमें उसके क्रान्तिकारी पक्ष पर पूरा बल हो। स्टॉलिन ने यह सही कहा था कि "लेनिनवाद सामान्य रूप से श्रमजीवीय क्रान्ति का और विशेषरूप से श्रमजीवीय तानाशाही का सिद्धान्त है। इसमें कोई सशय नहीं कि श्रमजीवीय क्रान्ति के साधनों और पद्धति का सिद्धान्त लेनिन की मार्क्सवाद के विकास को अत्यन्त महत्वपूर्ण देन है और यह विशेषतः महत्वपूर्ण इसलिए है कि मार्क्स ने क्रान्ति की पद्धति एवं पूंजीवादी राज्य के विनाश के उपायों के बारे में विस्तार से नहीं लिखा था। मार्क्स और एंजिल्स ने अपनी रचनाओं में श्रमजीवीय तानाशाही को वह केन्द्रीय स्थान नहीं दिया था जो लेनिन ने दिया। लेनिन ने यह घोषित किया कि एक सच्चा मार्क्सवादी वही है जो वर्ग-संघर्ष की स्वीकृति को मजदूरों की तानाशाही तक ले आता है। इस तरह लेनिन ने सच्चे मार्क्सवादी की खोज के हेतु जो कसौटी दी वह है श्रमजीवीय तानाशाही की स्वीकृति।

लेनिन की क्रान्ति की टेक्नीक—लेनिन का विश्वास था कि उसके देश में कोरे संवैधानिक साधनों से समाजवादी राज्य की स्थापना नहीं हो सकती। रूस की राष्ट्रीय पार्लियामेंट 'ड्यूमा' जिस तरह क्रियाशील थी उससे लेनिन के इस विश्वास की पुष्टि हो रही थी कि केवल हिंसात्मक क्रान्ति द्वारा ही श्रमिकों को राजनीतिक शक्ति मिल सकती है। प्रथम विश्व युद्ध के आरम्भ के समय तक रूस में जिन समुदायों का शासन पर नियंत्रण था, उन्होंने रूस की किसी भी राजनीतिक तथा सामाजिक समस्या का प्रभावकारी ढंग से हल करने का प्रयत्न नहीं किया था। देश की सम्पूर्ण जनता की यह धारणा बलवती होती जा रही थी कि शांतिमय, वैधानिक एवं विकासवादी साधनों से कुछ भी नहीं हो सकेगा। युद्धकाल में जिस तरह शासन का संचालन किया गया, जिस तरह रूसी सेनाओं की बार बार पराजय हुई और शासन ने जिस अयोग्यता एवं कार्य क्षमता की कमी का परिचय दिया और राजदरबार के पड़यंत्रों, कुचक्रों और नैतिक अप्रुष्टाचार ने जिस तरह आकाश छूआ, उससे जनता में निराशा एवं असन्तोष का सागर हिलोरे मारने लगा। सेना में भी विद्रोह भावना फैलने लगी और सैनिक सेना छोड़ कर भागने लगे।

इस सम्पूर्ण स्थिति ने मार्च सन् १९१७ की क्रान्ति को जन्म दिया। किन्तु यह क्रान्ति कोई अन्तिम क्रान्ति न थी। यह किसी एक दल, वर्ग या राजनैतिक संस्था द्वारा आयोजित नहीं थी और न इसका कोई निश्चित कार्यक्रम तथा ध्येय ही था। '१५ मार्च १९१७ को जार के सिंहासन का त्याग करने से कुछ सप्ताह पूर्व मेनशेविकों, बॉलगेविकों, सामाजिक क्रान्तिकारियों तथा

वैधानिक प्रजातन्त्रवादियों सभी ने अपने प्रतिवाद किये, धमकियाँ दी और धपनी मागे देनी की। प्रथम सीन दर्शों के सदस्यों ने इस बात में हड़ताल, जुनूनों जन-प्रदर्शनों एवं रेडियो का आयोजन किया। बार के राजमहामन रथग मे तीन दिन पूर्व इन तीनों दलों के नेताओं ने मिलकर पेट्रीपाड में मजदूरो और सैनिकों के प्रतिनिधियों की परिषद का आयोजन किया और इसके द्वारा वयस्क मतधिकार के आधार पर विधान-परिषद के लिए माग देना की जिम्मा उद्देश्य क्रान्तिकारी राजनीतिक तथा सामाजिक परिवर्तन के लिए कार्य करना था। मेनशेविकों तथा सामाजिक क्रान्तिकारी दल ने पेट्रीपाड तथा अन्य प्रांतीय सोवियतों में कार्य करते रहने पर भी मार्च की क्रांति को एक निर्णायक घटना—समाजवाद की ओर दीर्घकालीन प्रगति की प्रथम अवस्था—माना। वे इस बात में सहमत प्रतीत होते थे कि विशुद्ध रूप से समाजवादी क्रांति को उस समय तक प्रतीक्षा करनी पड़ेगी जब तक कि पूँजीवादी प्रजातांत्रिक शासन में जिसका वे मर्यादित या अग्रगामी आलोचकों के रूप में समर्थन करेंगे पुँजीवादी विकास की प्रक्रिया का अन्त नहीं हो जाना। किन्तु लेनिन जो अप्रैल १९१७ में निर्वासन से स्वदेश वापस आ गया था, का विचार यह था कि यद्यपि रूस घाँपिक दृष्टि से पूर्ण समाजवाद के लिए प्रसन्न नहीं है, तत्परि राजनीतिक दृष्टि से यह मजदूरों को सत्ता हस्तान्तर करने के योग्य है और इस प्रकार की क्रांति के लिए सोवियतें (Soviets) उपयुक्त साधन हैं।^१ रूस में घाने के तीन महीने बाद तक लेनिन बराबर इस बात पर जोर देता रहा कि अलासक्यक वर्ग को सत्ता नहीं हथियानी चाहिए तथा शासन में उस समय तक परिवर्तन नहीं होना चाहिए जब तक कि भारी बहुमत उसके पक्ष में न हो और यदि क्रांति के द्वारा सत्ता को हथियाना है तो केवल सोवियतें ही इस कार्य को कर सकते हैं। घत क्रान्तिकारी दल के लिए एक मात्र नारा यही होना चाहिए कि 'सारी शक्ति सोवियतों को मिले'। लेकिन, लेनिन के दृष्टिकोण से सोवियतें भी कोई आशान समझा नहीं थी। उनके सदस्यों में भावार्थवादी अल्पसंख्या में थे और मार्क्सवादियों में भी बाँव रोविक अल्पसंख्या में थे। इनके अतिरिक्त सोवियतों को क्रान्तिकारी स्वतः स्फूर्ति, श्रमिकों की स्थानीय स्वतन्त्रता और संघीय शासन के विषय में मेन-शाविकों के विचारों के अधिकांश निकट था किन्तु '१९१७ में जब सोवियतें बाँव-रोविकों के नेतृत्व में आ गई, तब दल तथा सोवियतों को मिलाकर एक कर दिया गया और इस प्रकार दस व्यावहारिक समस्या का समाधान हो गया। सोवियतें अब तक लोकशासन की समर्थक रही थीं। घब लोकशासन का अन्त हो गया। श्रमिक दल का अधिनायकवाद दल के अधिनायकवाद की स्थापना का एक उपाय था। लेनिन ने सैद्धांतिक कठिनाइयों का समाधान मार्क्सवादी सिद्धांत को त्याग कर किया जिसके अनुसार राजनीतिक लोक-तन्त्र समाजवाद की पूर्ण शक्ति है।^२ तो हमें देखना चाहिए कि यह मार्क्स-वादी सिद्धांत क्या है जिससे लेनिन हटा अथवा जिम्मे को उसने पुनर्-विचार की ?

मार्क्स एक "भाग्य निष्पत्तिवादी" (Determinist) था। उसका विश्वास

१. वोकर—प्राबुतिक राजनीतिक विज्ञान पृष्ठ १६२-६३

२. सेबाइन—राजनीति दर्शन का इतिहास, पृष्ठ ७८१

था कि ऐतिहासिक युगों में मनुष्य कोई परिवर्तन नहीं कर सकता। ऐतिहासिक युग एक आंतरिक आवश्यकता के अनुसार क्रमशः अपने आप आते रहते हैं। मनुष्य ऐतिहासिक विकास को स्वाभाविक अवस्थाओं को न बदल सकता है और न लांघ सकता है। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के अनुसार समाजवाद की स्थापना तभी हो सकती है जब पूंजीवाद के अन्तर्विरोध पूर्ण रूप से प्रकट हो जाये। प्रयत्नों से केवल समय कम किया जा सकता है, घटनाक्रम में कोई मूल परिवर्तन नहीं किया जा सकता। अतः कोई भी देश समाजवाद पर पहुँचने से पूर्ण पूंजीवादी अवस्था में स गुजरे बिना नहीं रह सकता। समाजवाद का विशुद्ध आगमन तभी सम्भव है जब निर्दयी पूंजीवादी व्यवस्था के विरुद्ध वर्ग चेतना से भरा हुआ क्रांतिकारी श्रमिक-वर्ग उठ खड़ा होता है और उसे नष्ट करने में सफल हो जाता है। दूसरे शब्दों में यह कहना चाहिए कि मार्क्सवादियों के अनुसार श्रमवर्गीय क्रांति के लिए मध्यवर्गीय क्रांति आवश्यक है। १९०५ और मार्च १९१७ की क्रांतियाँ इसी प्रकार की थीं। मध्यवर्गीय क्रांति के द्वारा राज्य के स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं होता, इससे तो केवल शासकों में परिवर्तन होता है और एक शोषक-वर्ग के बजाय दूसरा शोषक-वर्ग सत्तारूढ़ हो जाता है। श्रमिक-वर्ग को शक्ति प्राप्त नहीं होती। इसके द्वारा श्रमजीवीय क्रांति के अभीष्ट उद्देश्य की प्राप्ति नहीं की जा सकती। मार्क्सवादियों के अनुसार मध्यवर्गीय क्रांति श्रमवर्गीय क्रांति के लिए एक आवश्यक तयारी है। वस्तुतः मार्क्स की यह आधारभूत धारणा थी कि किसी देश में श्रमिक क्रांति केवल तभी आ सकती है जब समुचित राजनैतिक और आर्थिक विकास द्वारा उसके लिए मार्गप्रशस्त हो जाय। मेनशेविक, जिन्होंने मार्च १९१७ की क्रांति में भाग लिया था, मार्क्स के इस सिद्धांत को मानते थे और अपना यह कर्तव्य समझते थे कि जारशाही के स्थान पर पहले एक उदार जनतन्त्र सरकार की स्थापना की जाय जो द्रुतगति से देश का औद्योगिकरण करे। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि मध्यवर्गीय और श्रमवर्गीय क्रांतियों के बीच में काफी समय का अन्तर होगा। लेकिन लेनिन से जब अप्रैल १९१७ में अपने निर्वासन से लौटने के बाद यह घोषणा की कि अन्तरिम सरकार के साथ कोई सहयोग न किया जाय और उसने अपने साथियों को श्रमजीवीय अधिनायकत्व स्थापित करने को कहा तो मेनशेविकों को बड़ा आश्चर्य हुआ।

लेनिन ने अपने इस विश्वास को पुष्ट किया कि सवैधानिक अथवा लोकतन्त्रात्मक सूत्रों से क्रांति की किसी भी स्थिति का समाधान नहीं होता। मार्क्स की भाँति लेनिन यह मानता था कि क्रांति अनिवार्य रूप से विधि बाह्य है और इसलिये अधिनायकवादी व्यवस्था से ही समाप्त होती है। 'इस सिद्धान्त में उसने एक सामान्य तर्क और जोड़ दिया कि उस सामाजिक दर्शन के लिये जो वर्ग सघर्ष को समाज का मूल तथा स्थायी गुण मानता है, बहुमत शासन जैसी लोकतन्त्रात्मक संकल्पना निरर्थक है।'¹ लेनिन ने अप्रैल १९१७ के बाद की रूस की क्रांतिकारी स्थिति को मलीभाँति हृदयंगम किया और यह समझ लिया कि वह समय समाजवादी क्रांति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा का नहीं था। रूस के तत्कालीन भावनात्मक ज्ञान ने उसमें यह विश्वास पैदा हुआ

दिया कि मार्क्सवादी सिद्धान्तवेत्ता चाहे कुछ भी सोचे-समझे या कहें, लेकिन क्रांति के लिए एक अन्तरमार्ग सम्भव था और रूस को उस समय क्रांति के पथ पर मोड़ा जा सकता था। लेनिन के ही विचारों के अनुसरण ट्रोत्स्की का भी कथन था कि श्रमिकवर्ग की क्रांति के लिये देश की उपयुक्तता का निर्णय वर्ग संघर्ष के सम्बन्ध, युद्ध के लिये तत्परता आदि मावनारात्मक तत्वों से किया जा सकता है, आर्थिक शक्तियों के पूर्वाजीवादी विकास की मात्रा द्वारा नहीं। उसने कहा कि श्रमजीवीय अभिनायकत्व और देश के भौद्योगिक एवं उत्पादक साधनों में कोई निम्नरता नहीं है। लेनिन ने पहल की और क्रांति का बिगुल फूंक दिया। अपने चानुपे और बुद्धिबल से उसने मेनशेविकों एवं सामाजिक क्रांतिकारियों को करारों भात देते हुए झकड़कर क्रांति का श्री गणेश किया और प्रायः एक रक्तहीन क्रांति के उपरान्त तत्कालीन कर्म की सरकार का अन्त कर दिया।

रूस की उपरोक्त क्रांति ने न तो उन सामान्य शर्तों को पूरा किया जिनका मार्क्स ने उल्लेख किया था और न उन विशेष शर्तों को ही जिनकी सम्भावना उसने रूस के सम्बन्ध में बतलाई थी। मार्क्स ने जिन देशों को समाजवादी क्रांति के लिये सब से कम तैयार बतलाया था, उनी देश में सबसे पहले साम्यवादी शासन की प्रस्थापना हुई। इस पर भी लेनिन का कहना यही था कि रूसी क्रांति मार्क्स के सिद्धान्त के अनुसार ही हुई क्योंकि सन् १९१७ से पूर्व भौद्योगिक संपार में जो आर्थिक एवं राजनैतिक विकास हुए, उन्होंने किसी एक विशेष देश में, जहाँ पूर्वाजीवादी शासन अत्यन्त अस्थिर बसा था, सफल समाजवादी क्रांति के लिये मार्ग तैयार कर दिया था। लेनिन ने कहा कि किसी विशेष देश में क्रांति की सफलता के लिये निम्नलिखित अवस्थाएँ अत्यन्त आवश्यक हैं—

(१) 'देश में आक्रमणशील और दृढ़ प्रतिज्ञ क्रांतिवादियों का एक सुसंगठित दल होना चाहिये, जो अपने लक्ष्य का यनी भाँति समझता हो।

(२) यह दल अनिवार्य रूप से छोटा सा होगा, किन्तु उसे सामान्यजन जनता के सक्रिय असन्तोष का समर्थन प्राप्त होना चाहिये।

(३) क्रांति ऐसे समय पर करनी चाहिये जबकि पुरानी व्यवस्था और शासन के समर्थक विभाजित एवं अक्षिहीन हो।'

लेनिन के अनुसार, सन् १९१७ में रूस में उपरोक्त सभी अवस्थाएँ विद्यमान थीं। यद्यपि यह क्रांति स्वयं मार्क्स या बॉलशेविकों की अपेक्षित अवस्थाओं से भिन्न अवस्थाओं में हुई, तथापि बॉलशेविकों ने यही घोषित किया कि इस क्रांति ने मार्क्स की भविष्यवाणी को सत्य सिद्ध कर दिया है। मार्च १९१९ में तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय परिषद् की कांग्रेस (*The Congress of the Third International, March, 1919*) ने जो घोषणापत्र प्रकाशित किया उसका आरम्भ इन शब्दों में हुआ—

'बहुतर वर्षे व्यतीत हो गये जबकि सर्वद्वारा क्रांति के दो सबसे महान् आचार्यों-कार्ल मार्क्स तथा फ्रेडरिक एन्गल्स-के द्वारा तैयार कार्यक्रम को घोषणा के रूप में साम्यवादी दल न समार के सामने प्रकाशित किया था।..... उस समय से विकास की गति ठीक वैसी ही रही, जैसा कि दल के घोषणापत्र में

निर्दिष्ट है। संघर्ष की अन्तिम निर्णयात्मक अवस्था उस समय की अपेक्षा विलम्ब से आरम्भ हुई जिसकी समाजवादी क्रांति के अग्रदूतों ने इच्छा या प्रत्याशा की थी; किन्तु क्रांति हो चुकी है। हम साम्यवादी, जो योरोप, अमेरिका तथा एशिया के देशों में क्रांतिकारी सर्वहारा वर्गों के प्रतिनिधि हैं; जो यहाँ माँस्को के शक्तिशाली सोवियत-नगर में एकत्रित हुए हैं, अनुभव करते हैं और मानते हैं कि हम एक ऐसे लक्ष्य को माननेवाले और उसके लिये कार्य करनेवाले हैं जिसके लिये आज से ७२ वर्ष पूर्व कार्यक्रम तैयार किया गया था।"¹

लेनिन का विश्वास था कि पूँजीवादी राज्य के स्थान पर सर्वहारा राज्य की स्थापना हिंसात्मक क्रांति के बिना असम्भव है, और यदि आज साम्यवाद को हिंसा के समरूप समझा जाता है तो इसका सम्पूर्ण श्रेय या अप-श्रेय लेनिन को जाता है।

लेनिन की दल सम्बन्धी धारणा

(Lenin on Party)

लेनिन ने मार्क्सवाद में सशोधन किया तथा रूसी क्रांति में जिस मार्ग का अनुसरण किया, उसका आधार दलगत सिद्धान्त था। दल के विषय में लेनिन के विचार बड़े सैनिकवादी और कठोर थे। उसका यह दृढ़ विश्वास था कि क्रांति की सफलता के लिये साम्यवादी दल का लौह पंगठन अपेक्षित है जिसका प्रधान कार्य होगा कि वह श्रमिकों के अन्दर राजनीतिक चेतना भरे और उन्हें संघर्ष के लिये तैयार करे। दृढ़ और साहसपूर्ण दल के संगठन के बिना यह सम्भव नहीं कि क्रांति लाई जा सके और सत्ता के संघर्ष के लिये श्रमिक वर्ग के पास संगठन को छोड़कर और कोई अस्त्र नहीं। लगातार पूर्ण निर्धनता की गहराई से खदेड़े हुए श्रमिक आर्थिक मांगों की पूर्ति के लिये संघर्ष हेतु शीघ्र तैयार हो जाते हैं। किन्तु उनमें यह भावना भी भरनी है कि वे राजनीतिक सत्ता को छीनने के लिये प्रस्तुत हों। यह राजनीतिक भावना उनमें स्वतः नहीं उत्पन्न हो सकती, प्रत्युत इसे तो उनमें प्रपुष्ट करना होगा। यह उन आगे बढ़े हुए लोगों का कार्य है जो इतिहास का द्वन्द्ववादी अध्ययन कर इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि पूँजीवादी समाज की घोर असंगतियाँ और निरन्तर चलनेवाली विपदाएँ साम्यवादी दल के नेतृत्व में आयोजित सर्वहारा क्रांति से ही सुलभ सकती हैं और उसी से समृद्ध एवं उन्नत पथगामी स्वतन्त्र समाज की रचना हो सकती है। लेनिन ने देखा कि महान् संघर्ष करना है। इस संघर्ष की जनता अपने ही बल पर नहीं चला सकती। युद्ध में विजय प्राप्त करने के लिये सेना के आगे रहनेवाले सेनामुखों की प्रबल आवश्यकता है। साम्यवादी दल को लेनिन ने 'सेनामुख' (*Vanguard*) की संज्ञा दी। आवश्यकता इस बात की है कि प्रचार और प्रशिक्षण के सहारे जनता के अधिक भाग को इस सेनामुखीन उन्नत चेतना के पास लाया जाय।

1. Resolution of the Congress of the Third International, (Quote. by Coker), Recent Political Thought (Hindi Trans.)

लेनिन ने दल की अपनी विशिष्ट परिभाषा प्रस्तुत की। सेवान् के शब्दों में, लेनिन के मन्तव्यानुसार “दल कुछ विशिष्ट बुद्धिजीवियों और नीतिज्ञ पुरुषों का एक सुसंगठित गुट होता है। यह चुने हुए बुद्धिजीवियों का गुट इस अर्थ में है कि उसकी मार्क्सवाद विषयक विद्वता मार्क्स ■ सिद्धान्त की शुद्धता को कायम रखती है तथा दल की नीति का पथ प्रदर्शन करती है और जब दल शक्ति प्राप्त कर लेता है तब राज्य की नीति का पथ प्रदर्शन करता है। वह चुने हुए नीतिज्ञ पुरुषों का संगठन इस अर्थ में है कि चुनाव और कठोर दलगत प्रशिक्षण के कारण ये लोग दल तथा क्रांति के प्रति पूरी तरह से निष्ठावान हो जाते हैं।”

लेनिन का यह मत था कि दल सदैव ही श्रमिक आन्दोलनों के बीच में रहता है और इन आन्दोलनों को नेतृत्व तथा पथप्रदर्शन प्रदान करता है। दल क्रांति के विचारों का प्रसारण करता है, क्रांति कला का शिक्षण देता है, और श्रमिकों को अपने उद्देश्य की पूर्ति में सक्रिय बनाता है। शक्तिशाली दल में संगठन के कारण श्रमिक वर्ग एक ऐसी शक्ति बन जायगा, जो अजेय हो। दल की अनिवार्यता न केवल क्रांति से पूर्व ही है, बल्कि पूँजीवादी राज्य का विनाश करने एवं श्रमजीवी अधिनायकत्व की स्थापना करने के लिये भी इसका होना आवश्यक है। लेनिन ने दल को क्रांति का ‘सेनामुख’ अथवा प्रप्र-वाहक कहा है और यह उसे वास्तव में प्रप्रवाहक या सेनामुख के रूप में कार्य करना है ता यह सचपा अपेक्षित है कि दल को क्रांतिकारी सिद्धान्त और क्रांति के नियमों का भी पूरा ज्ञान हो। दल का प्रयोजन सर्वहारा वर्ग एवं सम्पूर्ण जनता की मलाई करना है। किन्तु उनके लिये क्या मलाई है और क्या नहीं, इसका एक मात्र नियम भी दल के ही हाथ में है। अभिप्राय यह हुआ कि ‘सर्वहारा वर्ग की शक्ति प्राप्त करने और प्राप्त शक्ति को सजोदे रखने के सघर्ष में दल का स्थिति एक सैनिक संगठन जैसी है।’ दल सर्वहारा वर्ग की एक वह अग्रिम सैनिक शक्ति है जो न केवल सघर्ष चेतना में सर्वोपरि होती है बल्कि श्रमिकवर्ग के लिये त्याग करने में भी सबसे आगे रहती है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त उसे एकता के सूत्र में प्रसिद्ध रखता है और संगठन उसे शक्तिशाली बनाता है।

लेनिन ने क्रांति की बागडोर अपने हाथ में सम्हालने के समय से ही क्रांतिकारी आन्दोलन का दो सुदृढ़ आधारशिलाओं पर रखने की चेष्टा और ई छा की थी। पहली आधारशिला थी कि दल के लोगों में मार्क्स के क्रांतिकारी विचारों में अटूट विश्वास एवं यक्ति है और इस तरह दूसरा एकता विद्यमान हो। दूसरी आधारशिला थी कि दल में कठोर अनुशासन एवं संगठन

- 1 “The party thus becomes the staff organisation in the struggle of the Proletariat to gain power and to retain it after it has been gained. It is ‘vanguard’ of the Proletariat, the most self-conscious and at the same time the most devoted and self-sacrificing part of the working class. Marxism is the creed that holds it together, and organisation is the principle that makes it powerful.”

—Sabine

हो-ऐसा अनुशासन कि दलीय नीति में विश्वास न रखनेवाला कोई भी व्यक्ति दल में प्रवेश न पामके और न कोई व्यक्ति दल के विरुद्ध कोई कार्य कर सके। सेवान ने इन दो आधारशिलाओं का "मार्क्सवादी मिद्धान्त के आधार पर आदर्श एकता तथा कठोर संगठन" एवं "अनुशासन के आधार पर भौतिक एकता" कहा है। लेकिन अनेक इस प्रयोजन अथवा अपनी इस मान्यता का कितना बल देता था, यह निम्नलिखित दो उद्वरणों से प्रकट होता है—

"अपने शक्ति संघर्ष में सर्वहारा वर्ग के पास संगठन के अनिरिक्त अन्य और कोई हथियार नहीं है। पूंजीवादी सत्तार की अराजकतापूर्ण प्रतियोगिता द्वारा विभक्त पूंजीपतियों से पूर्णतः प्रताड़ित और पतन, अधोगति तथा बह-शीपन के गर्त में पड़े हुए श्रमिक उसी समय एक अप्रतिहत शक्ति का रूप धारण कर सकते हैं तथा निश्चितरूप से करेंगे, जब मार्क्सवाद के सिद्धान्तों के आधार पर उनकी वैचारिक एकता संगठन की भौतिक एकता के द्वारा दृढ़ हो जाती है और वे लाखों करोड़ों का मगर मजदूरों की सेना का रूप धारण कर लेते हैं।" (यह उद्वरण १९०४ में प्रकाशित लेनिन की पुस्तिका '*One Step Forward, Two Steps Back*' का है।)

"साम्यवादी दल श्रमिक वर्ग का एक अंग या भाग है। वह उसका सबसे अधिक प्रगतिशील, सबसे अधिक वर्ग-चेतनापूर्ण और इसीलिये सबसे अधिक क्रांतिकारी भाग है। साम्यवादी दल का जन्म, ऐसे कार्य-कर्त्ताओं के चुनाव के द्वारा होता है, जो सबसे अच्छे, सबसे बुद्धिमान, सबसे अधिक आत्म-त्यागी, सबसे अधिक वर्ग-चेतना युक्त एवं दूरदर्शी हों। साम्यवादी दल वह संगठित राजनैतिक व्यवस्था है जिसके द्वारा मजदूर वर्ग का अधिक उन्नत भाग समस्त मजदूरों और अर्द्ध-मजदूरों को सही दिशा में ले जाता है।" (यह उद्वरण '*The Third International*' (१९२०) के एक प्रस्ताव का है।)

कम्यूनिस्ट इंटरनेशनल की कांग्रेस (१९२०) में स्वीकृत प्रस्ताव का जो उपरोक्त उद्वरण है वह "१९३४ के चार्टर में, १९३६ के संशोधित चार्टर

1. "The Proletariat has no weapon in the struggle for power except organisation. Constantly pushed out of depths of complete poverty, the Proletariat can and will inevitably become an unconquerable force only as a result of this; that its ideological union by means of the principles of Marxism is strengthened by the material union of an organisation holding together millions of toilers in the army of the working class."
2. "The Communist Party is part of the working class : its most progressive, most class-conscious and therefore most revolutionary part. The Communist Party is created by means of selection of the best, most class-conscious, most self-sacrificing and far-sighted workers. The Communist Party is the lever of Political Organisation, with the help of which the more progressive part of the working class directs on the right path the whole mass of the Proletariat and the Semi-Proletariat."

सिद्धान्त है जो अधिकतम भक्ति की अथवा गहन निष्ठा की मांग करता है। इसके साथ ही वह कार्य के लिये वैज्ञानिक मार्ग-दर्शन भी करता है। दल, इस तरह, सम्पूर्ण सत्य का प्रतीक है और ऐसे लोगों से व नागरिकों से इसे बचाना है जो भ्रष्ट हैं, अथवा दल विरोधी विचार रखते हैं। विचार की स्वतन्त्रता एक पूंजीवादी भूठ है और यह किसी को नहीं दी जा सकती। दल की मांग केवल अप्रश्नीय भक्ति है। अतः दल में लौहा अनुशासन की स्थापना रखी जाती है और निम्न अंगों का एकमात्र कर्तव्य दल के उच्च अंगों द्वारा निर्धारित नीति का बगैर तर्क-वितर्क के अनुसरण करना है। लेनिन ने १९०४ में दल की जिस संकल्पना का निर्माण किया था, दल की वही संकल्पना अब तक विद्यमान है। क्रांति की सफलता के साथ ही साथ दल शासन का मुख्य प्रेरणा-स्रोत बन गया है। सन् १९२८ में कहे गये स्टालिन के शब्दों में, "सोवियत यूनियन में जहां सर्वहारा वर्ग का अधिकनायकवाद क्रियाशील है, हमारे दल के निर्देशों के बिना, हमारी सोवियतें अथवा अन्य जन संगठन, किसी भी महत्वपूर्ण राजनैतिक अथवा संगठन सम्बन्धी समस्या पर निर्णय नहीं करते। इस दृष्टि से हम कह सकते हैं कि सर्वहारा वर्ग का अविकानायकवाद वास्तव में दल का अधिनायकवाद है क्योंकि दल ही सर्वहारा वर्ग का पथप्रदर्शन करता है।" ¹ ऐसे लोगों को रूस में कठोरतम सजा दी जाती है जो दल विरोधी कार्य करते हैं। प्रसंगवश यह उल्लेखनीय है कि ट्रोत्स्की जैसे व्यक्ति को भी, जो एक शीर्षस्थ नेता था और जिसने १९१७ की क्रांति में लेनिन के साथ कचे से कंचा मिलाकर काम किया था, दल से और तत्पश्चात् देश से इसीलिये निष्कासित कर दिया गया था क्योंकि उसने सरकार की उस नीति की कटु आलोचना की थी जिसके अनुसार कृषकों एवं पूंजीपतियों को कुछ रियायतें दी गई थी। स्टालिन के शासन काल में उन लोगों का प्रायः निष्कासन, दमन और वध हुआ जो दल के प्रति अभक्ति के अपराधी माने जाते थे। आज भी रूस की यही परम्परा है। वास्तव में क्रांति के द्वारा स्थापित श्रम-जीवी तानाशाही को बनाये रखने, उसे सुदृढ़ करने और पुराने समाज की अवशिष्ट शक्तियों तथा परम्पराओं के विरुद्ध संघर्ष करने, प्रतिक्रियावादी शक्तियों के दमन करने, करोड़ों श्रमिकों में अनुशासन व संगठन की भावना को पल्लवित करने, पूंजीवादी तथा क्षुद्र पूंजीवादी तत्वों एवं आदतों के भ्रष्टाचारी प्रभाव से नवीन समाज की रक्षा करने के लिये ही रूस के साम्यवादी दल को इस प्रकार के अत्यन्त कठोर अथवा लौहा अनुशासन की नीति का अपनाना पड़ा। लेनिन ने यह गलत नद्री कहा था कि यदि हमारे दल में ऐसा अनुशासन न होता और दल के सारे मजदूर वर्ग का अर्थात् पिछड़े हुए वर्ग का नेतृत्व करने की योग्यता रखनेवाले विचारवान ईमानदार, आत्म त्यागी एवं प्रभावशील व्यक्तियों का समर्थन तथा सहयोग प्राप्त न होता तो ढाई वर्ष तो दूर रहे, ढाई महीने भी बॉलशेविक सत्तारूढ़ नहीं रह सकते थे। दलीय संगठन में लेनिन लोकतंत्रवाद को 'एक व्यर्थ और हानिकारक खिलौना' कहकर पुकारता था। लेनिन ने जीवनपर्यन्त एक सङ्कुचित पार्टी का समर्थन किया और पार्टी के संगठन का विकेन्द्रीकरण करनेवाले सभी प्रयासों का मजबूती से विरोध किया।

1. Quoted by Laidler in 'Social-Economic Movements' P. 428

माक्सवादी लेनिनवादी धारणा के अनुसार दल वा यह कार्य है कि वह माक्स लेनिनवादी सिद्धान्त के प्रकाश में नीति विषयक प्रश्नों को तय करे और उन पर अपनी सही राय दे। दल से इस दोहरे कार्य में स्पष्ट ही दो चीजों का समावेश है—स्वतन्त्र विचार एवं गुप्त निर्णय। दल के इस दोहरे कार्य में पाश्चात्य आलोचकों की विशेष भ्रम में डाल दिया है। सेबाइन ने इस पर टिप्पणी करने हुए कहा है—“पश्चिमी आलोचकों की रूसी राजनीति का यह तत्व (स्वतन्त्र चिन्तन और गुप्त निर्णय का) बड़ा रहस्यमय लगा है। जब सभी बाई विचारधारा निर्माण की प्रक्रिया में होती है, उस समय कुछ प्रश्नों पर विचार हो सकता है और उनके बारे में आलोचना की गुंजाइश रहती है। अन्य प्रश्न ऐसे होते हैं जिनके बारे में निर्णय हो चुकता है और फिर उन पर आलोचना की गुंजाइश नहीं रहती। पश्चिमी यूरोप के चिन्तन में निश्चित सीमाओं के भीतर स्थिर सिद्धान्तों तथा गुप्त वाद विवाद के सम्बन्ध का कोई सादृश्य नहीं मिलता। वहाँ यदि हमें इसके नजदीक की कोई चीज दिखाई देती है, तो मध्ययुग का स्वानुभूति तथा विवेक का घन्तर ॥। इस दृष्टि में साम्यवाद एक प्रकार का राजनैतिक धर्मवाद (Political Clericalism) है और उसका दर्शन एक प्रकार का लौकिक पाण्डित्यवाद (Secular scholasticism) है। माक्सवाद कितना ही बदल सकता है, लेकिन इन परिवर्तनों का आधार माक्सवाद के परिवर्तनशील सिद्धान्तों का जटिल पुनराख्यान होना चाहिये। दल की वही देववाणी के समान पावन होती है और वह कभी गलती नहीं करती।” दल इस तरह, एक प्रकार से शुद्ध वैज्ञानिक अधिष्ठापना करने की क्षमता रखता है, वह राजनीति को एक तरह की इंजीनियरी बना देता है। साम्यवादी दल के सरकारी इतिहास (History of the Communist Party of the Soviet Union) में कहा गया है—

“माक्सवाद-लेनिनवादी सिद्धान्त की शक्ति यह है कि वह दल को किसी भी स्थिति में सही दिशा प्रदान करता है, वर्तमान घटनाओं के आंतरिक धर्म का बोध कराता है उनके प्रभाव को समझ लेता है और केवल यही नहीं जान लेता कि वे वर्तमान में किस प्रकार तथा किस दिशा में आगे बढ़ रहे हैं बल्कि यह भी जान लेता है कि वे अधिष्ठान के किस प्रकार और किस दिशा में आगे बढ़ेंगे।”

इसमें कोई सन्देह नहीं कि लेनिन के दल ने क्रांति की और लेनिन के दलगत सिद्धान्त ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के राजनैतिक दर्शन को निश्चित किया।

अमजीवीय अधिनायकवाद के विषय में लेनिन के विचार (Lenin on Dictatorship of the Proletariat)

माक्स की कृतियों में ‘सर्वहारा के अधिनायकत्व’ इन शब्दों का दो या तीन बार उल्लेख है किन्तु लेनिन ने अपने क्रांति सम्बन्धी विचारों को इसे

मूल तत्त्व बना दिया है। रूस के जारवादी और शक्तिवादी परम्पराओं में पला हुआ लेनिन मानता था कि एक ऐसा सुसंगठित साम्यवादी दल तैयार होना चाहिये जो सर्वहारा वर्ग पूंजीवाद का खात्मा कर विजय प्राप्त करे और उसके बाद क्रांति के परिणाम को ठोस बना सके। दरग्रसल में लेनिन के दल ने क्रांति को और लेनिन के दलगत सिद्धान्त ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के राजनैतिक दर्शन को निश्चित किया।

श्रमजीवीय तानाशाही अथवा सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवादी सिद्धान्त लेनिनवाद की आधारभूत धारणा है। स्वयं स्टालिन ने यह स्वीकार किया है। अपने ग्रंथ '*Foundations of Leninism*' में उसने (स्टालिन) लिखा है कि—

“लेनिनवाद की मूल समस्या इसका पृथक्करण का बिन्दु कृषक समस्या नहीं है, बल्कि श्रमजीवीय तानाशाही की समस्या है, उन स्थितियों की समस्या है जिनमें कि इसे लाया जा सकता है और जिनमें इसे सुदृढ़ बनाया जा सकता है। शक्ति के लिये अपने संघर्ष में श्रमिकों के मित्रों के रूप में कृषकों की समस्या तो एक निस्त्रोतात्मक समस्या है।”

लेनिन के श्रमजीवीय तानाशाही का अध्ययन सुविधा की दृष्टि से दो शीर्षकों के अन्तर्गत करना उपयुक्त होगा—

(१) श्रमजीवी क्रांति के यंत्र के रूप में, एवं

(२) संक्रमण-कालीन राज्य के रूप में।

श्रमजीवी क्रांति के यंत्र के रूप में—श्रमजीवी अथवा सर्वहारा क्रांति के रूप में श्रमजीवीय तानाशाही के बारे में स्टालिन का कथन है कि श्रमजीवीय तानाशाही क्रांति की प्रगति एवं सफलताओं को साकार बनाती है। उसके ही शब्दों में—‘श्रमिक तानाशाही अथवा अधिनायकत्व श्रमजीवी क्रांति का यंत्र है, इसका अंग है, इसका सबसे महत्वपूर्ण आश्रय है, जिसकी स्थापना का प्रथम उद्देश्य तो परास्त शोषकों के प्रतिरोध का दमन करना और श्रमजीवी क्रांति की सफलताओं को सुदृढ़ बनाना है तथा दूसरा उद्देश्य श्रमजीवी क्रांति को पूर्ण बनाना है।”

किन्हीं परिस्थितियों में यह सम्भव है कि, श्रमिक वर्ग तानाशाही के बिना ही पूंजीपति वर्ग को पराजित कर दे, किन्तु यह निश्चित है कि तानाशाही के अभाव में अपनी विजय को बनाये रखना श्रमिक वर्ग के लिये सम्भव न होगा। क्रांति का पूरा फल तो तभी चखा जा सकेगा जबकि विजय क्षणिक सिद्ध न हो। क्रांति के तुरन्त बाद शांति की प्रस्थापना नहीं होती। पूंजीपतियों, जमींदारों और भूमिस्वामियों की अवशिष्ट शक्तियाँ, जो कम बलशाली नहीं होती; अपना प्रतिरोध जारी रखती हैं। वे सदैव ऐसे अवसर की ताक में रहती हैं कि जिससे पासा उनके पक्ष में पलट दिया जाय। अतः क्रांति के परिणामों को सुदृढ़ बनाने एवं प्रतिक्रियावादी शक्तियों को कुचलने के लिये सर्वहारावर्ग के अधिनायकवाद का होना आवश्यक है। कैरेंस की-सरकार को समाप्त करने के बाद यदि लेनिन तानाशाही की स्थापना न करता तो यह सम्भव था कि विदेशी पूंजीपतियों द्वारा प्रच्छन्न सहायता प्राप्त क्रांति के शत्रु लेनिन-शासन को उखाड़ कर पुनः पुराने पूंजीवादी

शासन की स्थापना कर देते । श्रमजीवी तानाशाही न केवल श्रमजीवी क्रांति के यन्त्र के रूप में कार्य करती है बल्कि उसका (श्रमजीवी तानाशाही का) अन्तिम प्राय यह भी है कि श्रमिकवर्ग अपने बलवान् शत्रु पूँजीपति वर्ग के विरुद्ध एक अत्यन्त निर्मम एवं सफल युद्ध को प्रेरित हो । लेनिन के शब्दों में, श्रमजीवीय तानाशाही 'पुराने समाज की शक्तियों और परम्पराओं के विरुद्ध एक अविरल संघर्ष है, यह एक ऐसा संघर्ष है जो रक्तपूर्ण भी है और रक्तहीन भी, हिंसात्मक भी है तो शांतिमय भी, आर्थिक भी है तो सैनिक भी और शिक्षात्मक भी है तो प्रशासकीय भी ।'

श्रमजीवीय तानाशाही का कोई अल्पकालीन युग नहीं होगा । यह क्रांतिकारी अधिनियमों और प्रत्यादेशों का लघु जीवन नहीं होगा । यह तो एक सम्पूर्ण ऐतिहासिक युग होगा जिसमें पूँजीवाद के समूल विनाश और साम्यवाद की स्थापना की प्रक्रिया पूर्ण होगी । यह भी नितास्त सम्भव है कि श्रमजीवीय तानाशाही का यह ऐतिहासिक युग संघर्षों का युग बना रहे, इस युद्ध में यह पुनर्निर्माण का कार्य है प्रगति ही होती रहे । जब पीछे हटना पड़े ।

ही कमबेशी अपना खेल खेलते रहेंगे । श्रमजीवीय तानाशाही के युग की प्रकृति अधिकांश में इसी ढंग की होगी । मार्च १९१७ की क्रांति के उपरांत ५० वर्ष का जीवन व्यतीत कर चुका है । इस अवधि में अन्तर्गत अनेक परिवर्तन हुए हैं और भविष्य में भी होंगे । क्रांति के सुपरिणामों का उपभोग करने के लिए जिस नवीन समाज की स्थापना श्रमजीवी वर्ग करता चाहता है उसके लिये एक लम्बे समय का होना आवश्यक है ।

सक्रमणकालीन राज्य के रूप में—श्रमजीवीय तानाशाही का दूसरा पक्ष यह है जिसमें श्रमिक वर्ग पूँजीवादी वर्ग पर शासन करता है । श्रमजीवी तानाशाही श्रमजीवी क्रांति के परिणामों की सुगन्ध का एक घन मात्र ही नहीं होगी, वरन् यह एक प्रकार की सक्रमणकालीन राज्य व्यवस्था होगी जिसमें श्रमजीवी वर्ग पूँजीपति वर्ग के कब्जे में न होकर उसके निर पर खड़ा होगा, और वह भी इतनी शक्ति के साथ कि अन्त में उनका (पूँजीपति-वर्ग का) समूह नाश ही कर देगा । श्रमजीवी तानाशाही एक ऐसे संगठन के रूप में रहता है जिसमें एक वर्ग दूसरे वर्ग द्वारा शासित और शोषित किया जाता है । इस प्रकार यह पूँजीवादी व्यवस्था के ही समान है । दोनों में अन्तर यह है कि जहाँ पुरानी अर्थात् पूँजीवादी व्यवस्था में बहुसंख्यक वर्ग (पूँजीपतियों के अतिरिक्त अन्य लोग) अल्पसंख्यक वर्ग (पूँजीपति) के द्वारा शोषित होता था वहाँ इस नवीन व्यवस्था में अर्थात् श्रमजीवी तानाशाही के अन्तर्गत अल्पसंख्यक वर्ग (पूँजीपति) बहुसंख्यक वर्ग (श्रमिक) द्वारा शोषित किया जाता है । इस नीति में राज्य सदैव पददलित वर्ग को ऊँचा उठाना है और विशेष अधिकार युक्त वर्ग को नीचे गिराता है । अतः पूँजीवाद की नीति के विपरीत साम्यवादी नीति दोनों वर्गों के भेदभाव को बढ़ाने के स्थान में कम-से-कम करती है और इस प्रकार 'क्रमशः' उन दोनों को सम्मिलित कर

एक समाज का रूप दे देती है। वास्तव में, साम्यवादी कार्यक्रम अन्त में उन सब समुदायों का अन्त कर देना चाहता है, जो एक वर्ग के रूप में अलग कायम रहना चाहते हैं। जब वर्गों का अन्त हो जायगा, तब दमनकारी सामाजिक शासन भी समाप्त हो जायगा। स्पष्ट है कि जहां तक राज्य सिद्धान्त का सम्बन्ध है, तथ्य यह है कि राज्य का चाहे कैसा भी रूप हो, संघर्ष को प्रकट करता है। वर्ग-संघर्ष अनिवार्य है। वर्ग संघर्ष का समाधान केवल वर्ग विहीन समाज में ही हो सकता है। एन्जिल्स ने कहा था कि समाजवाद के अन्तर्गत राज्य तिरोहित हो जायगा। लेनिन ने एन्जिल्स के सूत्र का विकास किया और बताया कि इस सूत्र को गलती से ही विकाम अथवा वीमी नीति के पक्ष में प्रस्तुत किया गया था। इस सूत्र का वास्तविक अर्थ यह है कि श्रमिक वर्ग क्रांति के द्वारा पूंजीवादी राज्य को उखाड़ फेंकेगा। इसके बाद वह संक्रमणकालीन राज्य की स्थापना करेगा और वह राज्य सर्वहारावर्ग का अधिनायकवाद होगा। धीरे धीरे ज्यों-ज्यों श्रमिक वर्ग सच्चे साम्यवाद की परिस्थितियाँ उत्पन्न करता जायेगा, त्यों-त्यों यह राज्य अथवा अर्धराज्य धीरे-धीरे लुप्त होता जायगा।¹

संक्रमणकालीन राज्य के रूप में श्रमजीवी तानाशाही अपनी स्थिति को दृढ़ता से जमाने के लिये प्रतिरोधी शक्तियों को बलपूर्वक कुचल देने के लिये विवश हो जाती है। पराजित पूंजीपति वर्ग की मनोदशा घायल, सर्प-सी हो जाती है। वह विदेशी सहायता के द्वारा अपनी खोयी हुई शक्ति को पुनः प्राप्त करने के लिये प्रयत्नशील रहता है। अतः श्रमिकवर्ग, शासनसत्ता प्राप्त करने के बाद और विशुद्ध साम्यवाद की स्थापना के पूर्व के बीच की इस संक्रमणकालीन अवस्था में पूंजीपतियों की अवशिष्ट किन्तु पर्याप्त समर्थ शक्तियों का दमन करने में और नवीन समाज की रचना में लग जाता है। लेनिन एवं उसके अन्य साथियों की यह मान्यता थी कि संक्रमणकालीन अवस्था में यह संघर्ष बड़ा लम्बा और कटु होगा। चूंकि श्रमिकवर्ग अपने शत्रुओं के दमन के लिये और समस्त प्रतिरोधों के उन्मूलन के लिये शक्ति का निरंकुश प्रयोग करेगा, इसीलिये इस नवीन राज्य की तानाशाही अथवा अधिनायकवाद कहा गया है। लेनिन के कथनानुसार "तानाशाही एक ऐसी शक्ति है जो प्रत्यक्ष रूप से बल पर आधारित है और जिस पर कानून की कोई सीमाएं नहीं हैं।" श्रमजीवी तानाशाही एक ऐसी शक्ति है जिसे हिंसा द्वारा विजय किया जाता है तथा पूंजीवाद वर्ग के विरुद्ध कायम रखा जाता है।

शक्ति अथवा बल पर आधारित एवं कानूनों के अंकुश से परे श्रमजीवी तानाशाही का स्वरूप लोकतन्त्रात्मक नहीं हो सकता। इसके अन्तर्गत पूंजीवादी एवं क्षत्र पूंजीवादी वर्ग को कोई स्वतन्त्रता नहीं मिलती। यह वर्ग प्रशासनिक कार्यों में भाग लेने से भी वंचित रहता है। स्वतन्त्रता और लोकतन्त्र के लिए तो उस दिन प्रतीक्षा करनी पड़ेगी जबकि तानाशाही मुरझा कर समाप्त हो जायेगी और विशुद्ध साम्यवाद की स्थापना हो जायेगी। विशुद्ध साम्यवाद की स्थापना कब तक अथवा कितनी अवधि में हो सकेगी, यह कुछ

नही कहा जा सकता। हाँ, यह अवश्य है कि इसकी स्थापना सम्भव तभी होगी जब वर्ग संघर्ष की सभी परिस्थितियों का अन्त हो जायेगा और सच्चे साम्यवाद की परिस्थितियाँ विविवाद का से प्रकट हो जायेंगी। ऐसा होने पर ही राज्य का लोप हो सकेगा। किन्तु जब तक ऐसा नहीं होता तब तक इस सम्मेलन कालीन अमर्ज की अधिनायकवादी युग में राज्य वग शोषण का एक यन्त्र बना रहेगा और पूँजीपतियों तथा अन्य प्रतिरोधी शक्तियों के समूल विनाश के लिए अपना दमन चक्र चलाता रहेगा। ट्राट्स्की ने कहा था कि लोकतन्त्र और स्वतन्त्रता का अस्तित्व तो पूँजीवादी व्यवस्था के अंतर्गत भी नहीं होता। इनकी बात करना पूँजीवादियों का कोरा मिथ्याचार है।

सम्मेलनकालीन राज्य के रूप में अमर्जगीय तानाशाही की एक अन्य विशेषता, जिसकी पहले भी एकाधिक बार चर्चा की जा चुकी है, यह है कि इसका अन्तिम प्रायः शासकों में परिवर्तन मात्र ही नहीं, अपितु प्राचीन व्यवस्था के स्थान पर नवीन व्यवस्था की स्थापना करना है। अमर्जगीय तानाशाही का उद्देश्य तभी सम्भव है जब पुराने पूँजीवादी राज्य की सम्पूर्ण मशीनरी को ध्वस्त कर दिया जाय, अर्थात् पुरानी पूँजीवादी सेना, नीकरशाही, पुलिस आदि को एकादम निर्धरण कर दिया जाये। साम्यवादियों का कहना है कि अमर्जगीय पुराने भवन की एक भी ईंट नहीं सगी रहने देना चाहते। लेनिन और उसके साथी हमेशा पुरानी पूँजीवादी मशीन की मज्जियाँ उड़ा देने की बात करते थे।

पहले ही कहा जा चुका है कि अमर्जगीय अधिनायकत्व लोकतन्त्रात्मक नहीं हो सकता। यह एक नवीन प्रकार का वग संघर्ष है, अतः इसमें ससदीय प्रणाली की कोई स्थान नहीं है। लेनिन की दृष्टि में ससदीवाद, पूँजीवादी शासन का एक यन्त्र है जिसका अमर्जगीय वर्ग के लिये कोई मूल्य नहीं है—लेकिन शू वि माक्स के अनुसार अमर्जगीय वर्ग के अधिनायकत्व का उद्देश्य राजनीतिक लोकतन्त्र की प्राप्ति है अतः लेनिन ने भी यह कहा कि अमर्जगीय लोग सावियत नामक संगठन के मध्य केंद्र द्वारा लोकतन्त्र का उपभोग करेंगे। साम्यवादी अपने राज्य के एक उच्चतर लोकतन्त्री राज्य होने का दावा करते हैं और उसे अमर्जगीय लोकतन्त्र कह कर पुकारते हैं। स्टालिन ने भी कहा था कि सोवियतें (Soviets) अमर्जगीय वर्ग की सर्वाधिक व्यापक जन संगठन हैं और राज्य की सम्पूर्ण शक्ति की स्थाई आधार हैं।

अमर्जगीय तानाशाही का व्यावहारिक रूप—यदि निष्पक्ष होकर देखा जाये तो यह पता चलगा कि अमर्जगीय तानाशाही सिद्धान्त में जैसी है वैसी व्यवहार में नहीं। लेनिन दावा करता था कि अमर्जगीय लोग एक नये रूप में लोकतन्त्र का उपभोग करेंगे। साम्यवादी अपने राज्य को अमर्जगीय लोकतन्त्र कह कर पुकारते हैं। किन्तु यह सब कुछ केवल सैद्धान्तिक है। व्यावहारिक रूप में यह तानाशाही अमर्जगीय वर्ग की नहीं है बल्कि अमर्जगीय वर्ग पर है। सैद्धान्तिक रूप से तो अमर्जगीय वर्ग स्वतन्त्र है और उसमें सम्पूर्ण शक्ति निहित है किन्तु व्यवहार में अमर्जगीय वर्ग दल अथवा पार्टी के हाथों परतत्र है और सम्पूर्ण शक्ति दल में ही निहित है। अमर्जगीय वर्ग के अधिनायकत्व का व्यावहारिक अर्थ है—विचार स्वातन्त्र्य का अग्रहरण, मतवैमन्य रखनेवालों का दमन और समाज-जिक जीवन का पूर्ण नियंत्रण। अमर्जगीय वर्ग द्वारा चलाय जाय वाली समाज-वादी सरकार के विपरीत अमर्जगीय वर्ग का अधिनायकत्व अमर्जगीय में इने गिने

समाजवादियों का शासन बन गया है। श्रमजीवी तानाशाही मुठ्ठी भर समाजवादियों का निरंकुश शासन मात्र है। सेवाइन ने श्रमजीवीय तानाशाही अथवा सर्वहारावर्ग के अधिनायकवाद के प्रयोजनों और इसके व्यावहारिक स्वरूप को निम्नलिखित शब्दों में चित्रित कर देने का सुन्दर प्रयास किया है—

“सर्वहारावर्ग के अधिनायकवाद के दो प्रयोजन होते हैं : एक—जब पूँजीपति वर्ग को सत्ताच्युत कर दिया जाता है, तब उसकी प्रतिरोध शक्ति दस गुना बढ़ जाती है; इस वर्ग को काबू में रखना और इसकी क्रांति विरोधी किसी भी चेष्टा को रोकना। दो—नयी आर्थिक और सामाजिक व्यवस्था का संगठन करना। दूसरा काम विशेष रूप से दल का काम है; दल उन समस्त शोषित वर्गों का, जिनमें अभी तक वर्ग-भाषना का विकास नहीं हुआ है शिक्षक, पथ-प्रदर्शक और नेता होता है। इसका व्यावहारिक अर्थ यह था—इस बात को लेनिन ने नहीं कहा था, लेकिन स्टॉलिन के अनुसार लेनिन का मन्तव्य यही था—कि सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद है। दल समस्त मजदूर संगठनों के लिए एक आधार बन जाता है। लेनिन ने इस बात को स्पष्टता से मिद्ध किया कि श्रमिक वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य है, वह एक वर्ग का उपकरण है और दमन का साधन है। वह शोषकों का ही दमन नहीं करता, प्रत्युत मजदूरों और सम्पूर्ण जनसंख्या के ऊपर भी कठोर अनुशासन लागू करता है। सक्षिप्त रूप से लेनिन का मन्तव्य यह था कि कोई भी राज्य चाहे वह पूँजीपतियों का राज्य हो, चाहे श्रमिकों का, वर्ग-प्रभुत्व का साधन होता है। जहाँ कहीं प्रभुत्व होता है, वहाँ न स्वतन्त्रता होती है और न लोकतंत्र। इस लिए, राजनैतिक स्वतन्त्रता को उस समय तक के लिये स्थगित किया जा सकता है जब तक साम्यवाद की स्थापना न हो जाये और वर्ग-सघर्ष लुप्त न हो जाये। वर्तमान काल में सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य होने के कारण न स्वतंत्र होता है और न लोकतन्त्रात्मक ही। इस सम्बन्ध में ट्राट्स्की ने कहा था कि “लोकतंत्र पूँजीवादी समाज-व्यवस्था का आडम्बर मात्र है।” शिखर पर गिने बुने मुट्ठी भर व्यक्तियों का निरंकुश शासन साम्यवादी दल के अत्यन्त केन्द्रित और अनुशासित स्वरूप एवं लोकतंत्री केन्द्रवाद (Democratic centralism) के सिद्धान्त का स्वामाधिक परिणाम है। लेनिन का विचार था कि दल का संगठन बहुत अधिक केन्द्रीकृत अथवा मोपानबद्ध होना चाहिये जिसमें सत्ता का प्रसार ऊपर से नीचे की ओर होना चाहिए। लेनिन ने ऐसे विकेन्द्रीकरण अथवा सघवाद का सदैव ही विरोध किया था जो स्थानीय समुदायों को स्वतन्त्रता प्रदान करता अथवा दल के अवयवी तत्वों को स्वायत्तता देता था। इस विषय में होनेवाले वाद-विवाद में अपनी स्थिति के विवेचन के लिए लेनिन ने ‘लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद’ शब्द गढ़ा था और इस ‘लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद’ के लोकतंत्र को वही समझ सकता था। १९०४ में ‘One Step Forward, Two Steps Back’ में उसने इस प्रश्न को इस भाँति उपस्थित किया था—

“नीकरशाही बनाम लोकतंत्र वही चीज है जैसे कि केन्द्रवाद बनाम स्वचालनवाद (Automatism)। वह सोशल डेमोक्रेसी के अवसरवादियों के संगठनात्मक सिद्धान्त के विरोध में क्रांतिकारी राजनैतिक लोकतंत्र का संगठनात्मक सिद्धान्त है। सोशल डेमोक्रेसी के अवसरवादी नीचे से ऊपर की

उन के समाप्त होने की आवश्यकता का कोई प्रश्न ही नहीं उठना चाहिये । उसका तो फलना-फूलना हो उचित है ।

मार्क्स के अनुयायी के रूप में लेनिन का मूल्यांकन

(Lenin's Estimate as a Follower of Marx)

लेनिन के दर्शन पर इस सम्पूर्ण विचार के अन्तर्गत हमने यही देखा है कि यदि उसने अपना प्रारम्भ मार्क्सवाद में किया था तो अपने को अन्त तक भी वह मार्क्स का अनुयायी ही कहता था । उसने बारम्बार यह वचनपूर्वक कहा था कि मार्क्स के विचार-दर्शन को एक भी आधारभूत धारणा, उनके एक भी मूलप्रश्न का परित्याग नहीं किया जा सकता । तब फिर यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि आखिर मार्क्स के इस अनुयायी ने मार्क्सवाद को दिया क्या ? इस प्रश्न का उत्तर देने हुए सेबाइन ने जो सारगर्भित विचार प्रकट किये हैं वे उत्प्रेक्षनीय हैं । सेबाइन ने लिखा है कि—

“वास्तविकता यह है कि उसने मार्क्सवाद को विकृत कर दिया। मार्क्स का दावा था कि उसने हीगल की द्वन्द्वारमक पद्धति को पैरों के बल खड़ा किया था । लेनिन के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसने मार्क्सवाद को तर के बल खड़ा कर दिया । एक मार्क्स का विचार था कि आर्थिक-अवस्था मनुष्य की इच्छा से स्वतन्त्र उत्पादन शक्तियों के प्राकृतिक विकास के द्वारा विकसित होगी । लेनिन ने कहा इसे मजदूरों की इच्छा के द्वारा और कमबद्ध आयोजन के द्वारा मूल्य के सबसे कम औद्योगिक देश में स्थापित किया जा सकता है । दो—मार्क्स का विश्वास था कि मजदूर-वर्ग की विचारधारा औद्योगिक समाज में उनकी सामाजिक और आर्थिक स्थिति से निर्धारित होती है और मजदूर-वर्ग अपने प्रयत्नों से ही मुक्ति लाभ करता है । लेनिन का मत था कि मजदूर-वर्ग अपनी विचारधारा बाहर के मध्य-वर्गीय बुद्धिजीवियों की शिक्षा से प्राप्त करता है । तीन—मार्क्स के मत से समाजवादी दल में ससार भर के मजदूर शामिल होने हैं । लेनिन ने मार्क्सवादी दल को पेशेवर क्रांतिकारियों का गुप्त संगठन बना दिया । इसमें नेतृत्व कुछ बने हुए स्वयंभू नेताओं के हाथ में रहता है । चार—मार्क्स का विचार था कि पहले पूँजीवादी क्रांति होती है जो राजनीतिक मोहकम्बु की समस्याओं का निर्माण करती है और उसके बाद सर्वश्रवण क्रांति होनी है । लेकिन कम में सर्वहारा क्रांति पूँजीवादी क्रांति के साथ ही साथ हुई और छ महीने में ही उसने पूँजीवादी क्रांति का धारमसात् कर लिया । अन्त में, मार्क्स का विचार था कि मजदूर क्रांति लोकतन्त्रात्मक गणराज्य की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं को वापस रखेगी और उनका विकास करेगी । लेकिन लेनिन के नेतृत्व में रूस में एक दण्ड का अधिनायकवाद स्थापित हुआ और उसने किसी दूसरे दल का अस्तित्व तक मजदूर बनना अस्वीकार किया । सीधी सी बात है और इसके लिए किसी द्वन्द्वारमक व्याख्या की आवश्यकता नहीं है कि लेनिन मार्क्सवाद की रूढ़ियों को निष्ठा से स्वीकार करता था । लेकिन जब इन रूढ़ियों का व्यावहारिक संचय हुआ तो लेनिन ने उन्हें त्याग दिया । लेनिन के मूल मार्क्स के मूल रहे । लेकिन लेनिनवाद का अर्थ मार्क्सवाद के अर्थ से बहुत दूर हट गया ।”

यद्यपि लेनिन मार्क्सवाद की अपनी पुनर्व्याख्या में मार्क्सवाद के ग्रंथों से दूर हट गया तथापि यह भी सत्य है कि बिना मार्क्सवादी सिद्धांतों में परिवर्तन किये लेनिन इनको रूसी क्रांति का दर्शन नहीं बना सकता था और इसीलिए क्रांति के अग्रवाहक इस व्यक्ति ने क्रांति के अनुकूल मार्क्सवाद में समयानुसार संशोधन किये। उसने मार्क्सवाद को एक जीवित एवं विकासशील दर्शन समझा और इसीलिए वह समय के अनुसार इसको ढाल सका। प्रो वेपर (Wayper) का मत है कि "लेनिन मार्क्सवाद का चाहे न्यायोचित व्याख्या-कार न हो, तथापि रूस को उसने जाँ देन दी है, उसके लिए उसका अतुलनीय महत्व है।" मार्क्सवादी संशोधन का मूल्यांकन करते हुए यह कहा जा सकता है कि—

(१) यद्यपि लेनिन ने कभी-कभी मार्क्स के उद्देश्यों से भिन्न रास्ता अपनाया फिर भी वह मार्क्स के दृष्टात्मक और ऐतिहासिक मौलिकवाद सम्बन्धी उपदेश पर दृढ़ रहा।

(२) मार्क्स की भांति ही उसे वर्ग-युद्ध और सर्वहारावर्ग की अन्तिम विजय पर विश्वास था। साथ ही उसने मार्क्सवाद की स्वतन्त्र व्याख्या भी की। लेनिन ने पार्टी को और पार्टी में मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों के महत्व और कार्यों को बहुत अधिक प्रधानता दी।

(३) लेनिन ने सम्भवतः रूस की परिस्थितियों से मेल बैठाने के लिए 'एक देश में समाजवाद' के सिद्धांत का प्रतिपादन किया।

(४) लेनिन की प्रधान देन सिद्धांत की बारीक व्याख्या में उतनी नहीं है जितनी उस सक्रिय एवं गतिशील नेतृत्व में है जो उसने अपने देश को उसके सकट काल में दिया। जैसा कि एक लेखक ने लिखा है "लेनिनवाद एक वैज्ञानिक विश्वास की अपेक्षा एक भाषात्मक आह्वान है।"

लेनिन कोई मौलिक विचारक न होकर एक महान् नेता था जिसने मार्क्स और एंजिल्स की कृतियों को अपनी व्याख्यानुसार निभ्रान्त मानकर एक संगठित दल की महायता से रूसी क्रांति में मफनता प्राप्त की। जिस प्रकार धार्मिक विश्वासी वेद या बाइबिल या कुरान के प्रति आस्थावान् रहता है उसी प्रकार का जोशपूर्ण अन्वविश्वास लेनिन ने मार्क्सवाद के प्रति प्रचारित किया। "उसके अपने मत से जिन समाजवादियों का मत नहीं मिलता उन्हें कुपथगामी, सर्वहारा विद्रोही आदि की सजा उसने दी। भाषावैशेष से अत्यधिक आवृत्त होने के कारण लेनिन की कृति में सूक्ष्मदार्शनिक और समाजशास्त्रीय विश्लेषण का अभाव है। इस प्रकार मार्क्सवाद को उसने एक नया धर्म बना डाला है। इस क्रांतिमूलक धर्म का परम उद्देश्य है सर्वहारा का अविनायकत्व और इस उद्देश्य की प्राप्ति का साधन है हिमात्मक शक्तिपूर्ण साम्यवादी दल। इस उद्देश्य की पूर्ति में मानववादी नीतिशास्त्र का कोई स्थान नहीं है। १

1. *Lenin, Religion* : "We say that our morality is wholly subordinated to the interests of the class-struggle of the Proletariat. We deduce our morality from the facts and needs of the class-struggle of the Proletariat".

घोर जाना चाहते हैं और इसलिये जहाँ वही संभव होता है तथा जिस सीमा तक समय होता है वे स्वचासनवाद तथा साकतत्र का समर्थन करते हैं। प्रातिविकारी राजनैतिक साकतत्र के समर्थक ऊपर से चलते हैं और वे दोनों की तुलना में केन्द्र के अधिकारों और शक्तियों का समर्थन करते हैं।¹

ट्राट्स्की ने बताया था कि 'साकतत्रात्मक केन्द्रवाद' का परिणाम यह होता है कि दल का यत्र दल का स्थान में, दल की केन्द्रीय समिति दल के यत्र का स्थान में और अन्त में तानाशाह या अधिनायक केन्द्रीय समिति के स्थान में प्रस्थापित हो जाता है। इस तरह श्रमिक वर्ग का अधिनायकत्व नेताओं का अधिनायकत्व बन जाता है। यह एक ऐसा विवास हुआ है जिसका क्रूरता की कोमल शब्दों के आवरण में छिपान का प्रयास किया जाता है और जो मार्क्स के मन्त्रव्य से बहुत दूर है। रोज़ा लक्ज़ेम्बुर्ग (Luxemburg) जैसी उच्च समाजवादी महिला सलिका न भी १९१८ में लिखित अपने एक निबन्ध में अधिनायकत्व की साम्यवादी संकुचित कल्पना की आलोचना करते हुए यह मत प्रकट किया था कि अधिनायकत्व सर्वहारावाद का होना चाहिये, उसके किताबें एक समुदाय या दल का नहीं और उसका संचालन प्रकट रूप में होना चाहिये, गुप्त ढंग से नहीं और जनता का उसमें भाग लेने अपने विचार व्यक्त करने तथा आलोचना करने के लिए निमंत्रित करना चाहिए और इसके लिए उस पूरे सुयोग होना चाहिए। सन्निह न भी पहले अनेक बार अपने मापणों में मार्क्स के साम्यवादी समाज की ऐसी कल्पना प्रस्तुत की थी जो इससे भिन्न नहीं थी। कि तुम १९१७ में उसने घोषणा की कि यदि सोवियत शासन की हस्तगत करने में सफल हुई, तो वे मापण प्रथम में राज्य की स्थापना नहीं करेंगी, वरन् एक अधिनायकत्व की स्थापना करेंगी, जो न तो कानून पर स्थिर होगा और न बहुमत की इच्छा पर, वरन् प्रत्यक्ष तथा लुल्लमल्लुल्ल बल प्रयोग पर स्थिर होगा। वह एक ऐसा राज्य होगा जिसका शासन स्वयं के विशाल बहुमत-मजदूरों और कृषकों के हित में होगा किन्तु जिस पर उनकी इच्छा का नियंत्रण बल अतिम रूप में ही होगा, तात्कालिक रूप में नहीं। उसने बाद में यह भी समझाया कि व्यावहारिक प्रवृत्तियों के कारण साम्यवादी शासकों की वाध्य होकर एक दल के अल्पमत के शासन की अपनाना पड़ा जो सर्वद्वारा वर्ग की ओर से शासन करता है, परन्तु उसकी प्रेरणा अथवा एच्छिक सहायोग पर नहीं। वह स्वयं अपने (उम अल्पमत के) ही उत्साहपूर्वक निर्देशन पर अवलम्बित रहता है।

मार्क्स, एंजिल्स और सन्निह ये तीनों ही श्रमिक वर्ग के अधिनायकत्व की पुँजीवाद और साम्यवाद के बीच की संक्रमणकालीन अवस्था बतलाते हैं। उनका कहना था कि पूरा समाजवाद में वम एक राज्य का पूरा अभाव होगा और प्रत्यक्ष की उसकी साम्यतानुसार तथा आवश्यकतानुसार वस्तुएँ मिल जायगी। लेकिन पूरा समाजवाद की स्थापना से पूर्व की अमजोबोव तानाशाही व संक्रमणकाल में हम अल्पमत को प्राप्त नहीं किया जा सकता। साम्यवादी स्वीकार करते हैं कि स्वयं में अभी तक केवल समाजवाद ही स्थापित

हो पाया है, पूर्ण समाजवाद नहीं। इस में आर्थिक समानता और स्वतंत्रता आज भी स्वप्नलोकीय अवस्थाएँ हैं। वहाँ "प्रत्येक से उसकी योग्यतानुसार, प्रत्येक को उसके कार्यानुसार" का सिद्धान्त प्रचलित है। अतः विषमताओं का होना सर्वथा स्वाभाविक है। इस की परिस्थिति को देखते हुए यह नहीं कहा जा सकता कि श्रमिक वर्ग के अधिनायकत्व की यह सक्रमणकालीन अवस्था कभी समाप्त भी होगी या नहीं। एक राज्यहीन और वर्गहीन समाज का सुन्दर सपना पूरा होने के द्वार में कोई भी आशान्वित नहीं दिखाई देता। प्लेटो के आदर्श राज्य की भांति साम्यवादी समाज भी स्वप्नलोकीय ही प्रतीत होता है। लेकिन प्लेटो का आदर्श राज्य फिर भी अच्छा है क्योंकि उसके दार्शनिक शासक अपनी शक्ति का दुरुपयोग नहीं करेंगे जबकि इस पर कोई रोक नहीं है। अतः बहुत संभव है कि शासक पूर्णरूप से भ्रष्ट हो जायें। लेनिन की श्रमजीवी तानाशाही शक्ति को मर्यादित करनेवाला वह तत्व भी नहीं है जो लोकतंत्र में होता है अर्थात् जनता की अपने शासकों को चुनने की शक्ति।

इस की तानाशाही की उग्रता बराबर जोर पकड़ रही है। इसका कारण यह है कि उसमें स्वयं को स्थाई बनाने की अन्तर्हित प्रवृत्ति पाई जाती है। यद्यपि इस में आज सन् १९२१ की भांति क्रान्ति, विरोधियों अथवा विदेशी साम्राज्यवादियों के हस्तक्षेप का कोई मय विद्यमान नहीं है, किन्तु तानाशाही की शक्ति को प्रयोग करनेवाला शासन यत्र लोभ और स्वार्थ के शिकजे में जकड़ गया है जो अपना अधिकार बनाये रखने में उतनी ही तत्परता प्रदर्शित करने को उत्तुमक रहता है जितनी कि सिद्धान्तहीनता और चालाकी उसने उसे प्राप्त करने में दिखाई थी। वास्तव में यह कहना नितान्त सही है कि, "एक अधिनायक से स्वयं अपना अन्त करने का निर्णय करने की आशा करना व्यर्थ है, विशेषकर उस समय जबकि अधिनायकतंत्र चाहे वह एक व्यक्ति का हो अथवा एक दल का—अपने अस्तित्व के लिए एक दार्शनिक औचित्य खोज ले।"

इस में तानाशाही के विद्यमानता के जो दार्शनिक कारण प्रायः बतलाये जाते हैं, वे संक्षेप में ये हैं—

(१) लेनिन ने पूँजीवाद के अन्त की आशा से संक्रामक राज्य के समाप्त हो जाने की बात कही थी, जबकि स्थिति सर्वथा भिन्न है। इस आज चारों ओर से पूँजीवादी राज्यों से घिरा हुआ है और जब तक यह पूँजीवादी घेरा छिन्न-भिन्न होकर नष्ट नहीं हो जाता तब तक तानाशाही के समाप्त होने का कोई प्रश्न नहीं उठता। इन अवस्थाओं में तानाशाही खत्म करने का निश्चित अर्थ है अपने लिए खतरों का भ्रामन दे दे।

(२) तानाशाही का जारी रहना अन्य देशों के साम्यवादियों को प्रोत्साहित करने और उनकी सहायता करने के लिये आवश्यक है। जब १९१८, १९१९ और १९२३ में यूरोप के अनेक देशों में साम्यवादियों की हार हुई तो स्टालिन ने विश्व-व्यापी क्रान्ति के स्थान में 'एक देश में समाजवाद' का नारा बुलन्द किया था।

(३) वर्ग दमन के अतिरिक्त राज्य का उद्देश्य रचनात्मक कार्यों का सम्पादन भी है, अतः साम्यवाद का रूप रचनात्मक है। एक रचनात्मक सग-

उन के सम्मान होने की आवश्यकता का कोई प्रश्न ही नहीं उठना चाहिये । उसका तो फटना-पूटना ही उचित है ।

मार्क्स के अनुयायी के रूप में लेनिन का मूल्यांकन

(Lenin's Estimate as a Follower of Marx)

लेनिन के दर्शन पर इस सम्पूर्ण विचार के अन्तर्गत हमने यही देखा है कि यदि उसने धरना प्रारम्भ मार्क्सवाद में किया था तो अपने को धन तक भी वह मार्क्स का अनुयायी ही कहना था । उसने बारम्बार यह दृष्टपूर्वक कहा था कि मार्क्स के विचार-दर्शन की एक भी धारारभूत धारणा उसके एक भी मूलभूत का परित्याग नहीं किया जा सकता । तब फिर यह प्रश्न उठता स्वामादिक है कि आखिर मार्क्स के इस अनुयायी ने मार्क्सवाद को दिया क्या ? इस प्रश्न का उत्तर देने हुए सेबाइन ने जो सारगर्भित विचार प्रकट किये हैं वे उत्तेरनीय हैं । सेबाइन ने लिखा है कि—

“वास्तविकता यह है कि उसने मार्क्सवाद को विवृत कर दिया। मार्क्स का दावा था कि उसने हीमल की द्वन्द्वरमक पद्धति को पैरों के बल खड़ा किया था । लेनिन के सम्मुख में यह कहा जा सकता है कि उसने मार्क्सवाद को सर के बल खड़ा कर दिया । एक मार्क्स का विचार था कि प्रादिक-अवस्था मनुष्य की दृष्टि से स्वतन्त्र उत्पादन शक्तियों के आन्तरिक विकास के द्वारा विकसित होगी । लेनिन ने कहा इसे मजदूरों की दृष्टि के द्वारा और क्रमबद्ध आयोजन के द्वारा मूर्ख के मध्य में कम औद्योगिक देश में स्थापित किया जा सकता है । दो—मार्क्स का विश्वास था कि मजदूर-वर्ग की विचारधारा औद्योगिक समाज में उनकी सामाजिक और प्रादिक स्थिति में निर्धारित होती है और मजदूर-वर्ग अपने प्रयत्नों से ही मुक्ति लाभ करता है । लेनिन का मत था कि मजदूर-वर्ग अपनी विचारधारा बाहर के मध्य-वर्गीय बुद्धिजीवियों की शिक्षा से प्राप्त करता है । तीन—मार्क्स के मत से समाजवादी दल में सत्तार मर के मजदूर शामिल होते हैं । लेनिन ने साम्यवादी दल को पेशेवर त्रानिकारियों का गुप्त संगठन बना दिया । इसमें नेतृत्व कुछ घने हुए स्वयम्भू नेताओं के हाथ में रहता है । चार—मार्क्स का विचार था कि पहले पूँजीवादी त्राति होती है जो राजनीतिक लोकतन्त्र की समस्याओं का निर्माण करती है और इसके बाद सर्वहारा त्राति होती है । लेकिन हम में सर्वहारा त्राति पूँजीवादी त्राति के साथ ही साथ हुई और छ महीने में ही उसने पूँजीवादी त्राति का आत्मसात् कर लिया । अन्त में, मार्क्स का विचार था कि सफल त्राति लोकतन्त्रात्मक गणराज्य की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं को वापस रखेगी और उनका विकास करेगी । लेकिन लेनिन के नेतृत्व में हम में एक दल का अधिनायकवाद स्थापित हुआ और उसने किसी दूसरे दल का अस्तित्व तब सहन करना अस्वीकार किया । भीमरी से बान है और इसके लिए किसी द्वन्द्वरमक व्याख्या की आवश्यकता नहीं है कि लेनिन मार्क्सवाद की रुद्धियों को निष्ठा से स्वीकार करता था । लेकिन जब इन रुद्धियों का व्यावहारिक साधन हुआ तो लेनिन ने उन्हें त्याग दिया । लेनिन के मूल मार्क्स के मूल रहे । लेकिन लेनिनवाद का अर्थ मार्क्सवाद के अर्थ में बहुत दूर हट गया ।”^१

यद्यपि लेनिन मार्क्सवाद की अपनी पुनर्व्याख्या में मार्क्सवाद के ग्रंथ से दूर हट गया तथापि यह भी सत्य है कि बिना मार्क्सवादी सिद्धांतों में परिवर्तन किये लेनिन इनको रूसी क्रांति का दर्शन नहीं बना सकता था और इसीलिए क्रांति के अग्रवाहक इस व्यक्ति ने क्रांति के अनुकूल मार्क्सवाद में समयानुसार संशोधन किये। उसने मार्क्सवाद को एक जीवित एवं विकासशील दर्शन समझा और इसीलिए वह समय के अनुसार इसको ढाल सका। प्रो वेपर (Wayper) का मत है कि “लेनिन मार्क्सवाद का चाहे न्यायोचित व्याख्याकार न हो, तथापि रूस को उसने जां देन दी है, उसके लिए उसका अतुलनीय महत्व है।” मार्क्सवादी संशोधन का मूल्यांकन करते हुए यह कहा जा सकता है कि—

(१) यद्यपि लेनिन ने कभी-कभी मार्क्स के उद्देश्यों से भिन्न रास्ता अपनाया फिर भी वह मार्क्स के द्वन्द्वात्मक और ऐतिहासिक मौलिकवाद सम्बन्धी उपदेश पर हड़ रहा।

(२) मार्क्स की भांति ही उसे वर्ग-युद्ध और सर्वहारावर्ग की अन्तिम विजय पर विश्वास था। साथ ही उसने मार्क्सवाद की स्वतन्त्र व्याख्या भी की। लेनिन ने पार्टी को और पार्टी में मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों के महत्व और कार्यों को बहुत अधिक प्रधानता दी।

(३) लेनिन ने सम्भवतः रूस की परिस्थितियों से मेल बैठाने के लिए ‘एक देश में समाजवाद’ के सिद्धांत का प्रतिपादन किया।

(४) लेनिन की प्रधान देन सिद्धांत की वारीक व्याख्या में उतनी नहीं है जितनी उस सक्रिय एवं गतिशील नेतृत्व में है जो उसने अपने देश को उसके सकट काल में दिया। जैसा कि एक लेखक ने लिखा है “लेनिनवाद एक वैज्ञानिक विश्वास की अपेक्षा एक भाषात्मक आह्वान है।”

लेनिन कोई मौलिक विचारक न होकर एक महान् नेता था जिसने मार्क्स और एन्जिल्स की कृतियों को अपनी व्याख्यानुसार निभ्रान्त मानकर एक संगठित दल की सहायता से रूसी क्रांति में सफलता प्राप्त की। जिस प्रकार धार्मिक विश्वासी वेद या बाइबिल या कुरान के प्रति आस्थावान् रहता है उसी प्रकार का जोशपूर्ण अन्वविश्वास लेनिन ने मार्क्सवाद के प्रति प्रचारित किया। “उसके अपने मत से जिन समाजवादियों का मत नहीं मिलता उन्हें कुपथगामी, सर्वहारा विद्रोही आदि की सजा उसने दी। भाषावेष से अत्यधिक आवृत्त होने के कारण लेनिन की कृति में सूक्ष्मदार्शनिक और समाजशास्त्रीय विश्लेषण का अभाव है। इस प्रकार मार्क्सवाद को उसने एक नया धर्म बना डाला है। इस क्रांतिमूलक धर्म का परम उद्देश्य है सर्वहारा का अविनायकत्व और इस उद्देश्य की प्राप्ति का साधन है हिंसात्मक शक्तिपूर्ण साम्यवादी दल। इस उद्देश्य की पूर्ति में मानववादी नीतिशास्त्र का कोई स्थान नहीं है। १

1. *Lenin, Religion* : “We say that our morality is wholly subordinated to the interests of the class-struggle of the Proletariat. We deduce our morality from the facts and needs of the class-struggle of the Proletariat”.

समस्त गैर मार्क्सवादी जगत् में लेनिन को मध्यवर्गीय घाशाहो (बुर्जुआ) का भूत दीख पड़ता था और उसने अनुसार द्वन्द्ववादी नियतिवाद निर्मम प्रतिहाये वेग से सर्वहारा का विजय का मार्ग टुड़ नर रहा था। इस द्वन्द्व-क्रिया को समझना और क्रांति के लिए प्रयत्न करना ही वर्तमान राज्य और कानून के, जो पूँजीपतियों के स्वार्थसाधक हथकण्डे मात्र हैं, घायाघार से जनता को बचाए दिलाने का मार्ग है। वर्गविहीन समाज के निर्माण की दुर्दशा में शैक्षिक के मानव अधिकार और स्वतन्त्रता का कोई मस्य लेनिन ने नहीं रखा।"

स्टालिन (Stalin)

जोसेफ व्हिलेस्मिचिच स्टालिन (Joseph Vissarionovich Stalin) का जन्म १८७० में रूस के जाजिया नायब प्रांत में हुआ था। एक मोची का पुत्र होते हुए भी यह अपनी प्रसाधारण योग्यताओं के बल पर एक दिन रूस जैसे महान् राष्ट्र का सर्वोच्च नेता बना गया। स्टालिन अपनी युवावस्था से ही क्रांतिवादी था और १९१७ के कई वर्ष पूर्व से वह बालगेविको का नेता रहा था। वह साम्यवादी शासन के प्रारम्भ से ही शासनकर्त्तियों के प्रत्यक्ष मण्डल में रहा था। जनवरी १९२४ में लेनिन की मृत्यु के बाद सोवियत संघ में दल और शासन के नेतृत्व के प्रश्न पर लेनिन की दो महान सहायकों-स्टालिन और ट्रोट्स्की में बहस संचालित हुई। विदग्ध राष्ट्र यह भाषा लगाये हुये थे कि सम्भवतः ट्रोट्स्की ही लेनिन का उत्तराधिकारी बनेगा किन्तु स्टालिन। एक विषम शक्तियानी प्रतिद्वंद्वी सिद्ध हुआ जिन्होंने अपनी सूक्ष्म बुद्धि और विलक्षण पालबाजियों से अपने विरोधी को न केवल करारी मात ही दी बल्कि उसका राजनैतिक अस्तित्व ही मिटा दिया। स्टालिन ने दो प्रमुख एवं प्रभावशाली नेताओं-जिनोविच तथा कैमनोव से मेन करके ट्रोट्स्की का परास्त कर दिया। य दोनों कुछ समय तक ट्रोट्स्की के अनुयायी रहे थे। लेनिन के स्थान पर दल का सचिव और प्रधानमन्त्री बनते ही स्टालिन ने ट्रोट्स्की की राजनैतिक हत्या के प्रयत्न शुरू कर दिये। सर्वप्रथम ट्रोट्स्की सेना और नौसेना विभाग के सचिव तथा दल के प्रचरण मण्डल से निराला किया गया। उसके विरुद्ध आरोप दलीय अनुशासन के भंग करने का था, क्योंकि उसने किसानों और पूँजीपतियों को दी गई सुविधाओं एवं रिवाजों की तोड़ धाँधल की थी और बार बार यह आरोप किया था कि विदेशी माल बड़े पैमाने पर क्रांतिवादी प्रचार किया जाय। सन् १९२८ में ट्रोट्स्की को सब रूस से भी निकाल दिया गया जब उसने अपनी किसानों की सामूहिक कृषि में सम्मिलित करने के लिये आप्रह करने दलीय अनुशासन को भंग किया। स्टालिन ने पीछे पड़कर न केवल ट्रोट्स्का का ही पतन किया बल्कि अपने सहयोगियों-जिनोविच तथा कैमनोव को भी दल से निष्काशित करवा दिया। सन् १९२८ तक स्टालिन ने दल में अपनी सर्वोच्चता स्थापित करली। अपनी स्थिति सशक्त करने में उसको यह दूरदर्शिता बड़ी सहयोगी सिद्ध हुई जो उसने दल के मुख्य सचिव (General Secretary) होने का नाम लेने दल के निर्माण करने में दिखाई।

अपने जीवनकाल में स्टालिन एक ऐसी शक्ति बन गया जिससे विश्व के राष्ट्र मगभीत रहते थे और जिसकी प्रत्येक पाल को विश्व के राजनीतिज्ञ बड़ी बारीकी से जाँचते थे। स्टालिन ने अपना बख़्त निश्चयन न केवल शासन

पर बल्कि साम्यवादी दल पर भी जमा लिया था। उसने अपने हथकण्डों से, अपने विलक्षण, परिस्थिति-अनुकूल एवं प्रभावी तर्कों से तथा विरोधियों को कुचल डालने की पाणविक प्रवृत्ति से सोवियत रूस की सम्पूर्ण सत्ता एक प्रकार से अपने हाथों में केन्द्रित करली थी। उसने एक तरह का स्टालिन सम्प्रदाय (The Stalin Cult) रच लिया था और उसकी देवता की भांति पूजा होने लगी थी। संसार के किसी अन्य सार्वजनिक नेता के हाथों में शायद कभी इतनी शक्ति नहीं प्रायी जितनी स्टालिन ने ग्रहण की। तत्कालीन नेताओं ने स्टालिन को पृथ्वी पर सर्वश्रेष्ठ प्रतिभावना व्यक्ति, 'साम्यवाद का सर्वश्रेष्ठ व्याख्याता', 'राजनीति का आचार्य और योग्य नेता' कहा। कुछ लोगों ने उसे 'भव्य विजयों का प्रेरणादाता', 'महत्तम वैज्ञानिक', 'महत्तम साहित्याचार्य', और 'महत्तम गायक' तक कहा था। ख्रुश्चेव (Khrushchev) ने दल के २०वें अधिवेशन के अवसर पर स्टालिन की आलोचना करते हुए कहा था—

“स्टालिन न सहयोगवादी था और न समझौतावादी। वह विचार-विनिमय द्वारा निर्णय करने की अपेक्षा अपने विचारों को दूसरों पर लाद देने का प्रयत्न किया करता था। वह अपने अनुयायियों से खामोशी के साथ अपने आदेशों का पालन चाहता था। जो व्यक्ति स्टालिन का विरोध करता था या जो अपने दृष्टिकोण को स्टालिन के दृष्टिकोण से बेहतर साबित करने का प्रयत्न करता था वह बेइज्जत किया जात था। ऐसे व्यक्ति का पतन अवश्यम्भावी था। स्टालिन विरोध को सहन नहीं कर सकता था।”

ख्रुश्चेव ने स्टालिन के बारे में लेनिन के विचार भी व्यक्त किये थे—
“लेनिन का विचार था कि स्टालिन अत्यन्त असम्य व्यक्ति है। वह अपने साथियों के साथ महा व्यवहार करता है। वह अत्याधिक घमण्डी है और अपनी शक्तियों का दुरुपयोग करनेवाला है।” ख्रुश्चेव ने यह भी कहा, “स्टालिन सामूहिक नेतृत्व का विरोधी था। वह मिल-जुलकर भी काम करना पसन्द नहीं करता था। अपने विरोधियों के साथ उसका व्यवहार नृशंस था। यही नहीं, उन लोगों तक को वह अपना शत्रु समझता था जिनके विचार उसके विचारों से मेल नहीं खाते थे।” वास्तव में ‘अपनी सत्ता बनाये रखने के लिये उसने हजारों-लाखों व्यक्तियों को मरवा डाला था। उसके जीवनकाल में व्यक्ति की पूजा का इतना महत्व इसलिये बढ़ गया था कि स्वयं स्टालिन चाहता था कि सभी उसकी पूजा करें।” इतिहास, ख्रुश्चेव के स्टालिन सम्बन्धी इन विचारों का साक्ष्य है।

स्टालिनवाद (Stalinism)

अथवा

मार्क्सवाद-लेनिनवाद को स्टालिन की देन

(Stalin's Contribution to Marxism-Leninism)

रूस की राजनीति में यह परम्परा सी रही है कि प्रत्येक नया शासक अपने को अपने गुरु के पदाचन्हों पर चलनेवाला बताता है लेकिन व्यवहार में गुरु के विचारों से कुछ भिन्न ही आचरण करता है। लेनिन ने मार्क्सवाद को विकृत करके भी अपने को मार्क्स का सच्चा अनुयायी और मार्क्सवाद का सच्चा व्याख्याकार सिद्ध करने की चेष्टा की। स्टालिन ने भी कुछ ऐसा

ही किया। मार्क्सवाद-लेनिनवाद से बहुत कुछ भिन्न रूप ग्रहण करते हुए भी उसने अपने को उनका अनुयायी बताया और अपनी भिन्न नीतियों की रक्षा यह कह कर की कि परिस्थितियाँ इन नीतियों को मांग करती हैं।

लेनिनवाद के विकास में स्टॉलिन का प्रमुखतम योग यह है कि १९२४ में उसने प्रधानतः यह घोषणा की कि समाजवाद एक दश में ही सम्भव है। नीति के इस परिवर्तन के कारण उसके लिये यह जरूरी होगया कि वह क्रांति के सिद्धान्त की पुनः परीक्षा करता और अपनी नीति को ऐनकन-प्रकारेण मार्क्सवादी लेनिनवादी ढाँचे में फिट करता। स्टॉलिन और ट्रोत्स्की में जो संघर्ष हुआ उसका आधार यही एक बुनियादी प्रश्न था, किसे सत्ता प्राप्ति की व्यक्तिगत महत्वाकांक्षा का मूल में निहित था। ट्रोत्स्की का जोर इस बात पर था कि रूसी क्रांति भावी विश्व क्रांति का ही एक पहलू है। उसने यह चाहा कि रूसी साम्यवादी राज्य का विश्व क्रांति को आगे बढ़ाने के लिये सभी प्रयत्न करने चाहिये। ट्रोत्स्की का विचार था कि जब तक सम्पूर्ण जगत में पूँजीवाद का अन्त नहीं हो जायगा तब तक रूस में समाजवाद की सफलता संदिग्ध थी। १९०६ में ट्राट्स्क' स्थायी क्रांति के सिद्धांत का प्रतिपादन किया था जिसका मूल मार्क्स में पाया जाता है क्योंकि मार्क्स ने साम्यवादी संघ के समक्ष अपने एक भाषण में कहा था कि पूँजीपति वर्ग सदैव ही शीघ्रातिशीघ्र क्रांति का अन्त करना चाहेगा, अतः धर्मिक वर्ग का हित क्रांति को स्थायी बनाने में है। क्रांति तब तक जारी रहनी चाहिये जब तक सारे संसार में प्रमुख देशों में राजतन्त्र श्रमजीवी वर्ग के हाथ में न आजाए। ट्रोत्स्की ने कहा कि बिना यूरोप के भयंकर दृश्यों के सहारा वर्ग प्रभुत्व धर्मिकों की प्रत्यक्ष सहायता के रूप में न तो साम्यवादी समाज का स्थापना होगी और न सहारा वर्ग का अधिनायकवाद ही फलफूल सकेगा। अप्रैल १९२४ तक स्टॉलिन के भी ऐसे ही विचार थे और उसने यह स्वीकार किया था कि समाजवाद की अन्तिम विजय के लिये 'समाजवादी उत्पादन के संगठन के लिये, एक देश के, विशेष कर रूस जैसे गरीब देश के प्रयत्न अपर्याप्त हैं।'

लेकिन अकस्मात् ही स्टॉलिन के विचार बदल गये। ट्राट्स्की के साथ शक्ति-परीक्षण में स्टॉलिन ने इस नीति को उपयोगी समझा कि स्थायी क्रांति के सिद्धान्त पर सामयिक कठोर प्रहार किया जाय। उसने यह तक प्रस्तुत किया कि परिवर्तित परिस्थितियों में जबकि रूस के चारों ओर पूँजीवादी घेरा (Capitalist Encirclement) विद्यमान है विश्व क्रांति के कार्यक्रम का अस्थायी रूप से छोड़ देना चाहिये और रूस में समाजवाद को सुदृढ़ बनाने पर ही सारी शक्ति केन्द्रित की जानी चाहिये। अब वह प्रत्येक देश में स्वतन्त्र रूप से समाजवाद की स्थापना करना चाहता था, बशर्ते कि सम्बंधित देश का आकार बड़ा हो, उसकी जनसंख्या भी बड़ी हो और उसके प्राकृतिक समाधान भी विशाल हो। ट्रोत्स्की पर स्टॉलिन की विजय के फलस्वरूप साम्यवादी दल ने 'एक देश में समाजवाद' (Socialism in one country) के सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया जिसके अनुसंधान पहल सावित्त संघ में समाजवाद को सुदृढ़ किया जाना था। स्टॉलिन के इस सिद्धांत ने मार्क्सवादी लेनिनवादी सिद्धान्त के विकास पर महत्वपूर्ण प्रभाव डाला। स्टॉलिन ने क्रांति

के सिद्धान्त को भी कुछ नयी दिशा दी, साम्यवादी दल को एक अत्यन्त केन्द्रीकृत और शक्तिशाली नोकरणाओं में परिवर्तित कर दिया, राष्ट्रीय भावना को प्रोत्साहित किया तथा लेनिन को जिज्ञासुओं के विपरीत एक नवीन कृषि-नीति को अपनाया। लेकिन रोककता यह रही कि उसने अपने सभी कार्य लेनिन के नाम में किये, ठीक उसी तरह जैसे लेनिन ने सब कार्य मार्क्स के नाम से किये थे।

मार्क्सवाद लेनिनवाद को स्टॉलिन ने जो नवीन देन दी अथवा उसका जो विकास किया, उसे दो प्रमुख शीर्षकों के अन्तर्गत प्रस्तुत करना उपयुक्त होगा :—

(१) एक देश में समाजवाद का सिद्धान्त, एवं

(२) स्टॉलिन का क्रांति-सिद्धान्त

स्टॉलिन का एक में समाजवाद का सिद्धान्त (Stalin's Theory of Socialism in one Country)—स्टॉलिन ने मन् १९२४ में अपनी पुस्तक 'Problems of Leninism' को प्रकाशित कर यह स्पष्ट किया कि शेष संसार में पूंजीवाद के रहते हुए भी एक देश में समाजवाद की स्थापना हो सकती है। उसने कहा कि रूस अपनी क्षमता के बल पर पूंजीवादी विश्व में भी अपना समाजवादी रूप बनाये रख सकता है और अपनी बहुमुखी उन्नति भी कर सकता है। रूस को इस प्रतीक्षा की आवश्यकता नहीं कि विश्व समाजवादी कब बनता है। स्टॉलिन का सिद्धान्त लेनिन के विचारों में प्रतिकूल ही मालूम पड़ता है क्योंकि लेनिन ने यह कभी नहीं कहा था कि एक देश में भी समाजवाद की स्थापना हो सकती है जब कि शेष सम्पूर्ण विश्व पूंजीवादी ही। लेकिन फिर भी स्टॉलिन अपने इस सिद्धान्त को लेनिन के विचारों के अनुकूल बताता था जब कि अपने प्रतिद्वन्द्वी ट्रॉट्स्की के स्थायी क्रांति के सिद्धान्त को लेनिनवाद के विरुद्ध घोषित करता था; दोनों ही लेनिन का स्थान लेना और लेनिनवाद के एक मात्र सच्चे प्रवक्ता बनना चाहते थे। ट्रॉट्स्की का आरोप था कि स्टॉलिन का नीति परिवर्तन अर्थात् यह कहना कि समाजवाद एक देश में ही सम्भव है, लेनिन की नीति से अलग हटना है और यह क्रांति विरोधी प्रतिक्रिया का आरम्भ है। इस सम्बन्ध में सेवाइन ने लिखा है कि—

“यह निश्चित नहीं है कि यदि लेनिन जीवित रहता तो क्या वह भी स्टॉलिन के समान ही अपनी नीति को न बदल देता। लेनिन ने अपने जीवन के आखिरी दौर में जो लिखा था उससे यह मालूम पड़ता है कि उसका भी बहुत कुछ यही दृष्टिकोण था। लेनिन यह समझने लगा था कि रूस में समाजवाद का विकास देश की आन्तरिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक परिस्थिति पर निर्भर है अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति पर नहीं। यदि लेनिन यह परिवर्तन करता तो सम्भवतः वह अधिक बारीकी से होता। स्टॉलिन ने तो यह नीति-विषयक परिवर्तन बड़े स्थूल ढङ्ग में किया था। उसका तो यहां तक कहना था कि कोई परिवर्तन हुआ ही नहीं है। उसका तर्क था कि क्रांति के सम्बन्ध में लेनिन और ट्रॉट्स्की के विचार अलग-अलग रहे थे। यह स्थिति १९१७ में भी थी जब समस्त साम्यवादियों को आशा थी कि पश्चिमी यूरोप में शीघ्र ही सर्वहारा वर्ग की क्रांतियां शुरू हो जायेंगी। ट्रॉट्स्की का स्थायी

क्रांति का सिद्धान्त एक मेनशेविक भ्रांति थी । लेनिन के पूंजीवादी और धर्मिक क्रांतियों के सम्बन्धों के बारे में १९१७ में भी वही विचार थे जो कि १९०५ में थे । इन प्रस्थापनाओं का परिणाम यह हुआ कि इन्होंने स्थायी क्रांति के सिद्धान्त को एक ऐसा महत्व दिया जो उसे १९१७ में प्राप्त नहीं था । इन प्रस्थापनाओं के कारण यह सम्भावना भी यह उत्पन्न हो गई कि एक देश में क्रांति का विचार सर्वत्र ही लेनिनवाद वा एक अग्रिम भाग रहा था । धर्मिक क्रांति अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था के विकास पर कहा तक निर्भर है, स्टॉलिन ने इस गम्भीर समस्या का पीछे हटकेल दिया । लेनिन ने अपने साम्राज्यवाद के सिद्धान्त का जिस ढङ्ग से विकास किया था, उसे देखते हुए यह निश्चित मालूम पड़ता था कि वह इस विचार को कभी पसन्द न करता कि साम्यवाद अपने को अन्तर्राष्ट्रीय संघर्षव्यवस्था से अलग कर सकता है । लेकिन, पूंजीवादी घेरे के सहित एक देश में समाजवाद के स्टॉलिन के सिद्धान्तों ने धार्मिक सम्बंधों की अपेक्षा राजनीतिक सम्बंधों पर अधिक जोर दिया । इस सिद्धान्त का अग्रिमार्थ यह था कि रूस की समाजवादी संघर्षव्यवस्था परिस्थितियों के अनुसार ही कभी सहयोग और कभी हस्तक्षेप का रास्ता अपना सकती थी और साथ ही इस बात का इन्तजार करती थी कि पूंजीवाद का विनाश हो । इस तरह की नीति रूसी राष्ट्रवाद या साम्राज्यवाद से बिल्कुल अलग थी और उसका मार्क्सवाद से कोई तार्किक सम्बन्ध नहीं था ।^१

वस्तुतः देखा जाय तो ऐसा लगता है कि ट्रांटेस्की और स्टॉलिन में कोई मौलिक अन्तर न था । स्टॉलिन मानता था कि जब तक रूस पूंजीवादी देशों से घिरा हुआ रहेगा, तब तक समाजवाद की विजय की पूर्ण नहीं सम्भा जा सकता । वह विश्व क्रांति की आवश्यकता में अपने विश्वास का सर्वप्रदर्शन करता रहा, केवल तात्कालिक परिस्थितियों की बाढ़ में विश्व-क्रांति कार्य क्रम को कुछ समय के लिये त्यागने की बात कहता रहा । दूसरी ओर ट्रांटेस्की ने भी इस बात पर कभी आपत्ति नहीं की कि समाजवादी पुनर्निर्माण का कार्य चलता रहना चाहिये । वह विश्व क्रांति पर जोर इसीलिए देता था कि रूस में समाजवाद की स्थापना को इससे हटना मिलेगी । अन्ततः मौलिक रूप से दोनों के विचारों में विरोध न था । दोनों यह मानते थे कि विरोधी पूंजीवाद रूसी क्रांति के लिये एक विनाशकारी शक्ति है और यदि विश्वक्रांति हो तो उनके सकटप्रस्त देश को इससे सहायता मिल सकती है । अतः दोनों के मध्य एक लम्बे और कटु संघर्ष की आधारभूमि सत्ता हस्तगत करने की व्यक्तिगत प्राकाशा थी, यह उपयुक्त जान पड़ता है । लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि इनमें नीति के कुछ बुनियादी प्रश्न निहित नहीं थे ।

स्टॉलिन द्वारा प्रतिपादित 'एक देश में समाजवाद' के सिद्धान्त में एक बुनियादी बात यह निहित थी कि जहाँ इन बात पर प्राग्रहपूर्वक दल दिया गया था कि रूस अपने निजी अधिकारों से एक शक्ति था, ट्रांटेस्की के अनुसार विश्व-क्रांति के लिए एक सहारा मात्र नहीं । डा० वेपर (Waper) ने लिखा है कि—

“ट्रोट्स्की से सहमत पुराने वालशेविकों के लिए पाश्चात्य यूरोप विश्व का वास्तविक केन्द्र था, और इस उमके बाहरी अन्धकार में किनारे पर वसा हुआ एक पिछड़ा हुआ देश था, जो यद्यपि यूरोप की सहायता तो कर सकता था, किन्तु जिसे स्वयं यूरोप की सरक्षक शक्ति की आवश्यकता थी। स्टालिन के लिए इस विश्व का केन्द्र था, इसका लक्ष्य था पूंजीवादी यूरोप की सम्यता से श्रेष्ठतर एक नवीन सम्यता का केन्द्र बन जाना” 1

स्टालिन ने इस का महत्ता देनेवाले अपने उपरोक्त विचारों के आधार पर ट्रोट्स्की को परास्त करके दल में अपना नेतृत्व प्राप्त कर लिया। उसने ट्रोट्स्की के स्थायी ‘क्रान्ति’ के सिद्धान्त को तोड़-मरोड़ कर इस भांति प्रस्तुत किया कि उसका अर्थ इस के श्रमिकों के स्वावलम्बन और राज्य की रक्षा करने की शक्ति में अविश्वास हो गया। साथ ही उसने अपना यह विचार और भी जोड़ दिया कि जब तक अन्य देशों में क्रान्ति की सम्भावना न हो तब तक किसी एक देश में क्रान्ति लाने का प्रयत्न करना अपनी शक्ति का घटाना है और व्यर्थ है। स्टालिन का यह विचार वास्तव में ट्रोट्स्की के विचार की अपेक्षा अधिक सजीव था, अधिक आकर्षक था, और इस के अधिकांश साम्यवादियों के मन को अधिक मानेवाला था क्योंकि इस विचार का स्वाभाविक अर्थ था कि स्टालिन इसी जनता की स्वावलम्बन-शक्ति पर आस्था रखता है, इसी जनता की सामर्थ्य के प्रति वह आशावान है। स्टालिन के इस विचार ने इसी जनता की राष्ट्रीय आकांक्षा को सन्तुष्ट करना की और साथ ही उनमें सन्तोष की यह लहर भी पैदा की कि विश्व क्रान्ति के न होने पर भी उन्हें गृह युद्ध में नहीं फँसना पड़ेगा। स्टालिन के इस नवीन सिद्धान्त ने न केवल राष्ट्रीय लोकप्रियता कमाई बल्कि अन्तर-राष्ट्रीय तनाव को भी कम किया क्योंकि विदेशी राष्ट्र यह अनुभव करने लगे कि स्टालिन क्रान्ति को विश्व-व्यापक प्रसार के लिए अतुर नहीं है। इन सबका परिणाम यह हुआ कि स्टालिन ने साम्यवादी दल का समर्थन अपने करवा दिया।

स्टालिन के ‘एक देश में समाजवाद’ के सिद्धान्त ने मार्क्सवादी-लेनिनवादी सिद्धान्त को अनेक दृष्टियों से प्रभावित किया—

(i) विश्व क्रान्ति के विचार में शिथिलता लाना—स्टालिन ने अपने ‘एक देश में समाजवाद’ के सिद्धान्त से विश्व-क्रान्ति के विचार के प्रभाव को कम कर दिया और उसमें एक शिथिलता ला दी। स्टालिन सत्ता के पोषक नेताओं को समाप्त करने में अथवा प्रभावशून्य करने में लगा रहा। उसने ट्रोट्स्की, जिनेवीव, कर्मिनेव, बुखारिन आदि जाने-माने प्रमुख व्यक्तियों को अपने मार्ग से हटा दिया। स्टालिन के इस कार्य से विश्व-क्रान्ति के विचार को निश्चित रूप से आघात लगा। केवल इतना ही नहीं हुआ बल्कि स्टालिन के कारण ही सन् १९२९ से आगे कामिन्टर्न की नीति का निर्धारण भी इस के हितों को ध्यान में रखकर किया जाने लगा। यह

नीति ग्रहण्यार की गई कि अन्य देशों के क्रान्तिकारी प्रान्दोलनों को रुक के हिनो की तराजू में तोना जाय और रुम के पलड़े को भारो देवकर ही उनके प्रति व्यवहार किया जाय । दूसरे शब्दों में रुस के हितों को ध्यान में रखकर ही अन्य देशों के क्रान्तिकारी प्रान्दोलनों को प्रोत्साहित अथवा हतोत्साहित किया जाय । कैरयूदष्ट के कथनानुसार 'पुराने क्रान्तिकारियों की पूरी नस्ल को भास्को में बुलाया गया और उसे समाप्त कर दिया गया जबकि स्टालिन ने जर्मनी की बढ़ती हुई शक्ति को देखकर १९३५ में यह निर्णय किया कि 'जन मोचे' की नीति के पक्ष में क्रान्ति को रोक दिया जाय ।"

(ii) एक व्यक्ति की तानाशाही स्थापित होना—स्टालिन की नीति का दूसरा महत्वपूर्ण प्रभाव यह हुआ कि रुस में एक ऐसे सर्वहारा राज्य का विकास हुआ जिसमें कि अपेक्षा एक व्यक्ति के अधिनायकत्व की बल मिला । एक व्यक्ति की अधिनायकता स्टालिन की ऐसी तानाशाही स्थापित हुई जो एक विशाल नौकरशाही द्वारा संचालित होती थी और जिसका प्रमुख आधार पाशविक बल था । मार्क्सवादी दल के २०वें अधिवेशन के अवसर पर स्टालिन के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किये गये वे स्टालिन को नुशम, सत्ता का भूला, और क्रूरता का दुरुपयोग करनेवाला व्यक्ति सिद्ध करते हैं । इतिहास बनाता है कि स्टालिन ने लेनिन के अधिकांश पुराने साधियों को अपने दानव की बलिवेदी पर चढ़ा दिया । इस सम्बन्ध में यह समझ लेना आवश्यक है और साथ ही रोचक भी है कि किस प्रकार 'एक देश में समाजवाद' के सिद्धान्त द्वारा राज्य की शक्ति इतनी बढ़ गई और किस प्रकार इस शक्ति का केन्द्रीकरण एक व्यक्ति के हाथों में हो गया जो एक विशाल अथवा महाकाय नौकरशाही के द्वारा कार्य करता था और जिसका प्रमुख प्ररूप पाशविक बल था ।

(क) प्राथमिक नियोजन और नौकरशाही यंत्र का विकास—एक देश में समाजवाद के सिद्धान्त का यह अन्तर्निहित परिणाम था कि समाजवादी देश प्राथमिक रूप से पूर्ण आत्मनिर्भर होने की दिशा में अग्रसर हो । वह अपने साधनों को इतना विकसित अथवा उन्नत कर ले कि प्राथमिक दृष्टि से दूसरे देशों पर अपनी निर्भरता समाप्त करके विश्वक्रान्ति का निर्माण करने के लिये स्वयं को सक्षम बना सके । इसके लिये यह आवश्यक था कि एक प्रभावशाली औद्योगिकरण नीति बनाई जाय जिसके अन्तर्गत दीर्घकालीन योजनाओं से अपने साधनों को समृद्ध बनाया जाये । स्टालिन के नेतृत्व में सोवियत रुस गृहनीति में प्राथमिक विकास के महत्व-पक्ष पर जाये बड़ा और विशेष रूप से सारा ध्यान पञ्चवर्षीय योजनाओं को सफल बनाकर देश में प्राथमिक समृद्धि लाने की ओर केन्द्रित किया गया । स्टालिन अपने विचारों पर इतना दृढ़ था कि उसने १९२६ में दल के १५वें अधिवेशन में और कई अन्य अवसरों पर भी कहा कि 'जब तक इस बात का विश्वास न हो जाये कि सोवियत संघ में समाजवाद की स्थापना हो सकती है तब तक विज्ञान प्राथमिक कार्यक्रम पर दृष्टान केन्द्रित करना शुरू न होगा ।' औद्योगिकरण की गति को तीव्र करने का अनिवार्य परिणाम था राज्य के अधिकार क्षेत्र का विस्तार करना और योजनाओं को क्रियान्वित करने के लिये एक विशाल नौकरशाही यंत्र का

विकास आवश्यक हो जाना। इतिहास बताता है कि जिस किसी भी देश में आर्थिक नियोजन की नीति को अपनाया गया है वहाँ सरकार की शक्तियों में वृद्धि तथा नौकरशाही का विस्तार हुआ है। भारत का उदाहरण ही हमारे सामने है। अन्तर केवल यही है कि एक लोकतन्त्रात्मक देश में राज्य का विकास सर्वहारावाद (Totalitarianism) की दिशा में नहीं होता जैसा कि रूस में हुआ। रूस में सर्वहारा का मूल साम्यवादी दल के स्वरूप और उस देश की लम्बे निरकुशशाही की परम्परा में प्राप्य है।

(ख) केन्द्रीकृत नौकरशाही का विकास—स्टालिन ने अपने हाथों में अधिकाधिक शक्ति लेने के लिये एक ऐसी नीति का अवलम्बन किया कि ज्यों-ज्यों समय गुजरता गया दल कम श्रमजीवी और कम लोकतन्त्री होता चला गया तथा उसने एक केन्द्रीकृत नौकरशाही का रूप धारण कर लिया। लेनिन के जीवनकाल में वाद-विवाद की पर्याप्त स्वतन्त्रता थी। ट्राट्स्की, जिन्गोव, केमिनेव, रैडक, बुखारिन आदि नेता लेनिन की नीतियों की स्वतन्त्रतापूर्वक आलोचना किया करते थे। किन्तु स्टालिन के अधीन स्थिति बड़ी तेजी से बदलने लगी। स्टालिन न सहयोगवादी था और न समझौतावादी। वह अपना विरोध सहन नहीं कर सकता था। १९२५ में उसने 'शिखरोन्मुखी अनुशासन' के सिद्धान्त को अपनाया जिसके कारण एक स्तर पर दल का अंग अपने से नीचे के अंग को आदेश दे सकता है। इस नीति के फलस्वरूप दल के सदस्यों का महत्व कम होने लगा और दल केन्द्रीकृत सरकार के हाथों का खिलोना बन गया। स्टालिनने दल से परामर्श लेने की आवश्यकता की भी अवहेलना की। १९२५ के बाद तो दल के वार्षिक अधिवेशन की अनियमित तथा अधिक कालान्तर से होने लगे। साम्यवादी दल का १५वां अधिवेशन १९२७ में, १६वां १९३० में, १७वां १९३४ में, १८वां १९३६ में और १९वां १९५२ में अर्थात् १३ वर्ष बाद हुआ। केवल यह नहीं, अधिवेशन की सदस्यता के स्वरूप में भी धीरे-धीरे परिवर्तन होता गया। १९२५ में हुए १४वें अधिवेशन में एकत्रित डेलीगेटों में ५६८ प्रतिशत को श्रमिकों की श्रेणी में रखा गया था, जबकि १९३४ में १७वें अधिवेशन में यह अनुपात घटकर ६.३ प्रतिशत ही रह गया। स्टालिन की इस नीति का क्रान्तिकारी प्रभाव यह हुआ कि शक्ति दल के हाथों से निकलकर केन्द्रीय समिति (Central Committee) के विभिन्न अंगों में केन्द्रित हो गई जिसमें पालिट ब्युरो (Polit Bureau) सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। समय बीतने के साथ-साथ इस नीति के कारण दल कम श्रमजीवी और कम लोकतन्त्री होता चला गया। उसने एक केन्द्रीकृत नौकरशाही का रूप ले लिया। स्टालिन ने दल को सकुचित बनाये रखने का यथाशक्ति प्रयत्न किया और दल को खुला हुआ बनाने के हर प्रयास को सफलतापूर्वक दबाया।

दल के नामकरण में भी परिवर्तन ला दिया गया। सन् १९५२ में जो १९वां अधिवेशन हुआ उसमें दल का नाम 'अखिल सोवियत साम्यवादी दल' (वाल्शेविक) से बदलकर 'सोवियत संघ का साम्यवादी दल' कर दिया गया। इसके अतिरिक्त दल को 'श्रमिक वर्ग का संगठित अग्रवाहक तथा उनके वर्ग संगठन का श्रेष्ठतम रूप' के बजाय 'सह-विचार साम्यवादियों का ऐच्छिक

समुदाय' बना जाने लगा। इस ऐच्छिक समुदाय में श्रमिक, कृषक और बुद्धिजीवी वर्ग सम्मिलित थे। रूस में कुछ अन्य बातों ने भी सर्वहारावाद की वृद्धि में सहायता पहुंचाई, उदाहरणार्थ श्रमिक सघों की कार्य-नवतन्त्रता का भारहरण एवं स्टालिन का दैवीकरण। स्टालिन ने, जो आत्म प्रशंसा और सत्ता का भूखा था, अपने चारों ओर एक तरह का स्टालिन सत्रंग रच डाला था। स्टालिन ने रूस में समाजवाद की स्थापना करने के लिये और साथ ही अपने पंरों की मजबूती से जमाने के लिये इतनी अधिक पार्श्वशक्ति का प्रयोग किया कि वह लेनिन को लाघवर मार्क्स की इस धारणा से और भी अधिक दूर हो गया कि समाजवाद की स्थापना में भयवा पूँजीवाद से समाजवाद के आवर्तन में शक्ति का प्रयोग सामाजिक एवं आर्थिक प्रक्रियाओं की सुलना में अपेक्षाकृत कम होगा।

(iii) स्टालिन द्वारा राज्य सिद्धान्त में परिवर्तन—स्टालिन का 'एक देश में समाजवाद' का सिद्धान्त मार्क्सवादी लेनिनवादी सिद्धान्त से स्पष्टतः इस रूप में भिन्न था क्योंकि वह राज्य के सम्बन्ध में एक सशोषित विचारधारा थी। 'एक देश में समाजवाद' के सिद्धान्त को अपनाते के कारण स्टालिन को मार्क्स के राज्य सिद्धान्त का व्यवहारतः परिष्कार ही करना पड़ा। कठोर मार्क्सवादियों के दृष्टिकोण से राज्य-वर्ग संघर्ष की उपज है, और राज्य का अस्तित्व तभी तक रहता है जब तक समाज में वर्ग रहते हैं। ज्योंही उत्पादन के साधनों पर से व्यक्तिगत स्वामित्व हट जाता है, त्योही वर्ग विभेद समाप्त हो जाते हैं और वर्ग विभेदों के समाप्त होते ही राज्य भी समाप्त होने लगता है। लेकिन स्टालिन ने मार्क्सवादी-लेनिनवादी इस धारणा में संशोधन किया वह राज्य के विलोप के सिद्धान्त को शब्दों में तो मानता रहा, लेकिन साथ ही राज्य के अस्तित्व को बनाये रखने के कारणों को भी बताता रहा।

दल के सन् १९३६ में होनेवाले १८वें अधिवेशन में स्टालिन ने, सिद्धान्त के कुछ प्रश्नों पर विचार किया। स्टालिन ने कहा कि कुछ लोग यह प्रश्न करते हैं कि 'हमारे देश में शोषक वर्ग समाप्त हो गये हैं। समाजवाद की काफी हद तक स्थापना हो चुकी है हम साम्यवाद की ओर बढ़ रहे हैं—किर हम अपने समाजवादी राज्य को क्यों नहीं मरने-देते?' स्टालिन ने कहा कि यह प्रश्न करनेवाले लोग मार्क्स और एंगेल्स के सिद्धान्त को तोते की तरह रट रखनेवाले लोग हैं और वे वास्तविक अर्थ को नहीं समझ सकते हैं। "उन्होंने यह नहीं समझा है कि इस सिद्धान्त की विभिन्न स्थापनाओं को किन विभिन्न ऐतिहासिक परिस्थितियों में स्पष्ट किया गया था। इसमें भी अधिक, महत्वपूर्ण बात यह है कि वे वर्तमान अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति को नहीं समझते वे यह नहीं समझते कि हमारा समाजवादी देश चारों ओर से पूँजीवादी देशों से घिरा हुआ है और इस कारण उसे अनेक खतरों का सामना करना पड़ रहा है।"

स्टालिन ने बताया कि मार्क्स और लेनिन के साम्यवादी राष्ट्र मंडल के विचारा और वर्तमान सोवियत राज्य के डबने में जो अंतर दिखाई देता था उसका कारण यह था कि पूँजीवादी देशों ने रूस के चारों ओर मुनखरों का जाल बिछा रखा था। वे भेदियों और विध्वंसकों को घड़ाने में रत रहे थे

और इस प्रकार रूस का विनाश करना चाहते थे । अतः इन विदेशी गुप्त आक्रामक कार्यवाहियों से देश को बचाने के लिये राज्य को सशक्त बनाये रखना आवश्यक था । एन्जिल्स ने ऐसे किसी एक राज्य के बारे में कभी कुछ नहीं कहा जो चारों ओर से शत्रुतापूर्ण पूंजीवादी राज्यों से घिरा हो । एन्जिल्स का सिद्धान्त उसी समय सही हो सकता है जबकि अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों की ओर से आंखें बन्द कर ली जायें और देश के केवल आन्तरिक विकास की ओर ही ध्यान दिया जाये अथवा यह मान लिया जाय कि संसार के सभी देशों में समाजवाद विजयी हो गया है । स्टालिन की इस व्याख्या का अभिप्राय यह था कि एन्जिल्स की भविष्यवाणी का कोई ठोस आधार नहीं था । यह भविष्यवाणी कुछ ऐसे आधारों पर की गई थी जिनका तथ्यों से कोई सम्बन्ध नहीं है । वस्तुतः एन्जिल्स ने या तो भविष्य के ऐसे समाजवादी राज्य के विकास की रूपरेखा प्रस्तुत की थी जिस पर अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों का कोई प्रभाव पड़नेवाला नहीं था, या उसने यह मान लिया था कि सभी या अधिकांश राज्यों में समाजवाद की विजय होगी । सेवाईन ने इस सम्बन्ध में लेनिन के बारे में समीक्षात्मक टिप्पणी देते हुए कहा है कि, "जहां तक लेनिन का सम्बन्ध है, यदि लेनिन अपने 'State and Revolution' ग्रंथ को पूरा करता तो वह इस सवाल का ज़रूर ही विवेचन करता । यह नहीं मालूम कि लेनिन अपनी पुस्तक के दूसरे भाग में क्या विचार व्यक्त करता । यह ज़रूर है कि लेनिन १९०५ और १९१७ की क्रान्तियों का विवेचन करता । अतः स्टालिन ने अपने वक्तव्य में लेनिन के प्रमाण का तो उपयोग कर लिया लेकिन उसने यह नहीं बताया कि यदि लेनिन इस तरह तर्क करता तो उसका क्या आधार होता । इस स्थिति में स्टालिन का राष्ट्रीयकरण काफी हद तक काल्पनिक है । स्टालिन के अनुसार साम्यवादी राज्य के दो कार्य हैं—विदेशी हस्तक्षेप से रक्षा करना और देश का आर्थिक-संगठन तथा सांस्कृतिक उत्थान करना । ये दोनों कार्य शाश्वत हैं । जब तक सारे संसार में वर्गहीन समाज की स्थापना नहीं हो जाती तब तक इन कार्यों की ज़रूरत रहेगी । अतः जब तक पूंजीवादी घेरा (Capitalist Encirclement) समाप्त नहीं हो जाता, तब तक साम्यवाद की अवस्था में भी राज्य का अस्तित्व रहेगा ।"

इस प्रकार स्टालिन ने मार्क्सवादी-लेनिनवादी धारणा के विपरीत इस विचार का प्रतिपादन किया कि राज्य के विनाश के लिए राज्य की शक्ति को कमजोर करना नहीं है । राज्य को अत्यधिक सशक्त बनाकर भी राज्य का विनाश हो सकता है । लेकिन राज्य का विनाश संभव तभी है जब पूंजीवादी घेरे का सम्पूर्ण विनाश हो जाये । इस धारणा का स्वामाविक अभिप्राय यह था कि चूंकि इस पूंजीवादी घेरे के समाप्त होने की कोई संभावना दिखाई नहीं पड़ती, अतः रूस में श्रमजीवी अधिनायकवाद चलता रहेगा । इन्द्रवाद की सही व्याख्या के अनुसार यह श्रमजीवी अधिनायकवाद तब तक समाप्त नहीं होगा जब तक कि पहले उसकी शक्ति का पूर्णतः विकास न हो जाये, इतना कि विश्व क्रान्ति का उमाड़ कर समाजवाद की अन्तिम विजय स्थापित की जा सके । स्टालिन ने बलपूर्वक यह कहा कि "यह नीति और विदेश नीति में

ज्यों-ज्यों मुघार हाता रहेगा त्यों-त्यों राज्य के स्वल्प में परिवर्तन होता रहेगा.....हम राज्य को हटा भी देंगे, बशर्ते कि रूस के पास पड़ोस के बुजुर्ग राज्यों का पूँजीवादी ढाँचा समाप्त हो जाये और उसके स्थान पर इन देशों में समाजवादी शासन-व्यवस्था का सूत्रपात हो जाये।” लेकिन जब तक ऐसा नहीं होता तब तक रूस राज्य को इतना शक्तिशाली रहेगा कि यह समाजवादी शासन व्यवस्था का पोषण करता रहे और अन्तर्राष्ट्रीय राजनैतिक अनसिकता का दमन करता रहे।

(iv) रूस में राष्ट्रवाद का उदय—स्टालिन के ‘एक देश में समाजवाद’ का एक महत्वपूर्ण प्रभाव राष्ट्रीय साम्यवाद का उदय हुआ। स्टालिन ने जिस राष्ट्रीय भावना को प्रोत्साहन दिया एवं जिस नवीन दृष्टि नीति को अपनाया वह लाने की शिक्षाओं के एकदम विपरीत थी। एक देश में समाजवाद के विचार ने रूस की क्रांति को विश्व क्रांति के लिये साधन न बनाकर स्वयं में एक साध्य (End) बना दिया। राष्ट्रवाद और साम्यवाद के सम्मिश्रण द्वारा रूस एक राष्ट्रवाद साम्यवादी बन गया। रूस को यह राष्ट्र-भावना मार्क्स, एन्जिल्स और लेनिन की अवहेलना थी, क्योंकि उनका समाजवाद सम्बन्धी दृष्टिकोण अन्तर्राष्ट्रीय था। यह उम्मेदनीय है कि १९३४ तक स्टालिन ने राष्ट्रवाद का स्पष्ट पदापोषण नहीं किया, लेकिन जब १९३५ के बाद उसे विश्वास हो गया कि हिटलर रूस पर आक्रमण करेगा तो उसने अपनी नीति में परिवर्तन किया। वह राष्ट्रवाद की भावना को और झुक गया। ऐसा करना उसके लिये इस दृष्टि से भी सर्वथा स्वाभाविक था कि उसका पश्चिम के साथ कोई मानसिक सतर्क न था। रूस के बाहर के देशों में स्थानीय साम्यवादी दलों का भी राष्ट्रीय स्वाधीनता के आन्दोलनों में राष्ट्रीय हस्तों से मिलने के लिये प्रोत्साहन दिया गया।

(v) रूस में समानता—स्टालिन ने प्रायः समानता की समानता को मजबूत करने में अधिक ध्यान नहीं देना चाहिये। किन्तु स्टालिन ने इस धारणा का सख्तन करके हुये कहा कि समानता के मार्क्सवादी सिद्धान्त का उद्देश्य प्रायः की समानता न हाकर वर्ग विशेष के विशेषाधिकारों का उल्लंघन है। समाजवादी व्यवस्था में मनुष्यों को कार्यानुसार वेतन मिलेगा। केवल पूर्ण साम्यवाद में ही मनुष्यों का वितरण ध्यार्तिक की आवश्यकतानुसार होगा। मैक्सवैटमैन जैसे योग्य समीक्षक का बयान है कि स्टालिन के अधीन न्यूनतम पारिधमिक पानेवाले धर्मिक को प्राय तथा अधिकतम वेतन पानेवाले सरकारी नौकरों की प्राय का अन्तर अमेरिका के न्यूनतम पारिधमिक प्राप्त मजदूर तथा अधिकतम पारिधमिक धर्मिक प्राप्त सरकारी नौकरों के वेतनों के अन्तर में अधिक था। ऐसी प्रालाचनाओं के उत्तर में स्टालिन का कहना था कि व्यक्ति को योग्यता के अनुसार पारिधमिक देना तथा राज्य की वित्तशक्ति सेश करने के लिये प्रेरणा देने के हेतु धन का आकषण आवश्यक है।

२ स्टालिन की क्रांति सम्बन्धी धारणा (Stalin's Conception of Revolution)—स्टालिन के एक देश में समाजवाद के सिद्धान्त में दिखाया

रखने का आशय यह नहीं था कि विश्व-क्रांति की धारणा से उसे पूर्ण अनास्था थी। स्टालिन ने अपने जीवनपर्यन्त क्रांति में विश्वास रखा और विश्व क्रांति के विचार का परित्याग नहीं किया। अपनी पुस्तक '*Leninism*' में उसने लिखा कि जब तक अनेक देशों में सफल क्रांति न हो, तब तक कोई भी देश प्रतिक्रियावादी क्रांति की सम्भावना से सुरक्षित नहीं रह सकता। 'तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय' (*Third International*) के सातवें अधिवेशन में १९३५ में उसने यह घोषणा की—

“यह अधिवेशन ऐतिहासिक दृष्टिकोण से काफी महत्वपूर्ण होगा। यह पूर्व-पश्चिम के पराधीन तथा अपराधीन देशों के कोटि-कोटि श्रमिकों के सम्मुख क्रांति की सम्भावना को प्रस्तुत करके युद्ध और क्रांति का प्रतीक बनेगा।”

स्पष्ट है कि स्टालिन विश्व-क्रांति की आवश्यकता को स्वीकार करता था। अपने शक्तिशाली प्रतिद्वन्द्वी ट्रोट्स्की से उसका मुख्य मतभेद इस बात पर था कि जहाँ ट्रोट्स्की यूरोप को क्रांति के लिए परिपक्व मानता था वहाँ स्टालिन इस बात से सहमत न था। स्टालिन यह भी मानता था कि पूँजीवादी व्यवस्था की प्रतिरोधक शक्ति उससे कहीं अधिक थी जितनी ट्रोट्स्की ने आंकी थी।

स्टालिन क्रांति में अद्वैत विश्वास रखते हुए भी इस बात से इंकार नहीं करता था कि समाजवाद पर आवर्तन शांतिपूर्ण ढंग से हो ही नहीं सकता। स्टालिन का यह मत मार्क्स के निकट था किन्तु लेनिन के विपरीत। लेकिन शांतिमय आवर्तन का उसका विचार मार्क्स के निकट होते हुए भी उससे बहुत भिन्न था। स्टालिन के शांतिमय आवर्तन के रूप का उदाहरण हमें उस ढंग में मिल जाता है, जिसके द्वारा पोलैण्ड, हंगरी, रूमानिया, बल्गेरिया, चेकोस्लोवाकिया आदि देशों में समाजवाद की स्थापना की गई। वास्तव में ये देश एक प्रकार से पूर्णतः समाजवादी घेरे के अधीन हो गये। इन देशों में साम्यवादी सरकार की स्थापना के लिये विभिन्न हथकण्डों का प्रयोग किया गया। इन सभी हथकण्डों की एक सामान्य विशेषता 'रूस की सैनिक शक्ति पर निर्भरता' रही। रूस की सहायता से ही इन देशों में साम्यवादी शासन स्थापित हुआ और रूस के इशारों पर ही इन देशों की साम्यवादी सरकारें नाचती रहती हैं। केवल युगोस्लाविया इसका अपवाद है। इस तरह कहा जा सकता है कि “मार्क्स के विपरीत स्टालिन क्रांति को सामाजिक और आर्थिक स्थितियों का स्वाभाविक परिणाम नहीं मानता था। वह लेनिन और ट्रोट्स्की के इस सिद्धान्त में भी विश्वास नहीं रखता था कि रूसी दर्रे का अनुमरण करते हुए यूरोपीय देशों में क्रांति आयेगी। स्टालिन का तो यह विश्वास था कि क्रांति का आगमन रूस की शक्ति द्वारा होगा।” स्टालिन की विश्व-क्रांति एक प्रकार से रूसी विश्व-क्रांति थी। वह रूसी साम्राज्यवाद के प्रसारण का आकांक्षी था। वेपर (*Wayper*) ने स्टालिन के शांतिपूर्ण साधनों का अर्थ भी शक्ति में उसकी आस्था से लगाया है, केवल अन्तर माया का था।

1. “His belief in the possibility of a peaceful transition to socialism through socialist encirclement was also a belief in

स्टालिन के बाद (After Stalin)

अथवा

साम्यवादी दल की नई मान्यता

(New Thesis of the Communist Party)

स्टालिन ने लगभग २५ वर्ष तक निरंकुश शक्ति का प्रयोग किया। उसके शासन काल में सैनिक एवं राजनीतिक साम्राज्यवादी नीतियाँ अपनायी गईं और असमझौतावादी रुख अपनाकर शीतयुद्ध को पनपाया गया। स्टालिन ने अपने युग में विदेशों और पड़ोसी राज्यों के प्रति कठोर नीति का अनुसरण किया। वास्तव में स्टालिन का युग 'एक व्यक्ति के नेतृत्व' का युग था। स्टालिन की मृत्यु के बाद १९५३ से ही एक व्यक्ति के नेतृत्व का परिणाम करके उसके स्थान पर 'सामूहिक नेतृत्व' के सिद्धान्त का विकास किया गया जो ख्रुश्चेव के समय ठोकरें खाता हुआ अभी तक किसी न किसी रूप में चल रहा है। ख्रुश्चेव के साथ ही रुम में उदारतावादी साम्यवाद शरीर शरीर पनपने लगा। रुस की विदेशनीति में क्रान्तिकारी परिवर्तन कर दिये गये। ख्रुश्चेव ने अपने प्रधानमन्त्रित्व काल में स्टालिन द्वारा अपनायी गई नीतियों का बहिष्कार कर दिया। उसकी कल को धुरी तरह से खोद डाला गया और व्यक्ति पूजा का डटकर विरोध किया गया। ख्रुश्चेव ने, दन की २०वीं कांग्रेस के अवसर पर अपने भाषण में कहा—'स्टालिन की मृत्यु के बाद साम्यवादी दल निरन्तर यह कह रहा है कि हमारे बीच व्यक्तिपूजा विदेशी और भ्रष्टाचार्य विचार है। हम यह कभी स्वीकार नहीं करेंगे कि एक व्यक्ति की देवता के समान पूजा हो। यह मार्क्सवाद और लेनिनवाद के विरुद्ध है।'

२०वीं कांग्रेस में यह और विदेश नीति के सम्बन्ध में साम्यवादी नीति में परिवर्तन का स्रोतक एक लम्बा प्रस्ताव पारित किया गया। फलस्वरूप साम्यवादियों ने सम्पूर्ण विश्व में साम्यवादी राष्ट्रमण्डल की स्थापना के सम्बन्ध में अपने विचारों में सशोधन किया और अब समाजवादी समाज की स्थापना की विधि के विषय में, केवल चीन और उसके कुछ पिछलग्गुओं को छोड़ कर साम्यवादियों का बदला हुआ रुख है। २०वीं कांग्रेस में यह स्वीकार किया गया कि पूँजीवाद और साम्यवाद के बीच अनिवार्य नहीं है, और यह भी कहा गया कि साम्यवादी पूँजीवादी व्यवस्था की सशस्त्र क्रान्ति द्वारा खलटमा नहीं चाहते। अर्थात् लेनिन और स्टालिन ने पूँजीवादी देशों और साम्यवादी देशों में सघर्ष को अनिवार्य माना था, वहीं ख्रुश्चेव ने शांतिपूर्ण सहस्रस्थित्व का समर्थन किया। ख्रुश्चेव के मतानुसार मार्क्स और लेनिनवाद की सघर्ष सम्बन्धी धारणा उस समय बनायी गई थी जबकि साम्राज्यवाद एक विश्व-व्यापी व्यवस्था थी और अन्य शक्तियाँ निर्बल थीं। उस समय साम्राज्यवाद को युद्ध का परिणाम करने के लिये बाध्य करना दुष्कर कार्य था, परन्तु धार्मिक इनको रोकने योग्य शक्ति सम्भव है और साम्राज्यवादी युद्धों को सरलता से रोक जा सकता है। वास्तव में ख्रुश्चेव ने रुस की वर्तमान अणुशक्ति के बल

force The differences were differences of degree not of kind'.

—Wapner : Political Thought

पर युद्ध की अनिवार्यता के स्थान पर शांतिपूर्ण सहअस्तित्व पर बल दिया । उसके अनुसार युद्ध की अनिवार्यता का अभाव किसी भी प्रकार की क्रांति की प्रक्रिया को धीमा नहीं करता । ख्रुश्चेव के वर्तमान उत्तराधिकारी भी इसी नीति में विश्वास करते आ रहे हैं । रूसी राष्ट्रपति ब्रेज्नेव और प्रधानमंत्री कोसीजिन भी युद्ध की अनिवार्यता के स्थान पर शांतिपूर्ण सहअस्तित्व के लिये उत्सुक हैं । ऐसा प्रतीत होता है कि शांतिपूर्ण सहअस्तित्व व्यावहारिक रूप से रूसी विदेशनीति का आधारभूत सिद्धान्त बन गया है । स्टॉलिन की नीतियों के बाद सोवियत रूस की नीतियाँ पश्चिमी देशों और पड़ोसी राज्यों के प्रति कुछ कम सख्ती का व्यवहार करने लगी हैं । यद्यपि यह कहा जाता है कि शांतिपूर्ण सहअस्तित्व का सिद्धान्त सोवियत नीति की एक चाल है तथा अवसर के प्रति अनुकूलता है किन्तु रूसी नेता इसका विरोध करते हुए कहते हैं कि यह तो मानी हुई बात है कि सोवियत रूस शक्ति में आते ही शांतिपूर्ण सहअस्तित्व के लिये दृढ़ता से कायम है और यह तो रूसी विदेश नीति का मौलिक सिद्धान्त है । यदि विभिन्न सामाजिक एवं राजनैतिक व्यवस्थावाले देशों के शांतिपूर्ण सहअस्तित्व को घमकी दी गई तो इसे देनेवाला सोवियतसंघ न होगा और न ही शेष समाजवादी गुट । इसका कारण यह बताया जाता है कि किसी भी समाजवादी को युद्ध छेड़ने में रुचि नहीं हो सकती क्योंकि वहाँ किसी प्रकार का वर्गभेद नहीं है जो युद्ध के द्वारा अपने आपको समृद्धशील बनाने का स्वप्न देखे । ख्रुश्चेव ने तो यह दावा किया था कि अन्य सामाजिक व्यवस्थाओं से पूर्ण देशों के साथ शांतिपूर्ण सहअस्तित्व के लेनिन के सिद्धान्त को सोवियत रूस प्रारम्भ से ही अपनाता चला आ रहा है । अन्तर्निहित सच्चाई कुछ भी हो, व्यवहार में यही प्रतीत होता है कि वर्तमान रूसी नेता सहअस्तित्व की नीति को अपनाकर मार्क्सवाद के विकासवादी पहलू को पुनः प्रतिष्ठित कर रहे हैं । लेकिन यह अवश्य मानना होगा कि मार्क्स के उत्तराधिकारियों के हाथों में मार्क्सवाद अपने विशुद्ध रूप में नहीं रह सकता है और उसी प्रकार बदल गया है जिस प्रकार कोई नई वस्तु अनेक हाथों में जाकर अपना प्रारम्भिक स्वरूप खो बैठती है ।

रूस में साम्यवाद के बदलते हुए रूप का अनुमान, २०वीं कांग्रेस के अवसर पर साम्यवादी सिद्धान्तों में जो सुधार दृष्टिगोचर हुए, उनसे लगाया जा सकता है । ये सुधार इस प्रकार हैं—

(१) युद्ध की अनिवार्यता का निषेध ।

(२) समाजवाद प्राप्त करने के विभिन्न मार्ग हो सकते हैं । अब यह माना जाने लगा है कि सभी राज्यों में एक ही विधि से समाजवाद की स्थापना हो, यह आवश्यक नहीं ।

(३) संसदीय लोकतंत्र द्वारा भी समाजवाद के आदर्श प्राप्त किये जा सकते हैं । साम्यवादी कहते हैं कि लोकतंत्री परीक्षण में प्रत्येक राज्य को कुछ न कुछ योग देना है, चाहे वह लोकतंत्र स्थापित करे, चाहे वह सर्वहारा वर्गीय अविनायकवाद स्थापित करे और चाहे वह शुद्ध समाजवादी राज्य स्थापित करे । हर प्रकार से प्रगति समाजवादी व्यवस्था की ओर होना अनिवार्य है ।

(४) सोशल डेमोक्रेटो (Social Democrats) के साथ सहयोग सम्भव है।

२०वीं कांग्रेस में यह स्वीकार किया गया था कि समाजवादी समाज की स्थापना सम्भव थी प्रस्ताव द्वारा साम्यवादी भव लनिनवाद की ओर वापस जा रहे हैं। यद्यपि यह विवादास्पद है कि २०वीं कांग्रेस का प्रस्ताव लेनिनवादी भाष्यताओं का स्रोतक है अथवा क्या यह समाजवादी व्यवस्था लाने का नया उपक्रम है कि तु यूनाइटेड यह सभी मानते हैं कि २०वीं कांग्रेस ने युद्ध की अनिवायता की भीषण चुनौती को वापस ले लिया है और वगैरह का अनिवाय नहीं माना है। २०वीं कांग्रेस ने लोकतान्त्रिक समाजवाद (Democratic Socialism) और पूँजीवाद के मध्य सहयोग की सम्भावना को स्वीकार किया है। २०वीं कांग्रेस के अवसर पर संसार के साम्यवादी दलों को आदेश प्रसारित किया गया कि 'जुद्ध के निम्नलिखित शर्तों में मध्यस्थता है'। आधुनिक स्थिति आमकों के हित में है। अनेक पूँजीवादी देशों में आर्थिक वगैरह अपने सामर्थ्य के लिये मिल सकते हैं और अपने नेतृत्व में करोड़ों आदिमियों को रोटी कपड़ा दिला सकते हैं। आर्थिक वगैरह अगर चाहें तो अपने हाथों में आसानी से उत्पादन के मौलिक साधन ले सकते हैं। आर्थिक वगैरह अपने साथ कृषक, युद्धजीवी वगैरह देशभक्त वगैरह लेकर प्रतिक्रियावादी तत्वों को मुहताज बना दे सका है। व सब आर्थिक वगैरह के समर्थन पर मसलों में बहुत से स्थान प्राप्त कर सकते हैं। इस प्रकार वे उन मसलों को अब तक युद्धवादी लक्ष्य के अड्डे बने हुए हैं ताकि समस्याओं में परिवर्तन कर सका है।

चीनी मार्क्सवाद (Chinese Version of Marxism)—आधुनिक चीन में आधिकारी प्रवृत्तियों का आरम्भ डॉ॰ सनयात सन द्वारा हुआ जिन्होंने सन् १९११ में इन तीन सिद्धांतों का प्रतिपादन किया—राष्ट्रवाद, लोकतन्त्र और जनता की जीविका अथवा समाजवाद। सन् १९१८ में पेरिस में एक साम्यवादी दल की स्थापना हुई। इससे पूर्व डॉ॰ सनयातसन् द्वारा स्थापित का मितांग (Kuo Min tang) दल सभी विचारों के लोगों का समुक्त दल था। अनेक साम्यवादी इस समुक्त दल में भी सम्मिलित हो गए, लेकिन उन्होंने अपना अलग दल भी बनाया रखा। बाद के वर्षों में माओ सेतुंग ने जिसका नाम एक किसान परिवार में हुआ था, किसानों का संगठन करना शुरू किया। दूसरी ओर सनयातसन् की मृत्यु के उपरांत का मितांग दल का नेतृत्व दाँग पयौ (Ragusa) सेनापति आंगकाईशेक के हाथों में आ गया जिसने साम्यवादियों के आधिकारियों के विरुद्ध कार्य किया। सन् १९२७ में का मितांग के दलवालों का राष्ट्रवादी से और साम्यवादियों के बीच तीव्र मतभेद पैदा हो गया। यद्यपि सन् १९३१ में जापान के आक्रमण और तत्पश्चात् द्वितीय विश्व युद्ध में राष्ट्रवादी और साम्यवादियों में कभी संधा मिलाकर विरोधियों का पराजित किया, किन्तु सन्तुष्ट और सन्तुष्ट को जो दोष दोनो के मनो के बीच थी वह न दूर नहीं। फलतः का मितांग अथवा राष्ट्रवादियों और साम्यवादियों के मध्य भीषण युद्ध छिड़ गया। राष्ट्रवादियों का नेतृत्व आंगकाईशेक के हाथों में था तो साम्यवादियों का मार्मासतुंग के प्रभु अमेरिकन सहायता के बावजूद भी राष्ट्रवादियों की ओर

हुई और वे फार्मोसा टापू में जाकर अमेरिकन सेना के संरक्षण में रहने लगे। सन् १९४९ में चीन की मुख्य भूमि में साम्यवादी सरकार बनी और तभी से इसका विश्व-शक्ति के रूप में प्रादुर्भाव होना आरम्भ हो गया। नेपोलियन की यह भविष्यवाणी सिद्ध हुई कि "चीन एक सोया हुआ अजगर है, उसे सोने दो, यदि वह जाग गया तो संसार को पछताना पड़ेगा।"

चीन की साम्यवादी विचारधारा का मूलधार और चीनी साम्यवादी दल का कर्णधार माओत्सेतुंग है जिसने मार्क्स और लेनिन के सिद्धांतों को चीन की परिस्थितियों के अनुसार सजोड़ित किया है। जिस प्रकार लेनिनवाद मार्क्सवाद का रूसी संस्करण था, उसी प्रकार माओवाद (Maoism) भी मार्क्सवाद का प्रकारान्तर है। माओ भी इस परिवर्तन को मार्क्स के सिद्धान्तों के अनुकूल ही समझता है क्योंकि उसके अनुसार, "यदि हम चीन की परिस्थिति के अनुकूल एक सिद्धान्त का निर्माण नहीं करेंगे, एक ऐसे सिद्धान्त का जो हमारी आवश्यकताओं और निश्चित प्रकृति के अनुरूप नहीं होगा तो हमें अपने आपको मार्क्सवादी विचारक कहना एक उत्तरदायित्व हीनता होगी।"¹

माओ ने रूस में लेनिन की अक्टूबर क्रांति से प्रभावित होकर कहा है कि चीन में रूस की ही भांति क्रांति की स्थितियाँ विद्यमान हैं, यद्यपि उनका स्वरूप भिन्न है। चीनी क्रांति रूसी क्रांति से भिन्न एक पूंजीवादी जनतांत्रिक क्रांति थी, पर उसे भी पूंजीवाद के विनाश तथा साम्यवाद की स्थापना की मध्यकालीन क्रांति कहा जा सकता है। माओ ने भी लेनिन की भांति क्रांति के लिये साम्यवादी दल और विशेष रूप से उसके बुद्धिजीवी वर्ग को महत्व दिया है।

माओ ने सामन्तवाद, पूंजीवाद और साम्राज्यवाद पर कठोर प्रहार किये हैं, परन्तु उसकी मुख्य सफलता किसानों की दशा में महत्वपूर्ण परिवर्तन लाना है। माओ ने मार्क्स के इतिहास की आर्थिक व्याख्या और वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त को स्वीकार करने हुए कृषक वर्ग पर महत्व दिया है, रूस की भांति श्रमिक वर्ग को नहीं। इसका कारण यह है कि चीन प्रमुख रूप से एक खेतीहर देश है, जहाँ लगभग ८० प्रतिशत जनता खेती करती है। इसी कारण माओ मानता है कि वहाँ साम्यवाद तभी सफल होगा जबकि कृषकों के कार्यों को महत्ता दी जायगी। चीन में किसानों को जोत की भूमि पर स्वामित्व प्रदान किया गया है और अब सम्भवतः कोई भी ऐसा व्यक्ति भूमिपति नहीं जो जमीन न जोतता हो।

मार्क्सवादी विचारधारा की तरह माओ भी यह मानता है कि राज्य शासक वर्ग के हाथ में एक दमन-यंत्र है। उसके अनुसार भी साम्यवादी दल शक्ति प्राप्त करने के बाद राज्य की शक्ति का प्रयोग पूंजीपतियों का नाश

1. "If we have not created a theory in accordance with China's real necessities, a theory that is our and of a specific nature than it would be irresponsible to call ourselves Marxist theoretician."

—Quoted by Stuart R. Schram in the Political Ideas of Mao Tse Tung.

करने के लिये करेगा। यह केवल साम्यवादियों को ही अधिकार देगा, गैर साम्यवादियों को नहीं। अतः मार्क्सवाद साम्यवादियों के लिये प्रजातन्त्र तथा गैरसाम्यवादियों के लिये अधिनायक तन्त्र (*Democratic Dictatorship*) कहा जा सकता है। स्वयं मार्क्स ने कहा है, "हमें अधिनायकवादी कहा जाता है यह ठीक है। चीनी जनता के पिछले कुछ दशक वर्षों के अनुभव ने बताया है कि जनता की प्रजातांत्रिक तानाशाही की स्थापना की जानी चाहिये।" यह उल्लेखनीय है कि यद्यपि मार्क्स के नेतृत्व में चीनी सरकार ने विरोधियों का अन्त करने के कठोर तरीके अपनाये हैं, फिर भी वहाँ पर विरोधियों को अपने में मिलाने की नीति अपनायी गई है। साम्यवादी दल में मजदूर और किसानों के अतिरिक्त मध्यम वर्ग तथा देशभक्त सम्पन्न व्यक्तियों को भी सम्मिलित किया गया है। इस प्रकार मार्क्स ने सर्वहारा वर्ग की प्रभुता के पुराने विचार को 'वर्गों के सहयोग' की दिशा में संशोधित किया है।^{१२}

मार्क्स के अनुसार पूँजीवादी और समाजवादी दोनों ही प्रकार की व्यवस्थाओं में अन्तर्विराध (*Intercontradictions*) हैं, किन्तु इनके अन्त-विरोधी में एक आधारभूत अन्तर है। वह यह है कि पूँजीवाद के अन्त-विरोधों का अन्त तो केवल युद्ध और क्रांति द्वारा ही हो सकता है, किन्तु समाजवादी व्यवस्था के अन्तविरोध जातिपूर्वक दूर किये जा सकते हैं। मार्क्स ने यह माना है कि चीन में मजदूर वर्ग और राष्ट्रीय मध्यम वर्ग में संघर्ष चल रहा है, किन्तु इसका शांतिपूर्ण ढंग से हल निकल सकता है। मार्क्स ने देश के समाजवादी निर्माण में सभी वर्ग, विभिन्न स्वरो और सामाजिक समूहों के लोगों को जनता (*People*) कहा है, यदि वे समाजवादी निर्माण के पक्ष में हैं। किन्तु वे सभी सामाजिक समूह या शक्तियाँ जो समाजवादी क्रांति का विरोध कर रही हैं, जनता की शत्रु हैं। 'हमारे और शत्रुओं के बीच अन्तर्विरोध शत्रुता पर आधारित है, परन्तु जनता के विभिन्न समूहों के बीच अन्तर्विरोध शत्रुतापूर्ण नहीं है।'^{१३}

यह उल्लेखनीय है कि चीन इस दोनों साम्यवादी राष्ट्र हैं, किन्तु दोनों ही आज मंजी-पय से दूर हैं। दोनों देशों के मध्य सैद्धांतिक समानता होने के कारण प्रारम्भ में सम्बन्ध बड़े घनिष्ठ थे, किन्तु सन् १९५६ के बाद दोनों के बीच शक्ति के लिए संघर्ष छिड़ जाने के कारण दोनों के राष्ट्रीय हितों में वंश पैदा हो गया। सन् १९५४ में जब खूबचेन और अन्य सोवियत नेता चीन गये तो संयुक्त विज्ञप्ति में सोवियत संघ ने चीन को एक स्वतंत्र और समान दर्जे का राज्य स्वीकार किया और यह माना गया कि दोनों देशों के पारस्परिक सम्बन्ध समानता, पारस्परिक लाभ, राष्ट्रीय प्रभुता एवं

भूमि कग्रखण्डता के पारस्परिक आदर के सिद्धांत पर आधारित हैं। किन्तु दोनों देशों की मित्रता अधिक समय तक न रह सकी और चीन ने सोवियत रूस के राजनैतिक व्यवहार, विचारधारा तथा अन्य नीतियों का अप्रत्यक्ष या प्रत्यक्ष रूप से विरोध करना आरम्भ कर दिया। शीघ्र ही दोनों देशों के बीच कटुता की एक गहरी खाई बन गई। मिल्टन कोवनर (Milton Kovner) के शब्दों में "एक विशाल ज्वालामुखी की तरह विरोध और संघर्ष चिंगारियां, जो अब तक मैत्री एवं सद्भावना के भूँटे आवरण से आच्छादित थी, पूर्ण सक्रिय होकर चमक उठी जिनके शांत होने की सम्भावना निकट भविष्य में दिखाई नहीं देती।"¹ इन दोनों देशों के संघर्ष के सम्बन्ध में विचारकों के अलग-अलग मत हैं। कुछ लोग इसे कृत्रिम तथा पश्चिमी राष्ट्रों को भुलावे में डालनेवाला मानते हैं तो कुछ लोग इसे सैद्धान्तिक मतभेद न मानकर राजनीतिक शक्ति का प्रतीक बताते हैं। दूसरे विचारकों का मत है कि इस संघर्ष का कारण मुख्यतः दोनों देशों का आर्थिक और सामाजिक विकास तथा विश्व राजनीति में दोनों देशों का स्थान है। रॉबर्ट ए. स्केलपिनो (Robert A. Scalpino) के मतानुसार यह संघर्ष तीन कारणों का परिणाम है—(i) संगठन, निर्णय प्रणाली एवं साम्यवादी गुट का नेतृत्व, (ii) क्रांतिकारी तरीके एवं २०वीं शताब्दी के मध्य की विश्व राजनीति, (iii) अन्तर्गुट सम्बन्ध तथा पारस्परिक सहायता का रूप।²

सोवियत रूस का विचार है कि २०वीं शताब्दी के मध्य से विश्व-राजनीति में अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तन आरम्भ हो गये हैं, जैसे साम्यवाद की प्रजातन्त्रात्मक तरीकों से लाने का प्रयास किया जा रहा है। रूस में यह विचार पनप रहा है कि मित्र विचारधारा, मित्र राजनैतिक-प्रणाली तथा मित्र सामाजिक और आर्थिक ढांचा हाँते हुए भी वह दूसरे देशों के साथ मित्रतापूर्ण सम्बन्ध बनाये रख सकता है। किन्तु साम्यवादी चीन रूस की इन बदलती हुई नीतियों की निन्दा करता है और उसकी उदारता एवं सहिष्णुता को कायरता का नाम देता है तथा मार्क्सवाद-लेनिनवाद के प्रति गहरी मानता है। चीन का कहना है कि रूस ने १९५६ में स्टॉलिन की नीति की जो खुली आलोचना की वह गलत थी। साम्यवादी चीन परम्परागत एवं पुराने साम्यवादी तरीकों में विश्वास करता है और आंदोलन को सफल बनाने के लिए संघर्ष की निरन्तरता पर जोर देता है। राष्ट्रवाद की भावनासे प्रभावित चीन अपने ऊपर रूस के किसी भी प्रकार के प्रभुत्व को मानने को तैयार नहीं है। स्केलपिनो का कहना है कि "इन दोनों देशों के बीच जो संघर्ष है उसका मूल कारण यह है कि साम्यवादी विश्व तो बहुलवादी है किन्तु साम्यवादी

1. "Like a long Smouldering Valcano now active, now quiescent, the Sino-Soviet dispute has erupted a new with unprecedented intensity and the dust has not yet settled."

—Milton Kovner : Sino-Soviet Dialogue in Current History, Sept, 1963, P. 120

2. "The Sino-Soviet Conflict in Perspective." The Annals, Jan., 1964, P. 1

श्यकतानुसार ।" यह दूसरी अवस्था आज तक आयी नहीं है । यह कार्त्तव्य है । यह वह स्वप्निल अवस्था है जिसे प्राप्त करना साम्यवादियों का अन्तिम उद्देश्य है । स्पष्टता के लिये, वर्तमान रूप की व्यवस्था अभी समाजवादी स्तर पर है अर्थात् पहली अवस्था में है, न कि साम्यवादी स्तर पर अर्थात् दूसरी अवस्था में । स्मरणीय है कि १९३६ के स्टालिन संविधान को 'सोवियत समाजवादी गणराज्यों का संघ' कहा गया है ।

समाजवादी क्रांति की उपरोक्त दोनों अवस्थाओं का समझ लेने पर यह स्पष्ट है कि जब 'साम्यवादी रूप' या 'साम्यवादी चीन' की बात की जाती है तो 'साम्यवादी' शब्द का प्रयोग उसके पारिभाषिक अर्थ में नहीं किया जाता । इसी भांति दोनों देशों के इन भी पारिभाषिक अर्थ की सीमा में समाजवादी इन कहे जा सकते हैं, साम्यवादी इन नहीं । किन्तु फिर भी 'साम्यवादी' विशेषण का प्रयोग क्यों होता है ? 'साम्यवादी' शब्द के प्रयोग करने का औचित्य यह है कि यह शब्द उस अन्तिम लक्ष्य एवं आदर्श समाज की ओर संकेत करता है जिसकी उपलब्धि के लिये मार्क्स और लेनिन के अनुयायी प्रयत्नशील हैं । 'साम्यवादी' विशेषण का प्रयोग वर्तमान सफलता के संदर्भ में नहीं किया जाता । अतः मार्क्स लक्ष्य प्राप्ति की दृष्टि से 'साम्यवाद' विशेषण ही उपयुक्त है न कि 'समाजवाद' । 'समाजवादी' अवस्था तो 'साम्यवादी' अवस्था की दिशा में प्रथम पग है । मार्क्स और लेनिन के अनुयायियों के लिये 'साम्यवादी' और उनके दर्शन के लिये 'साम्यवाद' शब्द का प्रयोग एक अन्य दृष्टि से भी औचित्यपूर्ण है । 'समाजवादी' शब्द को अन्य दलों ने अपना लिया है और उसका अर्थ 'साम्यवादी' शब्द में सर्वथा भिन्न होगया है । 'समाजवादी' शब्द का प्रयोग उन व्यक्तियों के लिये होता है जिनका उद्देश्य शांतिमय संवैधानिक साधनों से समाजवाद की स्थापना करना हो । इसके विपरीत, संवैधानिक साधनों की अवहेलना करने वाले और श्रमजीवी अधिनायकवाद में विश्वास रखनेवाले साम्यवादी कहलाते हैं । 'साम्यवाद' शब्द आज जिस अर्थ में प्रयुक्त होता है उससे अन्तिम आदर्श अर्थात् साध्य का इतना बोध नहीं होता जितना कि उन साधनों का जिनके द्वारा उसकी प्राप्ति होनी है ।

सारांश में यह कहा जा सकता है कि "साम्यवादी विचारधारा के आधुनिक रूप को आधारशिला मार्क्स के विचार हैं, यद्यपि उसके संशोधन व परिवर्द्धन में लेनिन और स्टालिन ने भी योग दिया है । इस तरह मार्क्स, लेनिन व स्टालिन के विचारों के समन्वय से साम्यवाद का जो रूप बनता है, उसे हम समाजवाद का एक ऐसा क्रांतिकारी तथा उग्र रूप कह सकते हैं, जिसका उद्देश्य एक ऐसे वर्गरहित व राज्यरहित समाज की स्थापना करना है जिसका व्यवस्था का आधार शक्ति और सार्वजनिक, दृष्टि से निर्बलों का शोषण न होकर नव-निर्मित समाज के लोगों का पारस्परिक सहयोग व सबके हितों का उचित संरक्षण हो जिसमें उत्पादन के साधनों का सार्वजनिक स्वामित्व व वितरण की व्यवस्था का सार्वजनिक नियंत्रण हो तथा जिसमें सब अपनी योग्यतानुसार काम करें और सब आवश्यकतानुसार पा सकें । अपने इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये साम्यवाद उग्र व हिंसात्मक उपायों का

सहारा लेने का समर्थन करता है क्योंकि बिना ऐसे उपायों के प्रयोग के पूँजीवादी व्यवस्था को जलाड़ फँकना व नवीन साम्यवादी व्यवस्था की स्थापना करना यह सम्भव नहीं मानता। स्पष्ट है कि साम्यवाद, फेबियनवाद, राज्य-समाजवाद, श्रम सघवाद या श्रेणी समाजवाद यदि सबसे सर्वथा भिन्न है।

साम्यवाद के सिद्धान्त—साम्यवाद पर मार्क्स, लेनिन और स्टालिन की विचारधारा के अध्ययन द्वारा पठले ही पर्याप्त प्रकाश पड़ चुका है, अतः इसके प्रमुख सिद्धान्तों को नीचे संक्षेप में ही (धीरे आवश्यकतानुसार विस्तार से भी) प्रस्तुत किया जाता है—

(१) साम्यवाद पूँजीवादी व्यवस्था पर भावसंबन्ध की भाँति ही धीरे-धीरे लागू करते हुए उस शालु स्थिति का प्रभाव विनाशक करता है जो पूँजीपतियों ने अधिक वर्ग का निर्धन शोषण करके उत्पन्न कर दी है। साम्यवादी उस शारीरिक और मानसिक हानि पर बल देते हैं जो पूँजीवाद ने अपने शोषण द्वारा मानव जाति को पहुँचाई है। मार्क्स के मतानुसार ही पूँजीवाद पर राष्ट्रीय सम्पत्ति के वितरण में अथवा विषमताओं को उत्पन्न करने का साधन नगते हुए साम्यवादी यह एक धीरे-धीरे प्रबल मानवोपना करते हैं कि पूँजीवादी व्यवस्था में शक्ति का असमान वितरण होता है जो कि सबसे बड़ी बुराई है। साम्यवादियों का उद्देश्य एक ऐसी राजनैतिक और सामाजिक व्यवस्था की स्थापना करना है, जिसमें जनता को पद और अवसर की समानता प्राप्त हो सके।

(२) साम्यवादियों का मार्क्स द्वारा की गई इतिहास की अधिक व्याख्या और उसके द्वारा प्रतिपादित वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त में दृढ़ विश्वास है। वे यह मानते हैं कि उत्पादन, वितरण और उपभोग की पद्धति समाज की राजनीति तथा संस्कृति को निर्धारित करती है, अतः उत्पादन के साधनों पर व्यक्तिगत स्वामित्व के बजाय सामाजिक स्वामित्व होना चाहिए। उद्योगों का सामाजिककरण और कृषि का सामूहिकरण साम्यवादियों की नीति और कार्यक्रम के आधारभूत भग हैं। वर्ग संघर्ष को सामाजिक विचार का एक आधारभूत तथ्य मानते हुए वे इसी के आधार पर क्रांति और उसके बाद वर्गविहीन समाज की स्थापना में विश्वास करते हैं। वर्ग-संघर्ष साम्यवादी दर्शन का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है।

(३) साम्यवादी पूँजीवाद से समाजवाद पर आवर्तन के लिए हिंसात्मक क्रांति का आश्रय लेने में विश्वास रखते हैं। उनकी धारणा है कि वर्तमान पूँजीवादी व्यवस्था को शान्तिमय एवं वैधानिक साधनों द्वारा नहीं बदला जा सकता। साम्यवाद का स्वभाव धीरे-धीरे सबसे अधिक स्पष्ट रूप से क्रांतिकारी है। स्टालिन ने कहा था कि लेनिनवाद सामान्य रूप से अधिकारी की क्रांति का सिद्धान्त और प्रणाली है तथा विशेष रूप से श्रमजीवी अधिनायकवाद का सिद्धान्त व पद्धति है। साम्यवादी कार्यक्रम में समाजवादी विचार और भावनाओं के प्रसार तथा वर्तमान व्यवस्था के नैतिक एवं व्यावहारिक आधारों को निर्बल करने के लिए पड़यन्त्र, कपट प्रबन्ध तथा व्यवस्था फँसाने के लिये उत्तेजना का अधिक महत्व है।

साम्यवादी यह भी दावा करते हैं कि चूंकि वे अवस्थाएं जो किसी समाजवादी क्रान्ति की सफलता के लिये आवश्यक हैं विश्वव्यापी हैं, अतः क्रान्ति यथासम्भवं विश्वव्यापी पैमाने पर ही की जानी चाहिए। इस सम्बन्ध में स्टालिन ने जो दृष्टिकोण अपनाया था और वर्तमान साम्यवादी नेताओं का जो दृष्टिकोण है, उसे पहले मलीमांति बताया जा चुका है। हां, यह उल्लेखनीय है कि तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय परिषद् (*The Third World Congress of Communist International, 1921*) के प्रस्तावों में विश्व क्रान्ति की तैयारी के ये प्रकार बतलाये गये थे—“साम्यवादी दल चुनाव-आन्दोलन करें (जिन देशों में उन्हें खुले रूप में कार्य करने की स्वतन्त्रता न हो, वहां वे गुप्त रूप में कार्य करें), वे एक साम्यवादी प्रेस खोलें और समाचार पत्रों, ग्रन्थों, पुस्तकों तथा पुस्तिकाओं एवं विज्ञापनों का वितरण करें, वे साम्यवादी स्वाध्याय-मण्डलों, पर्वों एवं विशेष उत्सवों का आयोजन करें, साम्यवादी मजदूर संघों का संगठन किया जाय, हड़तालों में उग्र भाग लिया जाय, विविध देशों में जो नियमित सैनिक कार्यवाहियां होती रहती हैं, उनका साम्यवादी उद्देश्य से उपयोग किया जाय। इस अन्तिम साधन का प्रयोग करते समय साम्यवादियों को सैनिक-विरोधी शान्तिवादी ढंग के आन्दोलनों से पुथक रहना चाहिये, क्योंकि साम्यवादी अनिरोधीवादी (शान्तिवादी) नहीं हैं। उन्हें वर्तमान 'सेवाग्रों, रायफल बलबों, तथा नागरिक रक्षक दलों का उपयोग मजदूरों को भावी क्रान्तिकारी सघर्षों के लिये फौजी शिक्षण देने के लिए करना चाहिये।' साधारणतया प्रत्येक देश में संगठनकर्त्ताओं को अपने दल के प्रत्येक सदस्य तथा प्रत्येक क्रान्तिकारी कार्यकर्त्ता को सविष्य की क्रान्तिकारी सेना का एक भावी सैनिक समझना चाहिए।”

(४) साम्यवादियों के अनुसार शक्ति अथवा बल सरकार का मुख्य अस्त्र है। राजनैतिक सर्वोच्चता तथा शासन संचालन को तलवार के बल पर कायम रखने में उनकी आस्था है। इस बात में मार्क्सवाद और साम्यवाद में एक महत्वपूर्ण अन्तर है। “पुराने मार्क्सवादियों का स्पष्ट विचार था कि किसी भी मजदूर सरकार को प्रति-क्रान्तियों या विद्रोह का, जो किसी भी सामाजिक क्रान्ति के बाद निश्चित रूप में होंगे दमन करने और आवश्यकता पड़ने पर इसके लिए सैन्य-बल का प्रयोग करने के लिए तैयार रहना चाहिये किन्तु उन्होंने समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्गत शान्तिमय साधारण-काल में फौजी-कानून, गुप्तचर-व्यवस्था तथा नियम-विरुद्ध न्याय की संक्षिप्त व्यवस्था को शासन के सामान्य ढंग के रूप में कभी नहीं माना। इमीलिए पश्चिमी समाजवादी लोग साम्यवादी सरकार के केवल अप्रजातान्त्रिक ढांचे की ही आलोचना नहीं करते वरन् उनके स्वेच्छाचारी और दमनकारी शासन, भाषण-स्वातंत्र्य के दमन, असाम्यवादियों के कठोर दण्ड, और सामाजिक तथा आर्थिक जीवन के अवांछित एवं दुस्सह नियन्त्रण की भी निन्दा करते हैं।”¹ आलोचक यह मानते हैं कि यह केन्द्रीभूत स्वेच्छाचारी शासन रूम को विदेशी सत्ताओं के आधिपत्य, अधःपतन और छिन्न-भिन्न हो जाने से बचाने के लिए आरम्भ में आवश्यक था, लेकिन जब रूस पर होनेवाले

आक्रमण का निवारण हो गया। गृह युद्ध समाप्त हो गया तब भी “विना जनता के समर्थन क तनवार के बल पर शासन” की नीति पर चलना अवश्य ही अनुचित है। इस नीति का अनुसरण करने से एक शासन अल्पमत द्वारा जनता की शोषण का प्रणाली अवश्य पुनर्जीवित हो जायेगी और शासक-अल्पमत में ऐसी भावना पैदा हो जायेगी जो वास्तव में सच्ची सर्वहारावादी चेतना से भिन्न होगी। आनाचकों के यह विचार एवं बड़ी सीमा तक हमें रूस के स्टालिनकामीन शासन की याद दिलाते हैं।

(५) पूँजीवाद के सम्पूर्ण विनाश के लिए और समाजवाद की अन्तिम विजय के लिए साम्यवादी बल एवं हिंसा के प्रयोग का अनिवार्य मानते हैं। उन्होंने शासन के साधन के रूप में बल प्रयोग की एक व्यापक कल्पना भी सप्ताह व सामने रखी है। उनका सिद्धान्त यह है कि बल प्रयोग सब प्रकार के राजनैतिक शासन का विशिष्ट सङ्गण है और किसी भी व्यवस्था में राज्य में व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य के लिये कोई स्थान नहीं हो सकता। वे अपने पक्ष में एंजिल्स के इस कथन का हवाला देते हैं कि, “जब स्वतन्त्रता के बाद करना सम्भव हो जाता है तब राज्य का अन्त हो जाता है।” ट्राट्स्की ने लिखा था कि, मजदूर वर्ग के राज्य ने जिस प्रकार कठिन संक्रमण काल में कठोर शासन किया है, वंसा येना के सिवाय और किसी ने कभी नहीं किया। राज्य अपने विनाश में पूर्ण अत्यन्त निर्दोषी रूप ग्रहण कर लेता है और प्रत्येक दिशा में नागरिकों के जीवन का धर लेता है।”

साम्यवादियों के उद्देश्य, जिनका लनिन, ट्राट्स्की, बुखारिन तथा स्टालिन की पुस्तकों में उल्लेख है, तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय परिषद् की कार्यसूची के विविध प्रस्तावों, प्रश्नों एवं नियमों में मिलते हैं। निम्नलिखित परिच्छेद में साम्यवादी कार्यक्रम का सारांश है।

“पूँजीवाद पर समाजवाद की विजय साम्यवाद” की ओर पहले कदम के रूप में सर्वहारा-वर्ग से, जो वास्तव में एकमात्र क्रान्तिवादी वर्ग है, तीन कार्यों की पूर्ति की मांग करती है—

“पहला कार्य है शोषकों, मुख्यकर उनके प्रमुख राजनीतिक और आर्थिक प्रतिनिधि पूँजीपतियों का पतन करना, उन्हें पूर्णरूप से पराजित करना, उनके प्रतिरोध का दमन करना और उनकी स्थिति ऐसी बना देना कि वे पुनः पूँजीवाद तथा धर्म चेतन की फिर से स्थापना न कर सकें।

“दूसरा कार्य है समूचे सर्वहारा वर्ग या उसके विशाल बहुमत में ही नहीं बरन मजदूर श्रमिकों और पूँजी द्वारा शोषितों में जीवन फूँटना और उन्हें सर्वहारा-वर्ग के क्रान्तिकारी धर्म-रक्षक-अपने साम्यवादी दल (Communist Party) के कदमों पर खाना, उन्हें शिक्षण देना और संगठित करना तथा मापकों के विच्छेद होनेवाले निदय युद्ध में उन्हें अनुशासन में रक्षना; समस्त पूँजीवादी देशों में जनता के इस बहुमध्यक मांग (मजदूरों) को पूँजीपतियों के धार्मिक से मुक्त करना, व्यावहारिक अनुभव द्वारा उनमें सर्वहारा के महत्वपूर्ण कार्य के सम्बन्ध में तथा उनके क्रान्तिकारी धर्म-रक्षक, साम्यवादी दल में विश्वास उत्पन्न करना।

“तीसरा कार्य है पूँजीपतियों तथा सर्वहारा-वर्ग और पूँजीपति

प्रजातन्त्र तथा सोवियत सत्ता के बीच जो अवश्यभावी अस्थिर परिवर्तन होंगे, उन्हें इस वर्ग के लिए हानि-रहित कर देना जो सभी उन्नत देशों में संस्था में काफी बड़ा है, यद्यपि समस्त जनता का यह अल्पमत ही होता है और जिसमें छोटे-छोटे व्यवसायी, छोटे उद्योगपति, जमींदार और उसी स्तर के बुद्धिजीवी नौकरी करनेवाले आदि सम्मिलित हैं।”¹

“सभी देशों के मजदूर-वर्ग तथा साम्यवादी दल ज्ञान्त आन्दोलन तथा संगठन के लिये तैयारियां नहीं करते हैं, वरन पूंजीवाद के विरुद्ध उस दीर्घकालीन संघर्ष के लिए प्रयत्नवान हैं जिसके लिये पूंजीपति उन्हें मजबूर करेंगे ताकि वे सर्वहारा पर पूंजीवादी नीति के बोझ को पुनः लाद सकें। इस संघर्ष में साम्यवादी दलों को उच्चकोटि के सैनिक अनुशासन का पालन करना चाहिए। दलीय नेताओं को बड़े ध्यान के साथ और शान्तचित्त से संघर्ष से प्राप्त सभी शिक्षाओं पर विचार करना चाहिए। उन्हें बड़ी चतुरता के साथ युद्ध-भूमि का निरीक्षण करना चाहिए और उत्साह के साथ साथ बड़े विचार से काम लेना चाहिए। उन्हें अपनी सामरिक योजना तथा न्यून रचना समस्त दल के साथ विचार-विनिमय के बाद नियत करनी चाहिए जिसमें दल के सभी साधियों की आलोचनाओं पर पूर्ण रीति से विचार हो। किन्तु सभी दलीय संस्थाओं को दल द्वारा निश्चित कार्यक्रम पर बिना किसी शका के अमल करना चाहिए। प्रत्येक दलीय संस्था का प्रत्येक शब्द और प्रत्येक कार्य इस उद्देश्य के अधीन होना चाहिए। साम्यवादी दल के पार्जियामेंट में सम्मिलित प्रतिनिधियों, दल के समाचार पत्रों और दलीय संस्थाओं को दल के नेताओं के आदेशों का दृढ़ता से पालन करना चाहिए।”²

(६) साम्यवाद एक धर्म विरोधी दर्शन है जो समस्त धर्मों को नष्ट करने के पक्ष में है। मावस की इस वारणा में साम्यवादियों को पूर्ण विश्वास है कि शोपक दर्शन से सदैव अपना सामन्तशाही को जीवित रखने के लिये धर्म का आश्रय लिया है और धर्म पर अंधविश्वास करनेवाली जनता ने साम्यवाद के नाम पर सारे अनाचारों और शोषणों को सहन किया है। साम्यवादी दर्शन में धर्म इतिहास और सम्यता के नैसर्गिक विकास में बाधक और मावस के शब्दों में, “धर्म जनता की अफीम है” जिसे खाकर जनता ऊंघती रहती है।” साम्यवादी धर्म को अपने कार्यक्रम की पूर्ति के मार्ग में रोड़ा समझते हुए न केवल अपने लिये समस्त धर्मों का परित्याग करते हैं बल्कि दूसरों के धार्मिक विश्वासों को भी नष्ट कर देना चाहते हैं। साम्यवादी दल के सदस्य नास्तिकता का प्रण लिये हुए होते हैं। साम्यवादियों के लिये धार्मिक महन्त और पादरी आदि एक भार वर्ग (*Parasite class*) है जो दूसरों के श्रम पर जीता है। इसीलिये सोवियत विधान में इन लोगों को मताधिकार से वंचित रखा

1. Theses and Statues of the Third (Communist) International adopted by the Second Congress. —Quoted from Coker
2. Theses and Resolutions Adopted at the Third World Congress of the Communist International...., 1921, P. 198. —Quoted from Coker

है। "यह सत्य है कि कानून मनाधिकार के निये नास्तिकता को आवश्यक योग्यता नहीं मानता और न किसी धर्म के पालन करने पर प्रतिश्रव लगाना है। जब पादरिया पर मुकुटन चनाये गये हैं तब उन पर यह दोषारोपण नहीं किया गया कि वे पाखंडी थे, वरन् यह दोष लगाया गया था कि उन्होंने अपने धार्मिक पद का उपयोग राजद्रोह भडकान तथा कानून की अवज्ञा को उत्तेजना देने में किया था।" ^१ सामंन्त रूस में धार्मिक संस्थाओं को कायम अवश्य रहने दिया है और २५ फरवरी १९४७ को स्वीकृत अपने सनातिन विधान की धारा १२४ में यह व्यवस्था की है कि नागरिकों को धार्मिक (प्रवृत्त करण की) स्वतन्त्रता (*Freedom of conscience*) देन हेतु धर्म (*Church*) को राज्य तथा शिक्षा संस्थाओं से पृथक् कर दिया गया है। नागरिकों का धार्मिक कृत्य करने की स्वतन्त्रता है और उन्हें धर्म विरोधी प्रचार की भी स्वतन्त्रता है। सविन अवधारित दृष्टि से यह केशल एव दिव्यादा मात्र है। रूसी साम्यवाद पूर्णतः धर्म विरोधी है। सरकार धार्मिक संस्थाओं का नागरिक और जन सेवा सम्बन्धी कार्यों में भाग नहीं लेने देती।

कुछ आलोचकों का कहना है कि रूसी साम्यवाद धर्म विरोधी कार्यों और विचारों के हात हुए भी अपनी वर्तमान मनोदशा में धार्मिक हो गया है। रूस में लनिन को जनता और सरकार की धार में 'देवता नृत्य' माना जाता है उसकी समाधि के दर्शन के लिए प्रतिदिन सैकड़ों दर्शनार्थी आते हैं उनकी मूर्ति पर साधजनिक स्थानों में प्रतिष्ठित है। साम्यवादियों की धार्मिक मनादशा केवल 'लनिन पूजा' ही अभिव्यक्त नहीं होती। यह उस उत्साह में भी प्रकट होती है जिससे साथ सोवियत जनता 'जैसे दूरस्थ उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए चला करती है, जिनका उसके स्वार्थों से कोई सम्बन्ध नहीं है।' प्रो० *Laski* का कहना है कि एक दल के रूप में साम्यवादियों की तुलना जेसुइट समाज (*Society of Jesus*) से की जा सकती है। दोनों में एक ही प्रकार के कठोर मत हैं और एक जैसी ही समीपित विश्वासपुक्त भावना है। एक जेसुइट के समान साम्यवादी का कोई व्यक्तिगत स्वार्थ नहीं होता, वह अपने को एक महान् विचार का सेवक मानता है। एक जेसुइट के समान ही साम्यवादी भी यह विश्वास है कि वह एक ऐसे उद्देश्य के लिए कार्य कर रहा है जिसकी अंत में विजय निश्चित है। इसी विश्वास के कारण कि सत्य उनके ही पक्ष में है (और उनके साथ शक्ति भी)। साम्यवादी अपने विरोध और अपनी आलोचना के प्रति बड़े असहिष्णु हैं। इतिहास में समस्त महान् आध्यात्मिक धर्मा धर्मों की मानि वे अपने विचारों में महमत ले होने को पाप के बराबर समझते हैं। ^२ इन विषय में प्रो० कोकर का कहना है कि—

यदि हम दूरस्थ लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अत्यन्त दुराग्रही लगन तथा आत्म बलिदान का धार्मिकता का रूप में दें तो साम्यवादियों के ये मनोभाव और उनकी ये प्रवृत्तियाँ उनकी नास्तिकता से अनगन नहीं हैं। वे सदैव ऐसे गोरव के लिए काम करते हैं जो इस जगत् में ही प्राप्त हो सकता है और ऐसा

१ कोकर—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ १८८

२ H J Laski Communism, P 51 52

करने में वे कसा पारलौकिक दया या सहायता पर निर्भर नहीं है, और न उन्हें अपने प्रयत्नों पर कसी पारलौकिक निर्णय का भय ही है। अलौकिकता की इस पूर्ण अस्वीकृति के कारण ही साम्यवादियों को धर्म-विरोधी कहा जा सकता है।¹

(७) साम्यवादी जिस एहिक गौरव को प्राप्त करना चाहते हैं वह केवल भौतिक गौरवों तक ही सीमित नहीं है। जितनी दिलचस्पी वे आर्थिक संगठन में लेते हैं, उतनी ही उनकी दिलचस्पी नागरिकों के बौद्धिक तथा सांस्कृतिक जीवन में है। वे बाल्यकाल से ही लोगों के मस्तिष्क में साम्यवादी विचार ठूसकर भरने और उनके हृदय में साम्यवादी सिद्धान्त तथा व्यवहार के प्रति आस्था उत्पन्न करने को सचेष्ट रहते हैं। साम्यवादी देशों के शासनकर्ता लोक शिक्षा के सुधार एवं प्रसार के साथ-साथ विज्ञान, साहित्य, कला, संगीत नाटक आदि की भी अभिवृद्धि करने में सलग्न हैं। किन्तु उनका प्रयत्न यही रहता है कि किसी भी प्रकार का लेखन तथा पाठन साम्यवादी विचारधारा के प्रतिकूल नहीं होना चाहिये। पुस्तकों और नाटकों का प्रयोग साम्यवादी समाज के आदर्शों और मनोभावों को प्रस्तुत करने के लिये होता है। संगीत एवं नाटकों द्वारा बालकों के लिये साम्यवादी व्यवस्था के अनुरूप वातात्मक तथा आदर्शात्मक वातावरण तैयार किया जाता है। लेकिन अब ये चिन्ह अवश्य दृष्टिगोचर होने लगे हैं कि साम्यवादी मानव व्यक्तित्व के सर्वतोन्मुखी विकास के लिये भी प्रयत्नशील हैं। वे सामान्य व्यक्ति के ज्ञान की वृद्धि, उसमें आलोचनात्मक शक्ति के विकास, उसके प्रावरण और भाषण में शिष्टता का समावेश और उसके लिये उच्चकोटि के बौद्धिक तथा कलात्मक कार्यों के निमित्त भौतिक साधनों की उपलब्धि के सामान्य सांस्कृतिक उद्देश्यों की ओर भी उन्मुख होने लगे हैं। परन्तु साम्यवादियों के ये सब प्रयास एकदम उन्मुक्त एवं स्वच्छन्द नहीं हैं। साम्यवादी कार्यक्रम में राजनैतिक तथा आर्थिक कार्यों का प्राधान्य बना हुआ है और स्वतंत्रता केवल उसी सीमा तक है जिस सीमा तक साम्यवाद के लोह कठघरे में उसका विचरण हो सकता है।

(८) साम्यवादी समाज की स्थापना के मार्ग का साम्यवादियों का अन्तिम कदम राज्य का लुप्त हो जाना है। साम्यवादियों का प्रस्ताव है कि सर्वहारा अभिनायकत्व के माध्यम से जो साम्यवादी समाज स्थापित होगा, यह एक पूर्ण स्वतंत्र समाज होगा तथा उसमें व्यक्ति के लिये किसी बाह्य बल में नियन्त्रण की आवश्यकता न होगी। ऐसी दशा में साम्यवादियों के मतानुसार बाह्य बल व नियन्त्रण के प्रति राज्य के अस्तित्व की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी और वह स्वतः समाप्त हो जायगा जैसा कि एन्जिल्स ने कहा है, राज्य समाप्त नहीं किया जायगा, वरन् स्वयं समाप्त हो जायगा।

अराजकतावाद (ANARCHISM)



व्यक्तिवाद और साम्यवाद दोनों से कहीं अधिक उस एवं राज्य का अधिक विरोध करनेवाली विचारधारा अराजकतावाद है। जहाँ व्यक्तिवादी राज्य के कार्यों को केवल सुरक्षा तथा सुव्यवस्था तक सीमित करना चाहते हैं, वहाँ अराजकतावादियों की समस्या उसके कार्यों को सीमित करने की नहीं है, बल्कि उसके अस्तित्व को ही समाप्त कर देने की है। जिस प्रकार साम्यवादियों का मुख्य शत्रु पूँजीपति है, उसी प्रकार अराजकतावादियों का प्रमुख शत्रु राज्य है। साम्यवादी जहाँ क्रान्ति के पश्चात् राज्य को संक्रमण काल के लिए सर्वहारावर्ग के अधिनायकत्व के रूप में सुरक्षित रखना चाहते हैं वहाँ अराजकतावादियों की क्रान्ति का प्रमुख उद्देश्य राज्य का अस्त कर देना है। कोकर ¹ कथनानुसार, "अराजकता का सिद्धांत यह है कि राजनीतिकसत्ता, किसी भी रूप में अनावश्यक एवं अवांछनीय है। आधुनिक अराजकतावाद में राज्य के सैद्धान्तिक विरोध के साथ वैयक्तिक सम्पत्ति की समस्या का विरोध और संगठित धार्मिक समस्या के प्रति शत्रुता का भी समावेश है।"² वस्तुतः अराजकतावाद का दर्शन अधिकार-विरोधी (Anti Authoritarian) विचार-धर्मों में से है, जो सब प्रकार के राज्य, राजसत्ता, तथा राजनीतिक नियन्त्रणों का उपहान कर एक राज्यहीन समाज की कल्पना करता है। अराजकता शब्द की उत्पत्ति ग्रीक शब्द "अनारकिया" (Anarchia) से हुई है, जिसका शाब्दिक अर्थ है 'शासन का अभाव' (Absence of Rule)। अतः अराजकतावाद एक ऐसी भ्रान्तिकारी विचारधारा है, जो राज्य तथा राजकीय शासन का उन्मूलन कर उसके स्थान पर एक राज्यहीन और वर्गहीन (Stateless and Classless) समाज का पुनर्गठन करना चाहती है। अराजकतावादी दर्शन के मत में सब प्रकार के राजनीतिक बल का प्रयोग, चाहे वह राजतन्त्र द्वारा प्रयुक्त किया जावे अथवा गणतन्त्र द्वारा, समान रूप में हानिकारक है। अतः राज्य एक दुर्गुण है जो समाज में सर्वथा अनावश्यक, अवांछनीय तथा अत्याचारितापूर्ण है। अराजकतावादी राज्यहीन समाज में राज्य के रिक्त स्थान को स्वतन्त्र एवं ऐच्छिक संस्थाओं (Voluntary Associations) द्वारा भरना

चाहते हैं, जिनके होने पर राज्य के दण्डधारी विभाग जैसे सेना, न्यायालय, कारागार आदि सब निरर्थक सिद्ध हो जायेंगे। प्रमुख अराजकतावादी प्रिंस क्रोपोटकिन (*Prince Kropotkin*) के शब्दों में, “अराजकतावाद जीवन तथा चरित्र सम्बन्धी एक वह सिद्धान्त अथवा दर्शन है, जिसके अन्तर्गत एक सरकारहीन समाज की व्यवस्था की गई है और उस समाज में सामन्जस्य स्थापित करने के लिए किसी कानून अथवा सत्ता की आज्ञाकारिता की आवश्यकता नहीं है, बल्कि जिसमें साम्य जीवन की अनाश्वयकताओं और इच्छाओं की पूर्ति नाना प्रकार के प्रादेशिक तथा व्यावसायिक सधों के पारस्परिक समझौतों द्वारा सम्भव हो सकेगी।”¹ अराजकतावादियों में भी यद्यपि विभिन्न विचारधाराएँ हैं, परन्तु सभी अराजकतावादी एक बात से सहमत हैं, वह यह है कि राज्य नहीं होना चाहिए और इस कारण वे सभी प्रकार की सरकारों को अस्वीकार करते हैं। (*Negation of the state and rejection of all forms of Government*)। उनका विश्वास है कि स्वभाव से सभी मनुष्य नक और अच्छे होते हैं, किन्तु राज्य और उसकी संस्था उन्हें विकृत बनाती हैं।

अराजकतावादी परम्परा (Anarchist Tradition)—अराजकतावाद अपने आप में कोई नवीन विचारधारा नहीं है। यह एक बहुत प्राचीन विचारधारा है जिसके उत्थान में पौराणिक विश्वास और गाथाओं का हाथ भी पर्याप्त रहा है। अन्य अनेक राजनीतिक विचारधाराओं की भांति इसका प्रादुर्भाव भी ग्रीक दर्शन से माना गया है। स्टोइक प्रणाली के जन्मदाता जीनो (*Zeno*) ने एक राज्यहीन समाज का प्रतिपादन किया था जिसमें पूर्ण समानता और स्वतन्त्रता मानव स्वभाव की मूल सद्प्रवृत्तियों को पुनर्जागृत कर देंगी और सावभौमिक सामन्जस्य स्थापित कर देंगी। हमारे देश के अनेक प्राचीन सत तथा विचारक मानवीय पूर्णता तथा अलौकिक आनन्द की प्राप्ति के लिए राज्य को आवश्यक न मानकर एक बाधक मानते थे। चीनी दार्शनिक चांगजू (*Chuang-Tzu*) ने ईसा से लगभग ३०० वर्ष पूर्व यह माना था कि यह मानव स्वभाव के प्रतिकूल है कि एक व्यक्ति अन्य बहुत से व्यक्तियों को अपने अधीन रखे। मध्ययुग के अनेक सम्प्रदाय यह मानते थे कि धर्म उपयुक्त और सुव्यवस्थित जीवन के लिए पर्याप्त गारंटी है और जो व्यक्ति इसी धर्म की पताका के नीचे एकत्रित हैं उन्हें उसी धर्म के अन्तर्गत रहने देना चाहिए और उन पर राज्य की ओर से कोई नियन्त्रण नहीं होना चाहिए। मध्ययुग में स्पिनल तथा शैली के विचारों में भी अराजकतावादी विचारों का परिचय प्राप्त होता है। सोलहवीं तथा सत्रहवीं शताब्दी में निरं-

1. “Anarchism is a theory of life and conduct under which society is conceived without government-harmony in such a society being obtained not by submission to law or by obedience to any authority by free agreements concluded between the various groups, territorial and professional, constituted for the satisfaction of the infinite needs and aspirations of a civilized being”

कुश और स्वेच्छाचारी राजतन्त्र के विरुद्ध वक्ताओं व भाषणों में भी धरा-जकतावादी विचार मिल जाते हैं। १८वीं शताब्दी व श्रम तक ऐसे साहित्य की कमी नहीं रही थी जिसमें स्पष्ट रूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता और उसके प्राकृतिक अधिकारों का समर्थन किया गया हो। इन साहित्यकारों ने दिदरो (*Diderot*) का नाम उल्लेखनीय है। इसके उपरान्त धराजकतावादी विचारों को विशेष प्रोत्साहन एडम स्मिथ, हर्बर्ट स्पेंसर एवं अन्य भौतिक-वादी लेखकों के राज्य विरोधी विचारों में मिला। प्राधुनिक युग में धराजकतावादी विचारों को बहुत कुछ प्रोत्साहन साम्यवादी विचारों से प्राप्त हुआ। धराजकतावादी विचारों का क्रमबद्ध रूप प्रदान करने का श्रेय विलियम गोडविन (*W. Godwin 1756-1836*) थॉमस हागकिन (*Thomas Hodgskin, 1787-1869*), प्राधो (*Proudhon, 1809-1865*), माइकल बकोनिन (*Michael Bakunin, 1814-1870*), टॉलस्टाय (*Tolstoy, 1828-1910*), प्रिंस क्रोपोटकिन (*Prince Kropotkin 1842-1921*) आदि की है। उन्होंने धराजकतावादी सिद्धान्त को एक प्राधुनिक राजनीतिक विचारधारा का रूप दिया है। बर्टेण्ड रमस महात्मा गांधी तथा आचार्य विनायक भावे में भी धराजकतावादी दार्शनिकों का चिन्तन पाया जाता है।

धराजकतावादी सिद्धान्त (Anarchist Philosophy)—यह उल्लेखनीय है कि प्राधुनिक धराजकतावाद में दो प्रमुख विचारधाराएँ हैं—व्यक्तिवादो (*Individualistic*), और साम्यवादी (*Communitistic*)। दोनों ही प्रकार के विचारक राज्य के उन्मूलन में विश्वास करते हैं किन्तु सम्पत्ति के अधिकार और वितरण के बारे में उनमें मतभेद है। जहाँ व्यक्तिवादी यह मानते हैं कि सम्पत्ति पर व्यक्तियों का अधिकार होना चाहिये और प्रत्येक व्यक्ति को परिश्रम के अनुसार फल प्रथवा परिश्रमिक मिलना चाहिये वहाँ साम्यवादी धराजकतावादियों की मान्यता है कि सम्पत्ति पर ऐच्छिक सर्वों का अधिकार होना चाहिये और सदस्यों को जीवन की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये गारंटी मिलनी चाहिये। व्यक्तिवादी धराजकतावादियों में जोर्जियादारन, नेक्तरटनर तथा बेजामिनट्कर प्रमुख हैं। साम्यवादी धराजकतावादियों में बैकुनिन एवं क्रोपोटकिन के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। चूँकि धराजकतावाद का काल मार्क्स सरीखा कोई एक जनक नहीं है और इसे कतिपय विचारकों ने अपनाया है जिनमें से प्रत्येक ने इसे अपने अपने ढंग से व्यक्त किया है अतः इसकी समझने की सर्वोत्तम विधि यही है कि सबसे पहले इस दर्शन के आधारभूत विचारों का संक्षेप में उल्लेख कर दिया जाये और तत्पश्चात् यह बताया जाये कि प्रत्येक प्रसिद्ध धराजकतावादी विचारक ने इसे किस प्रकार अपने ढंग से विकसित किया है।

धराजकतावादी दर्शन का आरम्भ वस्तुतः वहाँ से होता है जहाँ साम्यवादी दर्शन समाप्त होता है। साम्यवादियों का मत है कि श्रमिकों की तानाशाही अथवा सर्वाधिकारपुष्प सरकार (*Dictatorship of Proletariate*) की स्थापना के पश्चात् राज्य अन्तर्धान हो जायेगा (*Wither away*) और उसकी समाप्ति पर एक स्वतन्त्र तथा स्वाधीन समाज की स्थापना होगी। साम्यवादी विचार की इस अन्तिम सीमा से अपने दर्शन का आरम्भ करने वाले

अराजकतावादियों का उद्देश्य समाज में एक ऐसी व्यवस्था को उत्पन्न करना है जिसमें केवल राजकीय हस्तक्षेप ही नहीं बरन् सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक आदि सब प्रकार के शोषण का अन्त हो और व्यक्ति को अपने जीवन की सफलता के लिये अधिकाधिक अवसर मिले। अतः अराजकतावादी यह राज्य-हीन समाज, वर्गहीन, सत्ताहीन तथा धर्महीन होने के साथ-साथ सब प्रकार के पूंजीवादी बन्धनों से भी मुक्त होगा। अराजकतावादियों का यह आधारभूत विचार है कि “राज्य एक अनावश्यक तथा हानिकारक संस्था है जिसने सम्यता तथा मानवता को अवनति एवं पतन की ओर अग्रसर किया है।” राज्य की कटुतम शब्दों में भर्त्सना करते हुए वे राज्य को अनावश्यक ही नहीं बल्कि अवाञ्छनीय मानते हैं और कहते हैं कि आज के समाज में आज तक व्यक्तियों को अनेकों कष्ट पहुंचाने के बाद आज राज्य का केवल एक ही कर्तव्य बच रहता है और वह यही है कि ‘वह अपने मृत्यु के आदेशपत्र पर अपने हस्ताक्षर कर दें’ (*The State should sign its own death warrant*)। वे मानते हैं कि राज्य का अस्तित्व निस्सार ही नहीं, बल्कि समाज के लिये अत्यन्त हानिकारक है। राज्य द्वारा स्थापित तथा खोले गये, पुलिस, जेल, न्याय आदि विभाग निर्दोष और मोने-भाले व्यक्तियों को चरित्रहीन बनना सिखलाते हैं जिसके कारण समाज में दुर्गुणों की वृद्धि होती है। राज्य के अस्तित्व के कारण ही आज समाज में शोषण, अन्याय, अमानताएँ और अत्याचार दिखाई देते हैं। इन सबको चिरस्थायी बनाकर समाज में शोक और पीड़ा आदि को जीवित रखने का उत्तरदायित्व राज्य पर ही है। अराजकतावादियों की दृढ़ धारणा है कि “प्रथम तो राज्य निरपराध व्यक्तियों का अपराधी बनाता है और फिर उसे अपराधी होने के अभियोग में दंडित करता है।” राज्य बल अथवा शक्ति के माध्यम से कार्य करता है। राज्य के द्वारा बल-प्रयोग उन लोगों को भ्रष्टाचारी बना देता है जो उस बल का प्रयोग करते हैं तथा उन्हें अद्योगति प्रदान करता है व मानवता से हीन-करता है, जिन पर बल का प्रयोग किया जाता है। राज्य सब नैतिक मूल्यों को नष्ट करता है। डिकिन्सन (*Lowes Dickenson*) के शब्दों में—

“वर्तमान सरकार का अर्थ अनिवार्यता, निषेध, विघ्न तथा पृथक्ता है, जबकि अराजकता का अर्थ स्वतंत्रता एकता तथा प्रेम। सरकार का आधार डर तथा भय है तो अराजकता का आधार वंचित्व की भावना है। इसका कारण यह है कि हम अपने आपको जानियों में डमलिये बाँट देते हैं कि हम शस्त्रों की कठोरता अथवा अत्याचार को सहन कर सकें तथा हम व्यक्तियों के रूप में अपने आपको पृथक् कर लेते हैं, जिससे हम कानून के संरक्षण को मांगें।”¹

1. “Modern government means compulsion, exclusion, distraction, separation; while anarchy is freedom, union and love. Government is based on egoism and fear, anarchy on fraternity. It is because we divide ourselves into nations that we endure the oppression of armaments; because we isolate ourselves as individuals that we invoke the protection of laws.”

सुप्रसिद्ध भराजकतावादी कोरोटकिन के अनुसार, “उस समुक्त प्रणिन मंत्री को यदि सत्ता न मिली हो तो वह बहुत ही श्रेष्ठ व्यक्ति होता।”

भराजकतावादियों के अनुसार राज्य एक दुर्गुण है, धर्म का घादम्बर है और उसे एक धार्मिक समाज में कोई स्थान नहीं मिल सकता। मानव सम्बन्धों में पूर्ण न्याय की स्थापना करने के लिए यह आवश्यक है कि विचार, सहानुभूति, प्रेम, त्याग आदि मानवीय गुणों को मनुष्य से दूर करनेवाले और मनुष्य के नैसर्गिक जीवन प्रवाह (*Spontaneous Flow of Life*) को बाधित कर विकासवादों नियम के साथ छेड़-छाड़ करनेवाली राज्य संस्था को समूल नष्ट कर दिया जाये और उसके स्थान पर एक स्वतंत्र समाज का संगठन किया जाये। कोरोटकिन के मतानुसार भराजकतावाद “जीवन तथा धाधार का एक ऐसा सिद्धान्त है जो एक राज्यहीन समाज की कल्पना करता है। ऐसे समाज में सामंजस्य की स्थापना किसी कानून या शक्ति की धाजापानन के द्वारा नहीं, बल्कि उत्पादन, उपभोग तथा एक सम्य प्राणी की अनन्य आवश्यकताओं को समुष्ट करने के लिये स्वतंत्रतापूर्वक बनाए हुये विभिन्न संगठनों में स्वतंत्र समझौते द्वारा होता है।” एक राज्यहीन समाज में सामंजस्य की धाशा भराजकतावादी इसलिये करते हैं क्योंकि उनका विश्वास है कि मनुष्य स्वभाव से ही बुरा नहीं है, वह अपने पातावरण में ही बँधा है। मनुष्य जन्म से एक सामाजिक तथा सहयोगी प्राणी है जो धारत कल्याण के साथ-साथ दूसरों के हित तथा समान लाभ पर पूरा-पूरा ध्यान रखता है। भराजकतावादियों की दृष्टि में हॉब्स का यह सिद्धान्त कि मनुष्य “केवल भूख और भय के धशीभूत होकर सारे कार्य करता है” तथा शासन का यह सिद्धान्त कि “व्यक्ति समाज में अपने अस्तित्व के लिये मर्प्य करता है तथा अपने में निर्यन् तथा अशक्त प्राणियों का जीतकर उन पर शासन करता है”, घमनावीय है। इन सबके प्रतिकूल उनकी मान्यता है कि मनुष्य स्वभाव से ही सानपना प्रमी है तथा बैकुलिन के शब्दों में ‘उसकी स्वतंत्रता ही उसकी मनुष्यता का दर्पण है क्योंकि उसका समस्त मानवी अधिकार उसके माई की चेतनामात्र ही में है।’

भराजकतावादी राज्य को एक ऐसी निरर्थक एवं धर्म की संस्था मानते हैं जिसके अस्तित्व के पीछे कोई भी विवेकपूर्ण उद्देश्य नहीं है। ऐसी कोई भी वस्तु अथवा कार्य नहीं है जिस राज्य करना हो और जिसे उसके अस्तित्व के बिना न किया जा सकता हो। देन की सुरक्षा, आन्तरिक शांति एवं व्यवस्था की स्थापना, सामूहिक पुनर्निर्माण आदि कार्य, जो धात्र के युग में राज्य के द्वारा किये जाते हैं, स्वतंत्र सधों द्वारा अथेशाहत अधिक सरलता

1. “This or that despicable minister might have been an excellent man, if power had not been given to him.”

—Kropotkin

2. “Man's liberty is only the mirroring of his humanity, because all his human rights are the consciousness of his brother.”

—Bakunin

और कुशलता से किये जा सकेंगे। राज्य आक्रमणकारियों के विरुद्ध देश की रक्षा के लिये सशस्त्र सेनायें रखता है लेकिन राज्य की सत्ता के अस्तित्वहीन हो जाने पर यह कार्य और भी अधिक प्रभावीरूप से किया जा सकता है। क्रोपोटकिन के अनुसार यदि हम ऐतिहासिक दृष्टि से देखें तो हमें ज्ञात होगा कि “स्थानीय सेनायें उन आक्रमणकारियों के द्वारा सदैव पराजित की जाती हैं, जिन्हें ऐतिहासिक रूप से केवल स्वामाविक जनक्रांतियों अथवा निरन्तर विद्रोहों के द्वारा ही पीछे हटाया जा सकता है।”¹ एक नागरिक सेना सुरक्षा के लिये राज्य के घन से नियुक्त सैनिकों की अपेक्षा बहुत अच्छा प्रभावशाली शस्त्र है। अराजकतावादियों ने आन्तरिक शान्ति-व्यवस्था की दृष्टि से यह मत प्रस्तुत किया है कि परिस्थितियाँ मनुष्य को अपराधी बनाती हैं, इन परिस्थितियों को हर देश की सरकार उत्पन्न करती है, अतः यदि सरकार हीन होगी तो ऐसे अवसर भी नहीं आयेंगे जबकि व्यक्तियों के स्वार्थ परस्पर टकरायें और समाज की शान्ति मंग हो। सांस्कृतिक और शैक्षणिक क्षेत्र में आज भी ऐच्छिक समूहों द्वारा किये गये कार्य राज्य कार्यों से अधिक महत्वपूर्ण हैं। अभिप्राय यह है कि सभी दृष्टियों से अराजकतावादियों के अनुसार राज्य एक फालतू संस्था (*Super Fluous-Institution*) है जिसके बिना भी समाज उतना ही सुख, शान्ति एवं आनन्दमय जीवन बिता सकता है।

अराजकतावादियों का कहना है कि राज्य के सम्बन्ध में की गई उनकी आलोचनायें केवल अनियंत्रित राजसत्ताओं तथा अल्पजनों से शासित राज्यों पर ही लागू नहीं होती अपितु प्रतिनिधि प्रजातंत्रों (*Representative Democracies*) पर भी लागू होती हैं। प्रो० जोड (*Joad*) के विचार में, “प्रतिनिधित्वपूर्ण सरकार, ऐसे व्यक्तियों की सरकार होती है जो प्रत्येक कार्य को खराब ढंग से करने के लिये सबके विषय में थोड़ा-थोड़ा जानते हैं, किन्तु किसी भी कार्य को ठीक तरह से करने के लिये उन्हें किसी भी वस्तु का पर्याप्त ज्ञान नहीं होता।”² अराजकतावादियों का कहना है कि ऐसी प्रतिनिधित्वपूर्ण सरकारें नागरिकों का वास्तविक हित नहीं कर सकती। चुनाव और प्रतिनिधित्व के समस्त सिद्धान्त केवल दूकोमला हैं, यथार्थ में दूसरे व्यक्ति की तो क्या बात, एक व्यक्ति स्वयं तक का सच्चा प्रतिनिधित्व नहीं कर सकता।

अराजकतावादी, साम्यवादियों की भांति ही पूंजीवाद के घोर विरोधी हैं और उसे आधुनिक जीवन की विषमता तथा दयनीयता का एकमात्र कारण मानते हैं। राज्य के विरुद्ध उनके तर्कों में एक प्रभावशाली तर्क यह भी है कि आर्थिक दृष्टि से राज्य एक अत्यन्त हानिकारक सस्था है जिसने व्यक्तिगत

1. “Standing armies are always beaten by invaders who have historically been repulsed only by spontaneous uprisings.”

—Kropotkin

2. “Representative government is a government by men who know just enough about everything to enable them to do everything badly, and not enough about anything to enable them to do anything well.”

—Prof. Joad

सम्पत्ति ने धर्म से जन्म लेकर व्यक्तिगत सम्पत्ति की ही बड़ावा दिया है, जो पूँजीवाद और शोषण का पक्ष लेता है और धर्मियों के साथ प्रत्याप करता है। पूँजीवादी व्यवस्था पर अपना प्रहार करते हुए अधिराज्य भराजकतावादी यह विचार प्रस्तुत करते हैं कि पूँजीवाद तथा शोषण एक दूसरे के पर्यापवाची हैं। साम्यवादियों की मानि है भी धर्म की मूल्य का प्रांगण मानते हैं। धर्म: उनकी दृष्टि में किसी वस्तु से जो लाभ होता है वह धर्मियों को मिलना चाहिये तथा पूँजीपतियों द्वारा उसे छुड़िया लेना सरासर चोरी है। भराजकतावादियों की यह दृढ़ धारणा है कि पूँजीवाद के फलस्वरूप ही समाज शोषण और शोषित वर्ग में बंट जाता है, अगणित मनुष्य शोषणचक्र में विसा करते हैं तथा परिणामस्वरूप समाज का एकीकरण और संगठन संभव नहीं हो पाता। राज्य की सहायता से ही पूँजीवाद अपनी शोषण-प्रक्रिया जारी रखता है क्योंकि 'विधि-निर्माण सभी देशों में जनशक्तों के पक्ष में तथा निर्पक्षों के विपक्ष में होता है।' " राज्य की कानूनी व्यवस्था व्यक्तिगत सम्पत्ति को बनाये रखती है, और व्यक्तिगत सम्पत्ति की व्यवस्था की समाप्ति राज्य की समाप्ति में निहित है। फ्राउडमैन के शब्दों में "जीवन के प्रत्येक प्राथिक, पक्ष का अपना राजनीतिक पक्ष भी होता है और वर्तमान प्राथिक जीवन के आधार पर व्यक्तिगत सम्पत्ति को उस समय तक रूपा भी नहीं जा सकता जब तक साथ ही राजनीतिक संगठन के आधारभूत ही न बदला जाय।" २ यही कारण है कि अधिराज्य भराजकतावादी राज्य और पूँजीवाद का अन्त करके सम्पत्ति का समाजीकरण करना चाहते हैं। इस विषय में ये विचारक साम्यवाद के पूर्णतः समीप हैं, अन्त इन्हें साम्यवादी भराजकतावादी (*Communist Anarchist*) कहा जाता है। व्यक्तिवादी भराजकतावादी (*Individualistic Anarchist*) किसी हद तक व्यक्तिगत सम्पत्ति का भी पक्ष लेते हैं।

साम्यवादियों की भांति ही भराजकतावादियों के मत में भी धर्म सदैव से धर्मवानों के स्वार्थ-साधन का एक सहारा भाग रहा है और धार्मिक पाखंडों के नाम पर ही धनिक सामान्य जनता का निन्द्यतापूर्वक शोषण करते रहे हैं। साम्यवादियों की तरह ही भराजकतावादी यह मानते हैं कि सत्ताधारी शासकों ने धर्म का प्रयोग हमेशा आदक अफीम की भांति किया है। मैकुनिन ने कहा है कि "सब निरकुश शासन-प्रणालियों में खोचले सिद्धांतवादों और धर्मग्रन्थों का निरकुश शासन सबसे अधिक साराब होना है। वह अपने ईश्वर के वैभव और अपने विचार की विजय में इतनी श्रद्धा रखते हैं कि उन्हें जीवधारी

1 "Legislation is in almost every country grossly in favour of the rich and against the poor."

—Godwin

2. -

—Kropotkin

वास्तविक मानव की स्वतंत्रता अथवा उसकी मान-मर्यादा, यहाँ तक कि उसके कण्ट और पीड़ा से भी कोई सहानुभूति नहीं होती।" ¹ वर्म के नाम पर शासकों ने शासितों को सतोष तथा मायवाद का मयंक उपदेश देकर अत्याचारिता को शांतिपूर्वक सहन करने का पाठ सिखाया है। वर्म सदैव प्रतिक्रियावादी रहा है। सम्यता के विकास में सदैव रोड़े अटकाने के कारण इसका इतिहास शासक एवं स्वाधियों की चाटुकारिता करना अथवा उनके हित में जनता को विभ्रमित (*misguide*) करना रहा है। इसमें कोई सदेह नहीं कि अराजकतावाद, जो कि मनुष्य के निर्वाह उन्नति पर किसी भी प्रकार का बंधन लगाना हानिकारक समझता है, धार्मिक पाखंडों के विरुद्ध एक भीषण प्रतिक्रिया है।

जैसा कि सांकेतिक रूप में कहा जा चुका है, अराजकतावादी संघों में संगठित एक विकेन्द्रीकृत समाज स्थापित करना चाहता है। वह चाहता है कि राज्य के अन्तर्गत वर्तमान केन्द्रीकृत समाज के सर्वथा विपरीत अराजकतावादी समाज का निर्माण स्थानीय सस्था अथवा संघों के आधार पर हो जो पुनः विशालतर सस्थाओं में संयुक्त होकर एक देशव्यापी रूप धारण करें। इन संघों की व्यवस्था नीचे से आरम्भ हो ऊपर से नहीं। और यदि कभी कोई किसी प्रकार का झगडा या मनभेद भी हो जाये तो ये छोटे नीचे के संघ ही उसका मिलजुलकर निपटारा कर लें। स्पष्ट है कि "अराजकतावादी व्यवस्था में राज्य अथवा बल का अभाव होते हुए भी व्यवस्था का अभाव नहीं है।" ² राज्य का स्थान स्वतंत्र ऐच्छिक संघ लेलेंगे जिनका गठन प्रादेशिक अथवा व्यावसायिक आधार पर होगा। ये संघ और संस्थायें भिन्न-भिन्न प्रकार तथा आकार की होंगी जिनका निर्माण भी पृथक-पृथक उद्देश्यों को दृष्टि में रख कर किया जायगा। ये सब संस्थायें मिलकर समाज में एक संतुलन रखेंगी और अपने प्रभावों द्वारा समाज में नाना प्रकार के परिवर्तन उत्पन्न करेंगी। इसके कारण संतुलन होते हुए भी अराजकतावादी समाज एक स्थाई पूर्णता (*Static perfection*) न होकर एक प्रगतिशील विकास (*dynamic evolution*) होगा। समाज में पाये जानेवाले संघ किसी विशेषाधिकारी वर्ग (*privileged class*) का पक्ष न लेकर, आज के युग में राज्य द्वारा संचालित एवं नियंत्रित मारे कार्यों को आपस में बाँट लेंगे। इन संघों का विकास सरलता से जटिलता की ओर होगा और "छोटे से छोटा संघ, ही वह आधार होगा जिस पर सम्पूर्ण व्यवस्था आश्रित होगी।" जहाँ तक इन संघों में पारस्परिक झगड़ों को निवृत्त करने का प्रश्न है, अराजकतावादी यह मानते हैं कि,

1. "Of all despotisms that of the doctrinaires inspired religionists is the worst. They are so jealous of the glory of their god and of the triumph of their idea that they have no heart left for liberty or the dignity or even the suffering of living men of real men."

—Bakunin

2. "Anarchism is the absence of force. It is not the absence of order."

—Dickenson

(१) व्यक्ति के उच्च शिक्षा प्राप्त करने पर, (२) प्रतियोगिता के विरुद्ध हो जाने पर, तथा (३) ऐच्छिक सस्थाओं द्वारा जनकल्याण का कार्य विये जाने पर आपसी मगडे जैसी किसी चीज की संभावना हो नहीं हो सकती। शराजकतावादी समाज का प्रत्येक सदस्य अपनी इच्छानुक्रम कार्य करने में स्वतंत्र होगा और ऐच्छिक सघ उसे इन कार्यों को करने के लिये उपयुक्त तथा अनुकूल वातावरण बनादेग, अतः दुराचारी राज्य की स्थिति में की जाने-वाली यह धाजका ही रहेगी। सघों में यह कहना होगा कि शराजकतावाद समाज को स्वतंत्र सघों में संगठित कर मघात्मक रूप देना चाहता है। प्रो० जोड (Joad) के शब्दों में यदि हम निष्पन्नता में देखें तो "शराजकतावाद प्रादेशिक तथा व्यापारिक विकेंद्रीकरण का सबसे प्रबल समर्थक तथा पोषक है।"¹

शराजकतावादी विचारक (Anarchist Thinkers)

विलियम गोडविन (William Godwin, 1756-1836) — विलियम गोडविन, जो एक कालविन-पया पादरी का पुत्र था और इस पादरी या और कई उपन्यासों, नाटकों तथा बालकथाओं व सामाजिक सिद्धान्त के अनेक ग्रंथों का लेखक था, सर्वप्रथम धाधुनिक शराजकतावादी माना जाता है। उसने ही शराजकतावाद का सर्वप्रथम वैज्ञानिक आधार पर प्रतिपादन किया। उसका सर्वाधिक महत्वपूर्ण राजनैतिक ग्रंथ 'An Enquiry Concerning Political Justice' सन् 1793 में प्रकाशित हुआ। गोडविन के दर्शन के आधार प्रमुखन दो विचार हैं—

(१) जब मनुष्य पैदा होते हैं तो वे न अच्छे और न बुरे ही होते हैं अपवा न सदाचारी और दुराचारी ही। इस दिशा में उन पर बाह्य परिस्थितियों और दशाओं का प्रभाव पड़ता है। परिस्थितियाँ ही उन्हें अच्छे या बुरे मान में डालती हैं। गोडविन के इस विचार का महत्वाती परिणाम यह निकलता है कि अपने दोनों अथवा अपनी बुराईयों के लिये उत्तरदायी व्यक्ति नहीं है बल्कि समाज है। अतः समाज मुक्त के द्वारा ही व्यक्ति का मुधार हो सकता है, वह उदार और पूर्णतया की ओर अग्रसर हो सकता है। मनुष्य के वर्तमान मकड़ और उसकी पूर्णता के मार्ग में दो बुराईया उत्तरदायी हैं, और वे हैं—सरकार तथा सम्पत्ति। अतः, मानव-कल्याण की दृष्टि से यह आवश्यक है कि मानव जित की शक्ति इन दोनों बुराईयों अर्थात् सरकार व सम्पत्ति का उन्मूलन किया जाय।

(२) मनुष्य एक विवेकशील प्राणी है। उसमें बुद्धि मत्व मौजूद है। यदि वह किसी कार्य को विवेकपूर्ण समझ लेता है तो उसे करने के लिये उसकी ओर अधिक समझाने-बुझाने की कोई आवश्यकता नहीं होती। अपनी इस धारणा से गोडविन यह परिणाम निगलता है कि मनुष्य अथवा वर्तमान

1. "Anarchism is first and foremost a plea for decentralization, both territorial and functional"

पतित समाज क्रांति और शक्ति के वजाय सार्वभौमिक ज्ञान से ही अपना उद्धार कर सकता है। यदि मनुष्य को पूर्ण विश्वास होजावे कि सरकार तथा सम्पत्ति अभिशाप है तो हिंसात्मक साधनों के बिना ही वह उनको नष्ट करदे। उसे इस बात की भी आवश्यकता न हो कि तलवार म्यान से निकाली जाये या अंगुली उठाई जाय।

गॉडविन सरकार को शक्ति और हिंसा से उत्पन्न बुराई मानता है, लेकिन समाज को उपयोगी समझता है। उसका कहना है कि सरकार हिंसा और शक्ति पर आधारित है, क्योंकि यह मनुष्य को अपने अधिकार की जंजीरों में जकड़ देती है। वह शासन को "मानव जाति के व्यक्तिगत निर्णय और व्यक्तिगत अन्तःकरण पर धावा" कहकर पुकारता है। शासन का मूल हमारी बुराईयों में है जबकि समाज का मूल हमारी आवश्यकताओं में। कानून, न्यायालय, शासन—ये सब हमारे पूर्वजों की तृष्णा, ईर्ष्या तथा महत्वाकांक्षाओं की उत्पत्ति है, अतः इनका अन्त कर देना चाहिये।

गॉडविन वह सर्वप्रथम अराजकतावादी विचारक था जिसने सबसे प्रथम राज-सत्ता के विरोध के साथ-साथ वैयक्तिक सम्पत्ति का भी विरोध किया। उसका विचार था कि 'साधारण मनुष्य न्यायपूर्वक तथा समुचित ढंग से उसी समय कार्य करते हैं जबकि आत्म-अभिव्यक्ति के लिये उनकी स्वाभाविक अकांक्षाएँ उन अनुचित आर्थिक अवस्थाओं द्वारा विकृत नहीं हो जाती जो राज्य के हिंसात्मक हस्तक्षेप से कायम रखी जाती हैं। किन्तु उसने यह भी स्वीकार किया कि यदि अभी सर्वाधिक स्वाभाविक एवं न्यायपूर्ण सामाजिक सम्बन्ध स्थापित कर दिये जायं, तो भी एक दीर्घकाल तक कुछ व्यक्ति ऐसे अवश्य होंगे जिन पर नियंत्रण आवश्यक होगा। इस कारण दमनकारी शक्तिशाली राज्य के अवशेष उस समय तक कायम रहेंगे जब तक कि न्यायशील तथा प्रबुद्ध शासन के प्रयत्नों से इन अनागे अल्पमत की विकृत प्रवृत्तियों की अभिव्यक्ति सामान्य ढंग से नहीं होने लगती। इस प्रकार गॉडविन का सिद्धान्त पूर्णरूप से अराजकतावादी नहीं था और न उसने उसे ऐसा नाम ही दिया। तिस पर भी उसके सिद्धान्तिक ग्रंथों के अधिकांश में उन सामाजिक तथा नैतिक दूषणों का विश्लेषण किया गया है जो शासन तथा व्यक्तिगत सम्पत्ति से उत्पन्न होते हैं और जिन्हें वह एक दूसरे का पोषक मानता था।" ¹ गॉडविन की यह मान्यता थी कि व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा से दरिद्रों में हीनता तथा अनैतिकता और घनवानों में मिथ्याभिमान एवं पतन आता है, अतः इसका उन्मूलन कर देना चाहिये। चूंकि गॉडविन राज्य तथा सरकार, कानून तथा न्यायालय और सम्पत्ति एवं परिवार का उन्मूलन चाहता है, और अराजकतावाद के मूल सिद्धान्तों को अत्यन्त अंजपूर्ण भाषा में व्यक्त करता है, अतः अलेक्जेंडर ग्रे ने बड़े सुन्दर शब्दों में इसका चित्र खींचते हुए लिखा है कि—

"वह पूर्ण अराजकतावादी है, और जब बुद्धि तथा न्याय की अपनी हंसिया से वह मानव मिथ्याचार को काट डालता है तो प्रायः कुछ भी शेष

नहीं रह जाता, यद्यपि यह एक सर्वनाशक है, किन्तु विनाश का यह कार्य उच्चतम उद्देश्यो से उत्प्रेरित है ।' २

हॉगस्किन (Hodgskin, 1787-1869) — गॉडविन से मिलते जुलते आदर्श प्रराजकतावादी विचार (Utopian Anarchism) टीमस हॉगस्किन की कृतियों में भी मिलते हैं। मूलतः यह व्यक्तिवादी विचारक था, फिर भी इसके विचार इतने उग्र थे कि उनमें राज्य की अनावश्यक ब्रह्मा गयी है। उसकी यह मान्यता थी कि यह विश्व प्रकृति के रचार्थ एवं अपरिवर्तनशील नियमों द्वारा सुगमस्थित है और मनुष्य भी इसी सुगमस्थिति का भाग होने के कारण इन्हीं नियमों द्वारा नियंत्रित है। 'प्रतिफल, प्रतिफल उसका आचरण रचार्थ तथा अपरिवर्तनीय नियमों द्वारा उसी प्रकार प्रभावित, नियंत्रित तथा नियमित है जिस प्रकार वनस्पति की बढ़ती अथवा नष्ट हो मरने की गति नियमित और नियंत्रित है।' अतः मनुष्य के लिये राज्य तथा उसकी बाधन व्यवस्था अनावश्यक है। यदि मनुष्य की बधनमुक्त छोड़ दिया जाय तो वह स्वयं ही पूर्व निश्चित मार्ग पर चलेगा और अपना अधिकाधिक विकास करेगा। हॉगस्किन ने राज्य की अनावश्यकता का समर्थन किया किन्तु यह नहीं बताया कि राज्य का अन्त कैसे होगा और उसके स्थान पर किस प्रकार की व्यवस्था समाज में स्थापित होगी। वह कोरा नास्तिक मिथ्यावादी था। पुनश्च यद्यपि हॉगस्किन ने राज्य की अनावश्यकता की बात कही, तथापि उसकी विचारधारा को प्रराजकतावादी न कहकर केवल उग्र व्यक्तिवादी भी कहा जा सकता है क्योंकि उसने यह स्वीकार किया कि वह राज्य के अस्तित्व को बनाये रखे यदि उसका कार्य केवल शांति और सुगमस्थिति स्थापित रखने तक ही सीमित रहे। कोइर के कथनानुसार 'अपने अनेक कष्टों में वह राजसत्ता को स्वीकार करने के लिये अस्तुतः मान्य होता था, किन्तु इस मार्ग पर कि वह व्यक्तिगत औद्योगिक सम्पत्ति की अनुचित प्रणाली का अनुमोदन करना छोड़ दे और केवल शांति एवं व्यवस्था कायम रखने का काम ही करे।' ३

प्रोथा (Proudhon 1809-1865) — पियरे प्रोथा का जन्म फ्रांस के बेसान्कॉन (Besancon) नामक गाँव में हुआ था, जो चार्ल्स कोरियर का भी जन्म स्थान था। अपने माता पिता की निर्धनता के होते हुए भी उसे परिश्रम करने पर बाल्य की शिक्षा प्राप्त करने का अस्तर प्राप्त हो गया, और उसने अपने अध्ययन के उत्तमवर्ग प्रमाण स्थापित किए। १६ वर्ष की आयु में वह एक मुद्रणालय में प्रूफरीडर हो गया। बेसान्कॉन विद्यालय (Besancon Academy) में उसने ३ वर्ष की एग्रेगेशन परीक्षा (Fellowship) की प्रतियोगिता में भाग लिया तथा अपने अनुसंधान कार्य

1. "The man who is not content with his scythe of the field of
Also, of
ark of des-

truction is inspired by the highest of motives"

—Graw; The Socialist Tradition, P. 132

विया। ये अनुसन्धान बाद में उसकी पुस्तक "*What is property ?*" में सम्मिलित कर दिये गये। इस पुस्तक में अनिव्यक्त धार्मिकारी विचारों के कारण उसे न्यायालय के सामने पेश किया गया, किन्तु उसने अत्यन्त गौरवपूर्ण ढंग से अपना बचाव पक्ष प्रस्तुत किया और वह मुक्त हो गया। १८४८ में फ्रांस में फरवरी धार्मिक के बाद जब द्वितीय रगतत्र की स्थापना हुई तो प्रोधां दियान-निर्मात्री पण्डित का सदस्य निर्वाचित हुआ। बाद में, नेपोलियन तृतीय का विरोध करने के अपराध में, उसे जेल में डाल दिया गया और उस पर अपमानपूर्ण लेख लिखने का अभियोग लगाया गया। कुछ वर्षों बाद, १८५८ में, '*Of Justice in the Revolution and the Church*' नामक पुस्तक लिखने के अपराध में वह पुनः दंडी बना लिया गया, किन्तु किसी प्रकार वह बंदीगृह से निकल भागने में सफल हो गया।

प्रोधां एक बड़ा प्रतिभाशाली लेखक था, जिसने निम्नलिखित महत्वपूर्ण रचनाएँ विश्व के सम्मुख प्रस्तुत की—

- (1) What is Property ?
- (2) Philosophy of Poverty. (1846)
- (3) The Solution of the Social Problem (1848)
- (4) Of Justice in the Revolution and the Church (1858)
- (5) Political Capacity of the Working Classes.

प्रोधां भी गारहिन की मानि ही स्वभाव में विनाशकारी और आलोचना प्रिय था तथा प्रत्येक वस्तु और प्रत्येक व्यक्ति पर प्रहार करता था। उसका प्रारम्भ में व्यक्तिगत सम्पत्ति पर आक्रमण था। उसका प्रथम प्रकाशित ग्रंथ था—“सम्पत्ति क्या है ?” उसका उत्तर था कि वह “चोरी” (*Theft*) है। इसी ग्रंथ में उसने यह भी घोषणा की कि “मैं पूर्ण अर्थ में अराजकतावादी हूँ।” प्रोधां ने कहा कि “सम्पत्ति शक्तिशाली के द्वारा निर्बल का शोषण है। साम्यवाद शक्तिशाली के द्वारा दुर्बल का शोषण है...साम्यवाद काल्पनिक है। जब साम्यवाद को लागू करने का प्रयत्न किया जाता है तो उसका परिणाम होता है सम्पत्ति का ढाँचा। साम्यवाद के विरुद्ध हूँ और मैं सबसे कम प्रगतिशील समाजवादी समझा जाता हूँ। इसका कारण है कि मैंने कल्पना को त्याग दिया है जबकि अन्य समाजवादी अब भी उसमें फँसे हुये हैं।”¹

प्रोधां यद्यपि स्वयं को समाजवादी कहता था, किन्तु मार्क्स से उसके कटु मतभेद थे। इसमें कोई आश्चर्य नहीं कि यदि मार्क्स ने अपनी पुस्तक '*Poverty of Philosophy*' प्रोधां की पुस्तक '*Philosophy of Poverty*' के उत्तर में लिखी तो प्रोधां ने भी इस आलोचना का उत्तर साम्यवाद की

1. "Property is the exploitation of the weak by the strong. Communism is the exploitation of the strong by the weak Communism is utopian Whenever an attempt is made to introduce communism, it results in a caricature of property. I am opposed to communism and I am now considered as being the least advanced of socialists, it is because I have left utopia while the socialists are still in it."

—Proudhon

निन्दा में दिया । साम्यवादी दर्शन को एक कल्पना मात्र कहकर उसके उपहाम उड़ाने हुये प्रोधा ने लिखा कि—“साम्यवाद एक विज्ञान नहीं बल्कि विज्ञान का अन्त है । यह सिद्धान्त विवरण और समझन का स्पष्टीकरण नहीं कर सकता । यह सबीला तथा दुबुद्धिपूर्ण दु सवादी दर्शन है । यह न विचार करना है और न तर्क । अपने विचार यह परम प्राचीन रहस्यात्मक, अस्पष्ट एवं अवर्णनीय परम्पराओं में ग्रहण करना है । साम्यवाद का अर्थ है रोडियो के लाले सर्वत्र तथा सर्वत्र ।”¹ साम्यवाद की कटु आलोचना करने के कारण ही काले माकर्म ने प्रोधा के सिद्धान्तों पर भारी आघात किये और प्रोधा को एक व्यर्थ का घामण्डी तथा एक पसारी (Grocer) की भावनाओं वाला व्यक्ति कह कर पुकारा ।

जहां तक भराजकतावादी विचारधारा के विकास का सम्बन्ध है, प्रोधा को उनका मस्थापक इसलिये कहा जाना है कि उसने राज्य के प्रति भराजकतावादी दृष्टिकोण का प्रतिपादन मुख्यतः उग से किया । राज्य के विषय में उनका यह निश्चित विचार था कि राज्य के अस्तित्व से मनुष्य की स्वतन्त्रता का हनन होता है क्योंकि वह शक्ति पर आधारित है और उसके कानूनों से मानव की स्वतन्त्रता सीमित होती है । प्रोधा के अनुसार राज्य का अर्थ है एक व्यक्ति पर दूसरे व्यक्ति का शासन होना जो कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का विरोध है । उसके आदर्श समाज में मनुष्य पर मनुष्य द्वारा शासन या एक मनुष्य के दूसरे के द्वारा शोषण के लिये कोई स्थान नहीं है । इस समाज में तो हर व्यक्ति का अधिकतम स्वतन्त्रता प्राप्त होगी । इस आपत्ति का कि शासन सत्ता के प्रभाव में स्वतन्त्रता उच्छ्वसता का रूप धारण कर सकती है, प्रोधा ने यह उत्तर दिया कि आदर्श समाज में स्वतन्त्रता और व्यवस्था दोनों साथ साथ रहनी है । चूंकि सच्ची व्यवस्था का आधार है भावना पर बुद्धि का प्रभुत्व और मानव सम्बन्ध में न्याय का पालन, धन स्वतन्त्रता के उच्छ्वसता में परिणत होने का कोई भय विद्यमान नहीं होना । अनियम तो यह है कि शासन और कानूनों की शक्ति से ही व्यवस्था नहीं आ पाती । मनुष्य दुष्ट और बुरे सभी बनने हैं जबकि उन्हें शासन का अत्याचार महसूस पड़ता है । अत्याचार और दमन से स्वतन्त्रता होने पर और इस तरह धन पैरों पर खड़े हैं । जान से तो मनुष्य धन सर्वोत्कृष्ट हितों की निधि ही करते हैं और पारस्परिक व्यवहार में उनका आचरण सर्वथा न्यायपूर्ण होता है । प्रोधा ने स्पष्ट शब्दों में यह घोषणा की कि—“मनुष्य पर मनुष्य के द्वारा शासन किसी भी रूप में अत्याचार है । समाज का सबसे अधिक निंद्य उच्छ्वसत रूप

1. "Communism is not an science, but an annihilation of it. It is incapable of finding a formula of distribution and organisation. It is an elastic and unintelligent religion of misery. It neither thinks nor does it reason. It borrows its ideas from the most ancient mystic vague and undefinable traditions. Communism means privations everywhere and always"

—Proudhon

सुव्यवस्था तथा अराजकता में ही हो सकता है ।”¹

प्रोधाँ व्यक्तिगत सम्पत्ति का घोर विरोधी था । वह व्यक्तिगत संपत्ति को चोरी का माल कहता था । राज्य के विरुद्ध उसका सबसे विनिष्ठ दोष-रोपण यही था कि उसका विकास व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रणाली से हुआ है और उसने इस प्रणाली के अन्यायों का पोषण किया है । अपनी कुछ पुस्तकों में प्रोधाँ ने यह व्यक्त किया है कि सम्पत्ति की निन्दा करने में उसका मुख्य मन्तव्य सम्पत्ति के उस रूप से था जो मुनाफे, भाड़े और व्याज के द्वारा सृजित है तथा उसके विनिष्ठ आर्थिक प्रस्तावों का उद्देश्य व्यक्तिगत संपत्ति का विनाश नहीं बरन् उसके एकाधिकारात्मक एवं शोषणात्मक रूप का विनाश करना था । प्रोधाँ ने व्यक्तिगत सम्पत्ति पर जो प्रत्यक्ष प्रहार किया और सब प्रकार के राजनीतिक अधिकार की जा मर्सेना की, उसके कारण अराजकतावादियों की श्रेणी में उसे एक ऊँचा स्थान प्राप्त है । उसने एक ऐसे “जनता के बैंक” (*Bank of the People*) की योजना तैयार की जिसका काम ‘श्रम नोट’ (*Labour Notes*) जारी करना था जिनसे काम के समय से निर्धारित समय की इकाई प्रकट होगी और जो बिना व्याज के उन लोगों को ऋण पर दिये जा सकेंगे जो जमानत के बतौर श्रम करने का वचन दे सकेंगे । प्रोधाँ ने एक ‘परस्परवाद अथवा अन्योन्याश्रयता’ (*Mutualism*) की पद्धति बनाई जिसके अन्तर्गत व्यक्ति तथा एन्विक समुदाय सहकारी त्रैको द्वारा ऋण से उत्पादन कार्य कर सकते हैं । प्रोधाँ की ये योजनायें उस आदश समाज का निर्माण करने के लिए बनाई गईं जिसमें व्यक्तिगत सम्पत्ति, राज्य तथा धर्म-संगठन के लिए कोई स्थान न होगा ।

यह उल्लेखनीय है कि प्रोधाँ वास्तव में व्यक्तिगत सम्पत्ति का उतना विरोधी नहीं था जितना कि वह उसके असमान वितरण का था । इसीलिए वह व्यक्तिगत सम्पत्ति के अन्त करने की अपेक्षा उसके न्यायसङ्गत और समान वितरण पर बल देता था । उसके विचारानुसार एक सच्चा समाजवादी समाज वही है, जिसमें सबको तीन-तीन एकड़ भूमि तथा एक-एक गाय प्राप्त हो । दूसरे शब्दों में उसकी कल्पना का सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्व यह था कि प्रत्येक समाजवादी व्यक्ति को सम्पत्ति का अधिकार समान रूप से प्राप्त हो तथा समाज में अधिक विषमता न हो । प्रोधाँ सम्पत्ति को चोरी मानते हुए भी वशानुगत सम्पत्ति की प्राप्ति के पक्ष में था और उसकी व्यवस्था में सुधार करना चाहता था ।

एक महान् व्यक्तिवादी होने के नाते प्रोधाँ ने व्यक्ति को चर्च के अधिकार से भी मुक्त रखने का प्रयास किया । धर्म को वह प्रगति तथा विज्ञान के मांग का रोड़ा समझता था और ईसाई धर्म के इस विचार को, कि मनुष्य मूलतः पाप है, वह मनुष्य के गौरव के विरुद्ध समझता था ।

1. “Government of man by man in every form is oppression. The highest perfection of society is found in the union of order and anarchy.”

शिक्षा प्राप्त की थी। उसने तोपखाने के अधिकारी के रूप में अपना जीवनक्रम आरंभ किया। १८३५ में वह मास्को गया ताकि दर्शनशास्त्र का अध्ययन कर सके। १८४१ में वह बर्लिन गया। ए० रीउग (A. Reug) के प्रभाव के कारण वह एक साम्यवादी बन गया। १८४३ में वह पेरिस गया जहाँ वह प्रोवाँ के सम्पर्क में आया। ४ वर्ष बाद, उसे फ्रांस से इसलिए निर्वासित कर दिया गया क्योंकि उसने तत्कालीन रूसी सरकार की आलोचना की। १८४६ में उसने ड्रेसडेन (Dresden) में होनेवाली क्रांति के नेताओं में से एक नेता के रूप में भाग लिया। उसे गिरफ्तार कर लिया गया और मृत्युदण्ड का आदेश दे दिया गया। किन्तु बाद में, उसकी हत्या करने के बजाय उसे आस्ट्रिया वालों को सौंप दिया गया क्योंकि उसने स्लेव जाति को आस्ट्रिया के विरुद्ध झड़काने का असफल प्रयास किया था। आस्ट्रियावालों ने भी उसे मृत्युदण्ड का आदेश दिया किन्तु बाद में इस मृत्युदण्ड का आजीवन कारावास में बदल दिया गया। दो वर्ष तक आस्ट्रिया की एक जेल में रहने के बाद वैकुनिन को रूस के साइबेरिया प्रदेश में बन्दीगृह में डाल दिया गया, जहाँ से किसी प्रकार वह सन् १८६१ में बच निकला। अब उसने अपना शेष जीवन पश्चिमी यूरोप में व्यतीत किया। वह अन्तर्राष्ट्रीय समाजवादी संगठन में मार्क्स और एंजिल्स के प्रभाव से सम्मिलित हुआ। किन्तु शीघ्र ही उनमें तीव्र मतभेद पैदा हो गया। प्रथम 'इन्टरनेशनल' में वैकुनिन का मार्क्स के साथ कटु सघर्ष हुआ। उन दोनों में मुख्य मतभेद इस बात पर था कि जहाँ मार्क्स के अनुसार पूर्ण समाजवाद पर पहुँचने के लिए मनुष्यकालीन अवस्था में एक स्थायी श्रमजीवी तानाशाही की स्थापना आवश्यक थी, वहाँ वह सक्रमणकालीन अवस्था में भी किसी भी प्रकार की तानाशाही का विरोधी था। मार्क्स से अपने कटु सघर्ष के कारण वैकुनिन ने १८६६ में जनता में अपने विचारों के प्रचार के लिए सामाजिक प्रजातान्त्रिक संगठन (Social Democratic Alliance) की स्थापना की। दुर्भाग्यवश वैकुनिन का स्वास्थ्य बिगड़ता गया, अतः १८७३ में वह त्रान्तिकारी क्रियाओं से निवृत्त होने को विवश हो गया और १८७६ में उसका देहावसान हो गया।

वैकुनिन को १९वीं सदी के अन्तिम चरण में यूरोप के सर्वहारा वर्ग में, अराजकतावाद के व्यापक आन्दोलन का जन्मदाता माना जाता है। उसकी चेष्टाएँ और उसके कार्य प्रमुखतः व्यावहारिक आन्दोलन तथा संगठन के क्षेत्र में हुए। यद्यपि उसकी लेखन शैली कम प्रभावोत्पादक और औजस्वी नहीं थी तथापि उसका प्रभाव प्रधानतः उसके उद्योग साहस, लगन, गुप्त-समितियों के संगठन और उन संगठनों के पड़यन्त्रों के निर्देशन की कुशलता के कारण था।

अराजकतावाद में वैकुनिन ने दो नवीन प्रवृत्तियों को प्रवेश दिया— प्रथम, उसने राज्य के प्रति अपनी घृणा को एक निश्चित रूप से समष्टिवादी दर्शन से मिलाया और इस तरह साम्यवादी अराजकतावाद की आधारशिला रखी, एवं द्वितीय उमने यह दृढ़ विश्वास व्यक्त किया कि हिंसात्मक क्रांति के बिना राज्य को नष्ट नहीं किया जा सकता, और इस प्रकार स्वयं को आतंककारी अराजकतावाद का जनक बनाया। वैकुनिन के इन दोनों विचारों की विस्तार से आगे यथास्थान प्रकट किया जायगा।

बेंकुनिन के विचार का केन्द्रबिन्दु यह है कि व्यक्ति को प्रत्येक क्षेत्र में हर प्रकार की सत्ता से मुक्त कर दिया जाये। यह व्यक्ति का धार्मिक क्षेत्र में पूजावाद की दासता से, राजनैतिक क्षेत्र में राज्य की दासता से और धर्म के क्षेत्र में पुराहितत्व की दासता से मुक्त करने का अभिप्राय है। उसकी यह दृष्टि धारणा है कि राजसत्ता, व्यक्तिगत सम्पत्ति और धर्म मानव विकास की निम्न अवस्था की स्वाभाविक मर्यादाएँ हैं क्योंकि उनका सम्बन्ध किसी न किसी रूप में भौतिक इच्छाओं तथा मय से है। व्यक्तिगत सम्पत्ति मनुष्य की भौतिक वस्तुओं में रूचि पैदा करती है, राज्य नीति सम्पत्ति का रक्षक है, और धर्म राज्य एवं सम्पत्ति दोनों का पापण करनेवाला है, तथा मनुष्य का हृदय मिथ्या मय उत्पन्न करता है। वस्तुतः ये तीनों ही मर्यादाएँ मनुष्य की पार्श्विक प्रवृत्ति को प्रतीक हैं और इनका समाप्त हो जाना ही हर दृष्टि से ध्येयस्वरूप है। 'इन मर्यादाओं को, जो मानव की प्रादिम प्रवृत्ति की विविध प्रमिष्यक्तियाँ हैं मानव विकास के स्वाभाविक नियमों के अन्तर्गत अवश्य ही सुप्त होना है।'

बेंकुनिन वस्तुपूर्वक धपनी यह धारणा प्रस्तुत करता है कि सब प्रकार की अधीनता मानव उन्नति में बाधक है। अधीनता एक यह दुर्गुण है जो निश्चयतः शासन तथा शासित दोनों का अनैतिकता की ओर ले जाती है। उनके अनुसार अधिक से अधिक जनतान्त्रिक होते हुए भी सरकार शासितों का कल्याण नहीं कर सकती बल्कि शासन जनता के प्रतिनिधि होते हुए भी मर्यादारी तथा मदाग्र हो जाते हैं। बेंकुनिन का कथना था कि शेष किसी विशिष्ट प्रकार की सरकार में नहीं है बल्कि स्वयं राजसत्ता में ही चाहे वह लोकतन्त्रीय आधार पर ही क्यों न संगठित हो। उनका यह दृष्टि विश्वास था कि राजसत्ता नैतिक दृष्टि से पतनकारी है। राजसत्ता का प्रयोग एक दोहरा अभिप्राय है, जो प्रयोग करनेवालों और जिन पर इसका प्रयोग किया जाता है उन दोनों का ही पतन करता है। यदि शासन अर्थात् राजसत्ता के प्रयोगकर्ता दम्भी, मर्यादाहीन और स्वार्थी हो जाते हैं एवं शासितों के हितों की अवहेलना करने लगते हैं तो शासित अर्थात् वे जिन पर राजसत्ता का प्रयोग किया जाता है शक्ति और विनयता के अधीन रहते हैं एवं अपने विवेक के अनुसार आचरण नहीं कर पाते। 'राज्य प्रबोधन और प्रास्तावना की प्रवेष्टा सदैव दबाव से काम लेता है। राज्य के प्रत्येक कार्य में व्यक्तिगत नागरिक की इच्छा तथा निर्णय के स्थान पर किसी सांख्यिक प्रतिकारी का आदेश काम करता है। मानव व्यवहार में नैतिकता एवं बुद्धिमत्ता केवल ऐसे श्रेष्ठ तथा बुद्धिसंगत कार्यों का सम्पादन करने में है, जिन्हें कर्त्ता श्रेष्ठ या बुद्धिसंगत स्वीकार करे। जो कार्य किसी आदेश या निर्देश द्वारा किया जाना है उसमें नैतिक या बौद्धिक गुणों का संबंध अभाव होता है। अतः राज्य के कार्य की अनिवार्य प्रवृत्ति उन व्यक्तियों के, जो उसकी अधीनता में रहने हैं नैतिक तथा बौद्धिक स्तर को निम्नतर बना देने की होती है।' बेंकुनिन ने राज्य की मर्यादा करते हुए कहा कि यह कुछ लोगों को मर्यादारी और अधिकारी तथा बहुसंख्यक जनता को सेवक या पराधीन बना देता है। राज्य के बल प्रयोग पर अपना आशोक उसने इन शब्दों में व्यक्त किया है—'जब कभी मैं उन पतित व अपराधपूर्ण उपायों के विषय

में सोचता हूँ जिनका प्रयोग सरकारें राष्ट्रों को दास के लिये सदा बनाये रखने के लिए करती हैं तो मुझे अत्यन्त क्रोध आता है।¹ राज्य द्वारा व्यक्ति का कोई हित-साधन नहीं हो सकता, क्योंकि वह उसके लिए पूर्णतः बाहर की वस्तु है जिसके द्वारा व्यक्तित्व का विकास न होकर उसमें बाधा पड़ती है।

बैकुनिन ने राजनीतिक नियन्त्रण को सभी संस्थाओं, यहां तक कि प्रौढ़ मताधिकार के आधार पर स्त्री-संस्थाओं को भी बड़ी स्पष्टता और दृढ़ता के साथ अस्वीकार किया। उसका विचार था कि स्वेच्छाचारिता राज्य के स्वरूप में न होकर उसके सार में विद्यमान है। राज्य का यह एक आवश्यक लक्षण है जिसके शोषण के लिए अत्यन्त आधुनिक प्रजातांत्रिक विधियां भी व्यर्थ हैं। जनता अधिकांशतः अज्ञानी और अनुभवहीन होती है, अतः वह आर्थिक दृष्टि से सबल वर्गों के पड़यन्त्रों तथा प्रपंचों से अपनी रक्षा नहीं कर पाती। ये सबल आर्थिक वर्ग अपने धन-बल से और अपने अन्य कुचक्रों से सम्पूर्ण राजनीतिक मशीनरी को इस तरह अपने पक्ष में कर लेते हैं कि वह सदैव उन्हीं का स्वार्थ साधन करने की दिशा में अग्रसर होती रहे। स्पष्ट है कि इस भाव ने बैकुनिन द्वारा राज्य की अस्वीकृति का आधार आर्थिक है। राज्य भूमि तथा पूंजी के स्वामियों द्वारा मजदूरों के शोषण में योग देता है, अतः इसका विनष्ट हो जाना ही उत्तम है। हर राजनीतिक प्रणाली बुरी है, क्योंकि उसका उद्देश्य पूंजीपतियों द्वारा मजदूरों के शोषण का संगठन एवं समर्थन करना है। बैकुनिन वैद्विचक अपना यह विश्वास प्रकट करता है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति और पूंजीवाद, ये दोनों ही समाज में व्याप्त निर्वनता का कारण हैं। सम्पत्ति और पूंजीवाद के ही कारण धनी वर्ग निर्वनों को अपने आधिपत्य में कर लेता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति यदि राज्य के अस्तित्व का आधार है तो साथ ही उसका परिणाम भी। यह एक वह बुराई है जो हर प्रकार के मौलिक एवं नैतिक दुर्गुणों को जन्म देती है। यह वह पापायिनी शक्ति है जो करोड़ों श्रमिकों पर आर्थिक पर-तन्त्रता लादती है और उन पर अत्यधिक श्रम का श्रमिणाप थोपती है। व्यक्तिगत सम्पत्ति एक ऐसा दानव है जो साधारण जनता और श्रमिकों को निरन्तर अज्ञान व अन्वकार में मटकाने रखता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति के कारण ही श्रमिकों और सामान्य जन में सामाजिक तथा आध्यात्मिक निष्खलता आती है जबकि केवल कुछ सम्पत्तिशाली व्यक्ति इसके बल पर भोग-विलास करते हैं शारीरिक सुख और कलात्मक तथा बौद्धिक सुख-भोग के लिए विशिष्ट सुविधाएं प्राप्त करते हैं।

धर्म के विषय में भी बैकुनिन के विचार बड़े क्रान्तिकारी हैं। उसके मत में "सब प्रकार की निरंकुशताओं में धार्मिकों की निरंकुशता सबसे अधिक दुःखदायी है क्योंकि अपने ईश्वर की महानता तथा अपने विचार की

1. "Anger gets hold of me whenever I think of the base and criminal means which government employ to keep the nations in perpetual slavery."

विश्व के विषय में वे इतने बट्टर हैं कि वास्तविक, जोनित एवं दुःख मानव की महत्ता एवं स्वतन्त्रता के प्रति वे सर्वथा हृदयहीन दिग्राई देते हैं।¹ वह ईश्वर को परमाचारी जार (Czar) कहा करता था और जार को निरंकुश परमाचारी ईश्वर। बैकुण्ठिन की मान्यता थी कि घम मानवता के इस दृश्य-जगत के महत्त्वपूर्ण दायों से मनुष्य को विमुक्त कर देता है और उसमें बल्यता, धर्मविश्वास तथा श्रद्धालुता उत्पन्न करता है। राज्य घम का छोटा भाई है और इन दोनों का जन्म देनेवाले एक ही कारण हैं, इसलिए दोनों का माघ-माघ विनाश कर देना चाहिये। 'धार्मिक विश्वासों के स्थान पर विज्ञान तथा ज्ञान की प्रतिष्ठा होनी चाहिये और भावी दबी ग्याय के सिद्धावाद के स्थान पर वर्तमान मानवीय ग्याय के प्रथावाद की स्थापना होनी चाहिये।' बैकुण्ठिन ने कहा कि राज्य और ईश्वर दोनों ही परमाचारी हैं, अनएव ध्यति को उनके आदेशों का पालन नहीं करना चाहिये। नास्तिकवाद (Atheism) और अराजकतावाद उसके दो प्रमुख विचार हैं।

बैकुण्ठिन शक्ति एवं विश्व का पुजारी था और गुप्त आत्मिकारी सत्ताओं द्वारा राज्य का घट करना चाहता था। अराजकतावादी समाज की प्राप्ति के लिये वह विकासवादी (Evolutionary) तथा आत्मिकारी (Revolutionary) दोनों प्रकार के माघनों में विश्वास करता था। विकासशील साधन व सम्बन्ध में उसका कहना था कि घटनाओं तथा तथ्यों की लहर स्वयं अराजकतावाद की ओर प्रवाहित होनी है। आवश्यकता इस बात की है कि उन घटनाओं के माघों में आनेवाली घरायटो घषया बाधाओं को हटा देना चाहिये। इनके लिये प्रतिधियावादी सत्ताओं का नाश भयवा हटाना तथा जनता को मिलित करना आवश्यक है। एक अराजकतावादी आन्ति से सार्वजनिक आन्ति अवश्य भग होगी। व्यक्तिगत सम्पत्ति और राज्य को केवल प्रचार, मनदान, भयवा समझाने बुझाने से गमाप्त नहीं किया जा सकता, घट उनकी समाप्ति के लिये अन्तिम अवस्था में कुछ हिंसा का प्रयोग तो करना ही पड़ेगा। इसमें आवश्यक रूप में कुछ रक्तपात अवश्य होगा क्योंकि कुछ स ग आन्ति का हटना से विराध करेगे और साथ ही जनता में अरत पुराने शोषकों के प्रति प्रतिरोध की स्वाभाविक भावना भी भूकेगी। यद्यपि बैकुण्ठिन ने इस प्रकार के अरतिगत प्रतिरोध का समर्थन नहीं किया है, तथापि उसने अराजकतावादी आन्ति की परिपुणता और भयकरता को भी कम नहीं किया। इन आन्ति में गिरजी, ग्यायलियों, पुलिस मेना, विधानमभाओ, सामनिक कार्यलयों तथा सम्पत्ति के अधिकारों का घलपूर्वक विनाश होगा।

बैकुण्ठिन ने न केवल अराजकतावादी आन्ति का ही उल्लेख किया है बल्कि यह भी बताया है कि इस आन्ति का सगठन किस प्रकार किया जायगा। कोकर के सुन्दर शब्दों में—

1. "Of all the despotisms that of the religionists is the worst. They are so jealous of the glory of their God and the triumph of their idea that they have no heart left for the liberty and dignity for the suffering of the living man."

—Bakunin

“राजधानी या किसी बड़े महत्वपूर्ण नगर में सन्त्वे अराजकतावादियों के ऐच्छिक मंच होंगे जो प्रत्येक मुहल्ले या राजपथ के नाम में मोर्चा के रूप में संगठित किए जायेंगे। मोर्चे समस्त नगर की कॉमिन्स के लिए अपने प्रतिनिधि भेजेंगे जिन्हें उनकी ओर से आदेश मिलेंगे और जो वापस बुलाये जा सकेंगे। यह कॉमिन्स शान्तिकारा शासन के विविध कार्यों के लिए अपने सदस्यों में से समितियां बनायेंगी। इस शान्तिकारी संस्था का कार्य एक ओर तो विनाश के कार्यक्रम को पूरी तरह से कार्यान्वित करना, समस्त राजनीतिक संस्थाओं का तत्काल दमन करना तथा समस्त औद्योगिक एवं कृषि-सम्पत्ति का भजदूर-समितियों में वितरण करना और ऐसी व्यवस्था करना होगा कि किसी प्रकार का कोई दूसरा सर्वसत्तात्मक संगठन, चाहे वह संहारा वर्ग का या समाजवादी अधिनायकतंत्र ही क्यों न हो, स्थापित न हो सके। दूसरी ओर यह कॉमिन्स प्रचारकों एवं आन्दोलनकारियों के रूप में अपने प्रतिनिधियों को प्रांतों तथा ग्रामों में जनता को शान्ति के कार्यों तथा उसके वास्तविक उद्देश्यों का ज्ञान करा कर शान्ति में उसका सहयोग प्राप्त करने के लिये भेजेगी।”¹

वैकुण्ठिन का चिन्तन शान्ति तक ही नहीं रुक जाता, वरन् उसने इस विषय में भी विचार किया है कि जब शान्ति के फलस्वरूप राज्य का अन्त हुआ जायगा तो समाज की व्यवस्था किस प्रकार होगी। इस विषय में उसने अधिक विस्तारपूर्वक तो नहीं सोचा किन्तु जगह जगह संकेत रूप से जो कुछ लिखा है, वह उल्लेखनीय है। उनका मत था कि राज्य के स्थान पर एक ऐसे स्वतंत्र समाज की प्रतिष्ठा की जाये जिसमें न कोई वर्ग होंगे, न सत्ता के कोई सम्बन्ध और जिसमें प्रत्येक व्यक्ति को बिना किसी पलातल किये समानता के आधार पर श्रम करना और अपने श्रम के लाभ का उपयोग करने का अधिकार होगा। अराजकतावादी व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार कार्य करेगा और उसे आवश्यकतानुसार धन मिलेगा। इस स्वतंत्र समाज का आधार कानून और अनिवार्य भक्ति नहीं वरन् समझौता और ऐच्छिक सहयोग होगा। क्योंकि सहकारिता मनुष्यों की स्वाभाविक आवश्यकताओं और प्रकृतियों पर निर्भर होगी, अतः जिस किसी भी संगठन की आवश्यकता होगी, वह नीचे से ऊपर की ओर विकसित होगा। वैकुण्ठिन के अनुसार “इस प्रकार के समाज में व्यक्तियों के स्वतंत्र समुदाय होंगे, समुदायों के प्रान्त प्रान्तों के राष्ट्र, राष्ट्रों का एक संयुक्त यूरोप तथा तत्पश्चात् एक विश्व की स्थापना होगी।” आर्थिक सामाजिक व्यवस्था ऐच्छिक समुदायों के हाथ में होगी, जिनका उत्पादन के साधनों पर अधिकार होगा। भूमि और उत्पादन के साधनों पर समाज ऐसे व्यक्तियों को कब्जा करने का अधिकार देगा, जो व्यक्तिगत रूप से या स्वतंत्रतापूर्वक निर्मित संस्थाओं द्वारा काम करके उनका उपयोग उत्पादन के लिये करने को तैयार होंगे। स्थानीय संस्थाएँ मिलकर बड़ी प्रादेशिक संस्थाएँ बनायेंगी, किन्तु उनमें दबाव किसी भी अवस्था में न हो सकेगा। संस्थाओं और समुदायों के जो नियम होंगे उनमें दंड की कोई व्यवस्था नहीं होगी क्योंकि ये नियम ऐसे होंगे जिन्हें मनुष्य समाज को कायम रखने के लिये आवश्यक समझेंगे।

बैकुनिन के विचारों पर समाप्ति से पूर्व यह भी उल्लेखनीय है कि जिस तरह उसने धार्मिक व्यक्तियों और तत्त्वज्ञानियों पर आक्रमण किया था उसी प्रकार विज्ञान और वैज्ञानिकों का भी नहीं बख्शा। स्वयं उसी के शब्दों में—'विज्ञान तथा वैज्ञानिकों का राज्य चाहे वे आगस्टस कोम्पे के निश्चिन्त शिष्य हों, अथवा जर्मन साम्यवाद की सिद्धान्तवादी विचारधारा के कुछ शिष्य अशक्त होने में असमर्थ नहीं हो सकते तथा साथ ही वे हान्यकर दयाहीन, अत्याचारी, दमनशील शोषक, अपकारो होने में भी असमर्थ नहीं। हम वैज्ञानिकों के विषय में भी वही कह सकते हैं जैसे कि हमने धार्मिक व्यक्तियों तथा तत्त्वज्ञानियों के सम्बन्ध में कहा है न तो उनमें व्यक्ति तथा जीवधारियों के लिए भावना होती है और न ही आत्मा।'²

बैकुनिन ने जिस सामाजिक व्यवस्था की कल्पना की थी, वह सुदूर भविष्य के लिये एक आदर्श के रूप में नहीं थी, बरन् वह तो उसे एक ऐसा सक्षम मानता था जिसकी प्राप्ति शीघ्र ही सम्भव १९वीं शताब्दी से पूर्व ही करनी थी।

प्रिंस क्रोपोटकिन (Prince Kropotkin 1842-1921) — शराजकतावाद का अत्यन्त स्पष्ट और समस्त सर्वाधिक व्यक्तस्थित रूप क्रोपोटकिन की सजीव, सहानुभूतिपूर्ण एवं वैज्ञानिक कृतियों में मिलता है। रूस के एक उच्चतम कुलीन घराने में जन्म लेनेवाले इस शराजकतावादी विचारक को आरम्भ में जो शिक्षा दी गई उसका उद्देश्य उसे उच्च सैनिक अधिकारी बनाना था। क्रोपोटकिन ने ५ वर्ष तक सैनिक सेवा की। एक कौसक रेजिमेंट के साथ साइबेरिया छूटो पर रहते हुए उसने यह अनुभव किया कि जीवन सधय में राज्य का भाग महत्वहीन एवं प्रभावहीन है। जीवन में, राज्य की अपेक्षा और वास्तविक रूप में, महत्व पारस्परिक सहयोग का है। इस अनुभव ने उसके हृदय में राज्य के प्रति घनाभ्या के बीज बो दिये और उसके शराजकतावादी बनने का मार्ग प्रशस्त कर दिया। उसने कुछ समय बाद ही सेना की नौकरी छोड़ दी और १८७१ में रूस के क्रान्तिकारी आन्दोलन में भाग लिया। तत्पश्चात् सन १८७२ में वह पश्चिमी यूरोप के देशों में गया और उसका अन्तर्राष्ट्रीय (International) के सदस्यो से सम्पर्क हुआ। सन १८७२ में ही स्विट्जरलैण्ड में वह बैकुनिन से मिला और उसके प्रभाव में आकर शराजकतावादी बन गया। रूस वापिस लौटने पर उसने 'नकारवाद' (Nihilism) का प्रचार किया जो कि शराजकतावाद के बड़ी अधिक विमूर्त सिद्धान्त है क्योंकि वह न केवल राज्य का खटन करता है बल्कि समस्त स्थापित सामाजिक और नैतिक व्यवस्थाओं तथा मूल्यों का भी तिरस्कार करता

1. 'Government of science and of men of science even be they positivists disciples of Auguste Comte, or a few disciples of the doctrinaire school of German communism, cannot fail to be impotent ridiculous, inhumane cruel oppressive, exploiting, maleficent We may say of men of science such what I have said of theologians and metaphysicians, they have neither sense nor heart for individual and living beings'

है। राज्य विरोधी इस प्रचार के कारण सन् १८७४ में क्रोपोटकिन को गिरफ्तार करके जेल में डाल दिया गया, जहाँ सन् १८७६ में वह किसी प्रकार भाग निकला। अपने जीवन के अगले १० वर्ष उसने स्विट्जरलैण्ड और फ्रांस में एक क्रान्तिकारी पत्र का सम्पादन करते हुए व्यतीत किये। इंग्लैण्ड में अपने निवास के दौरान वह अधिकांशतः साहित्य-रचना में लगा रहा। सन् १९१७ में रूस में क्रांति हुई और तब वह पुनः स्वदेश लौट आया। श्रम-जीवी तानाशाही के विरुद्ध होने के कारण रूस में लौटकर भी उसने क्रान्तिकारी क्रियाओं में कोई भाग नहीं लिया और लेखन कार्य में लगा रहा।

क्रोपोटकिन अपने अन्तिम समय तक अराजकतावादी विचारों का धनी रहा। उसकी रचनायें साम्यवादी अराजकतावाद की विचारधारा का मुख्य स्रोत बनी और उनका अनेक मापाओं में अनुवाद हुआ। उसकी सर्वाधिक महत्वपूर्ण पुस्तकें निम्नलिखित हैं—

- (1) The Conquest of Bread (1888)
- (2) Anarchism : Its Philosophy and Ideal (1896)
- (3) The State, Its Part in History (1898)
- (4) Fields, Factories and Workshops (1899)
- (5) Mutual Aid, A Factor of Evolution (1902)
- (6) Modern Science and Anarchism (1903)

सन् १९२१ में क्रोपोटकिन का शरीरांत हो गया। रूसी सरकार ने उसकी शाही अन्त्येष्टि के लिये प्रार्थना की, किन्तु उसके परिवार के सदस्यों ने इस प्रार्थना को अस्वीकार कर दिया। क्रोपोटकिन एक सज्जन एवं आकर्षक वक्तृत्व का महानुभाव था और जो भी उसके सम्पर्क में आते थे वे सभी उसका आदर करते थे।

क्रोपोटकिन अराजकतावादी साम्यवाद के विकास में निस्सन्देह एक प्रमुख विचारक था। वह एक उच्चकोटि का प्राकृतिक वैज्ञानिक था जिसने वैज्ञानिक आधार पर अराजकतावादी दर्शन का निर्माण किया। अपने सिद्धान्तों को ऐतिहासिक एवं विकासवादी आधार प्रदान करते हुए उसने यह मत रखा कि मनुष्य एवं समाज के प्रकृति के सम्बन्ध में यदि किसी निर्णय पर पहुँचना है तो इसके लिये प्राकृतिक विज्ञानों (*Natural Sciences*) की प्रणाली ही सर्वश्रेष्ठ उपाय है। उसने यह विचार प्रस्तुत किया कि प्राकृतिक विकास के नियम पशुओं और पशु समुदायों तथा मनुष्य और मानव समाज पर समान रूप से लागू होते हैं। “उनके द्वारा जीवन की अवस्थाओं के साथ अनुकूलता स्थापित करने वाली प्रक्रियाओं का निरूपण होता है, जैसे विभिन्न इंद्रियों, शक्तियों एवं आदतों का विकास जिनके द्वारा मानव तथा मानव समुदाय की अपने वातावरण के साथ अधिकाधिक अनुकूलता स्थापित होती है।”

क्रोपोटकिन ने विकास की प्रक्रिया के दो पहलुओं पर विशेष बल दिया प्रथम, उसने कहा कि “व्यक्ति के जीवन और सामाजिक जीवन दोनों से प्रगति केवल स्थिर विकास की प्रक्रिया द्वारा ही नहीं होती बल्कि कभी कभी सहसा द्रुत गति से और आकस्मिक और स्पष्टतः विनाशकारी परिवर्तनों के फल-स्वरूप भी होती है।” समाज और व्यक्ति दोनों निरन्तर निम्नतर से उच्चतर की ओर बढ़ रहे हैं, लेकिन जब अज्ञान, अकर्मण्यता और रुढ़िपरायणता के

द्वारा प्रगति रुक जाती है तो मानव जाति को दल दल से निकालने और उसे पुनः विकास पथ पर लाने के लिये तीव्र क्रान्तिवादी बदमाशों की आवश्यकता पड़ती है। द्वितीय, "पशु जीवन तथा मानव जीवन के विकास में सघन की अपेक्षा सहकारिता के गुणों का प्रमुख स्थान रहा है।" क्रोपोटकिन यह मानता था कि जीवन के सघन में सहायता, प्रेम तथा सहयोग करनेवाले समूह ही जीवित रह पाते हैं, प्रतिस्पर्धा तथा बलबूझ से नहीं। सावधान विकास का नियम मूलतः पारस्परिक सहायता का नियम है पारस्परिक सघन का नहीं। सातावरण के अनुकूल बनने के लिये सहयोग की प्रभावकारी शक्ति की जीत होती है जबकि सहयोग के गुणों की अपेक्षा करनेवाली प्रतियोगिता शक्ति को पराजय। क्रोपोटकिन ने कहा कि प्राणी जितना अधिक उच्च होगा उसमें सहयोग की शक्तियाँ उतनी ही अधिक पूर्ण विकसित होती। उसने अपने एक सम्पूर्ण ग्रन्थ '*Mutual Aid A Factor of Evolution* (1902) में इस सिद्धान्त की विवेचना करत हुए प्रत्यक्ष उदाहरणों द्वारा अपने नियम का स्पष्टीकरण किया है। उसने अपने अधिकांश उदाहरण इस के समापनों में दानों पशुजीवन से लिए जहाँ कि सघन बड़े प्रतिपक्ष वातावरण का विरुद्ध होता है। सघन में प्राकृतिक विज्ञान के अपने अध्ययन से यह इसी परिणाम पर पहुँचा कि सामाजिक विकास को सघन की प्रगति के लिये सघन की अपेक्षा सहयोग का मार्ग अनिवार्य है। उसने ही यह भी कहा है— 'हमारे के साथ बैठा ही सावरण करो जैसे सावरण की तुल्य बैसी ही अवस्था में दूसरों में अपने साथ किये जाने की भाँसा रखते हो।'

क्रोपोटकिन ने अपना यह विश्वास व्यक्त किया कि अपने स्वभाविक सधन की ओर मानव समाज की प्रगति में राज्य, व्यक्तिगत सम्पत्ति एवं धर्म मौलिक बाधाएँ हैं, मत इनका विनाश किया जाना सबसे उपयुक्त है।

राज्य पर कठोर प्रहार करते हुए क्रोपोटकिन ने बताया कि राज्य का न कोई प्राकृतिक अस्तित्व है और न कोई ऐतिहासिक अस्तित्व ही। राज्य मनुष्य की स्वाभाविक सहयोग की प्रवृत्ति के विरुद्ध है। उसकी रचना और कार्य प्रणाली इस समस्त धारणा द्वारा प्रभावित है कि मनुष्य स्वभाव में प्रतियोगी एवं असामाजिक है। इससे अतिरिक्त राज्यतत्वा उस आधारभूत मानव-ज्ञानिक सिद्धांत के भी विपरीत है, जिसका अनुसार मातृ शक्तियों का विकास अपने आप स्वतंत्र रूप से कार्य करने से होता है। क्रोपोटकिन ने कहा कि मनुष्य युगा तक बगैर बिना राज्य तथा द्वारा कार्यविन नियमों के साथ-साथ रहे है। ऐतिहासिक दृष्टि से राज्य की उत्पत्ति बहुत पीछे हुई है। राज्य से पहले मनुष्य स्वतंत्र समुदायों में संगठित था। अपने पूर्वतम रूपों में काहुँ केवल रिवाजमान थे जिनसे समाज कायम रहता था। समाज में राज्य द्वारा निर्मित धातुओं का जन्म तथा हुआ जबकि समाज प्राकृतिक अवस्थाओं के फल स्वरूप विरोधों वगैरे में विभाजित हो गया जिनमें से एक वगैरे धातु या साधन बनना चाहता था। पारस्परिक सहयोग और प्रेम के आधार पर संगठित आदिवासी समाज में राज्य का जन्म उन कुछ अल्पसंख्यक समूहों की इच्छा के परिणामस्वरूप हुआ जो या तो पुरोहित थे या सैनिक सरदार, और जो जनता की अपनी इच्छाओं की पूर्ति का एक पथ बनाना चाहते थे। इन समुदायों ने अपनी सत्ता बनाये रखने के अपने उपायों में से एक उपाय यह

अपनाया कि उन्होंने कुछ कानून बनाये जिनके द्वारा समाज में विषमता उत्पन्न हुई और सर्वसाधारण उन अल्पसंख्यक शक्तिशाली व्यक्तियों के अधीन हो गये जैसे-जैसे राजमत्ता का विकास हुआ, कानून अधिकाधिक उन नियमों का रूप धारण करते गये जो उन रीतियों की पुष्टि अथवा समर्थन करते थे जो शासक-वर्गों के लिये उपयोगी एवं हितप्रद होते थे और उनकी आर्थिक श्रेष्ठता को स्थायित्व प्रदान करते थे। क्रोपोटकिन ने, उपरोक्त विचार के आचार पर बलपूर्वक यह कहा कि राजनीतिक सत्ता इस आचारभूत सिद्धान्त के विरुद्ध है कि मनुष्य का अन्तर्निहित शक्तियों का विकास स्वप्रेरित कार्यों के स्वतः करने से ही होता है। वास्तव में राज्य और राज्य के कानून स्वतंत्रता के अपने स्वाभाविक लक्ष्य की ओर मानव जाति के प्रगति में सबसे बड़ी बाधा हैं। राज्य और राज्य के कानून अनावश्यक हैं।

राज्य की निन्दा करते हुए क्रोपोटकिन ने राज्य को मानव प्रगति और स्वतंत्रता का सबसे बड़ा शत्रु बताया-ऐसा शत्रु जिसका भूतकालीन कार्य-कलापों का चिढ़ा एकदम काला रहा है। इतिहास साक्षी है कि राज्य ने हमेशा गरीबों का शोषण और अमीरों का पोषण किया है। राज्य ने पूँजीपतियों और भूमिपतियों से किसानों और श्रमिकों की रक्षा नहीं की है बल्कि इन गरीबों के शोषण में, धनिकों को सहारा देकर और भी अधिक धनाढ्य बनाने में सहयोग दिया है। 'यद्भाव्यम' (*Laissez Faire*) की नीति का नाममात्र के लिये पालन करने के बावजूद राज्य सदैव पूँजीवादियों और भूस्वामियों का हिमायती रहा है और उसने श्रमिकों के उन सभी प्रयत्नों का विरोध किया है जो वे अपने शोषण के विरुद्ध उठाना चाहते थे या उठते रहे हैं। राज्य को शोषण को प्रोत्साहन व मुविधा देनेवाला सबसे बड़ा अराधी और सबसे प्रमुख प्रेरक मानते हुए राज्य की परिभाषा में वह कहता है कि "यह (राज्य) भूमिपतियों, सेनापतियों, न्यायाधीशों, धर्म-पुरोहितों, और आगे चलकर पूँजीपतियों के बीच में पारस्परिक सहायता हेतु बनाया गया एक ऐसा संगठन है जो उन्होंने जनता के ऊपर एक दूसरे के प्रभुत्व को कायम रखने के लिये और उसका शोषण करके स्वयं धनाढ्य बनने के लिये बनाया है।" क्रोपोटकिन के मतानुसार राज्य वैयक्तिक स्वतंत्रता का सदैव शत्रु रहा है, और यदि भाषण, प्रेस तथा समुदाय बनाने की स्वतंत्रता जनता को कमी दी भी गई है तो वह उभी सीमा तक जहाँ तक कि जनता उसका प्रयोग शोषक वर्ग के विरुद्ध नहीं करती है। राज्य व्यक्ति के सहज अधिकारों का संरक्षक कभी नहीं रहा है।

क्रोपोटकिन की दृष्टि में राज्य की सभी सेवायें अनावश्यक हैं—चाहे वे रक्षात्मक हों, चाहे अन्य किसी प्रकार की। जनता स्वयं कार्य करते हुए आन्तरिक लुटेरों तथा विदेशों आक्रमणकारियों से अपनी रक्षा कर सकती है। इतिहास से यह निश्चित होता है कि राज्य की सगर्द सेनाये नागरिक सेनाओं द्वारा पराजित हुई हैं और आक्रमण लोक विद्रोह द्वारा व्यर्थ कर दिये गये हैं। शासन समाज के दुष्टों में भी हम सुरक्षित नहीं रखना। न्यायालयों तथा बन्दीगृहों में, जहाँ राज्य के द्वारा स्थापित किये गये हैं, समाज में अपराधों में कमी करने की अपेक्षा वृद्धि ही की है। राज्य के सामूहिक और परोपकारी काम भी अनावश्यक हैं। जब मनुष्य आर्थिक एवं राजनीतिक दासता से मुक्त

हो जायेंगे, तो अपनी शिक्षा और दानशीलता के लिये आवश्यक सभी बातों की वे स्वयं स्वेच्छा से व्यवस्था कर लेंगे ।

बेकुनिन की भांति ही क्रोपोटकिन ने नैतिक दृष्टिकोण से भी राज्य की निन्दा की है । उसके कथनानुसार राजसत्ता निश्चित रूप से अपने प्रयोग कर्त्ताओं को भ्रष्ट करती है चाहे वे प्रयोगकर्त्ता साधु प्रकृति के ही व्यक्ति क्यों न हों । उसने अपने इस विश्वास को इन शब्दों में व्यक्त किया है—“यह या वह जघन्य मंत्री बहुत ही श्रेष्ठ व्यक्ति होता यदि उसे सत्ता न मिली होती” *(This or that despicable minister might have been an excellent man if power had not been given to him)* ।

उपरोक्त विवेचना से स्पष्ट है कि क्रोपोटकिन राज्य को मूलतः एक अभिशाप समझता है । उसके अनुसार उपरोक्त सब बातें समस्त प्रकार के राज्यों के सम्बन्ध में सत्य हैं । एकतंत्रीय राज्यों के वैधानिक राज्यों में परिवर्तित हो जाने के कारण राज्य के विशिष्ट स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं हुआ है । लोकतन्त्रात्मक राज्य को एकतंत्रीय राज्यों से कुछ श्रेष्ठ नहीं बताया जा सकता । मताधिकार के आधार पर प्रतिनिधित्व इन बातों में कोई भ्रंश पैदा नहीं करता । साधारण जनता में से व्यक्तियों को निर्वाचित करके उन्हें सावजनिक मामलों की व्यवस्था का कार्य नहीं सौंपा जा सकता । वे इस कार्य के सर्वथा अयोग्य हैं । दोष किसी विशिष्ट प्रकार की शासन प्रणाली में नहीं है, बल्कि स्वयं राजसत्ता में है । लोकतन्त्रात्मक शासन कुछ बातों में चाहे अन्य प्रकार के शासन से अच्छा हो, लेकिन भराजकतावादियों के भावी समाजवादी समाज में उसे किसी भी रूप में उपयुक्त शासन नहीं समझा जा सकता—ऐसा समझना भयंकर भूल होगी । मनुष्य के नैतिक विकास के लिये लोकतन्त्र भी उतना ही घातक है जितना कि वर्गतन्त्र या निरंकुशतन्त्र ।

क्रोपोटकिन ने व्यक्तिगत सम्पत्ति की भी आलोचना की । उसका मत था कि अपने स्वरूप में ही व्यक्तिगत सम्पत्ति म्याम के प्रति अपराध है, क्योंकि उसके अधीन एक अल्पसंख्यक वर्ग वर्तमान तथा भूतकाल की पीढ़ियों के अग्रणीत मनुष्यों के सामूहिक प्रयत्नों से उत्पन्न लाभों के अधिपति बन जाता है । नागरिक आर्थिक व्यवस्थाओं से व्यक्तिगत सम्पत्ति के दुष्-
का विकास, करोड़ों का बेरोज-
का सदैव कजदार होना प्रादि ।
विजाती बनानी है । यह युद्ध

को प्रोत्साहित करता है और समाज की समस्या की प्रवृत्ति के लिये उत्तरदायी सिद्ध हुई है । क्रोपोटकिन ने कहा कि ऐतिहासिक दृष्टि से राज्य तथा संपत्ति की शापणकारी संस्थाएँ हमारे पूर्वजों की स्वतंत्र इच्छाओं के बीच में साथ साथ प्रविष्ट हुई और आज राजसत्ता के अस्तित्व का मूल कारण है—संपत्ति का कार्य । क्रोपोटकिन के मतानुसार उत्पादन के साधन मानव संप्रदाय के सामूहिक वारस हैं, उनके द्वारा उत्पन्न की गई वस्तुएँ सबकी सामूहिक सम्पत्ति हैं । सभी वस्तुओं पर सबका समान अधिकार है । वह मेरे और तेरे का विभाग है तथा मजदूरी पद्धति (*Wages System*) का भी उन्मूलन चाहता है । वस्तुओं का वितरण आवश्यकतानुसार होना चाहिये । क्रोपोटकिन एक

सैद्धान्तिक साम्यवादी है जो "प्रत्येक को उसकी आवश्यकता के अनुसार" के सिद्धान्त को स्वीकार करता है। उसका विश्वास है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति के विनष्ट हो जाने पर दुःख, दरिद्रता, ऋणग्रस्तता, अभाव आदि गरीबों के कण्ट मिट जायेंगे और अपव्ययता, तिलासिता, प्रदर्शन आदि अमीरों के दोष दूर हो जायेंगे। तब समाज के सभी सदस्यों का जीवन आनन्द सहित बीतेगा और किसी को भी कोई कण्ट नहीं उठाना पड़ेगा।

क्रोपोटकिन गिरजों का भी विरोधी था। उसका कहना था कि धर्म का परिणाम निर्धनों के लिये अन्याय के रूप में होता है और इससे धनिकों को अपना सामाजिक स्थान स्थिर रखने में सहायता प्राप्त होती है। 'धार्मिक सत्ता राजनीतिक उत्पीड़न तथा आर्थिक विशेषाधिकार का सेविका और उसे पवित्र बनाने वाली है।' क्रोपोटकिन का विश्वास था कि धर्म या तो "जगत की सृष्टि की भीमांसा करनेवाला एक आदिम सिद्धान्त है, प्रकृति को समझाने का एक भद्दा प्रयास है," या "वह एक ऐसी नैतिक प्रणाली है, जो जनता के अज्ञान तथा अध-विश्वास से लाभ उठाकर, उसे वर्तमान राजनैतिक तथा आर्थिक व्यवस्था के अन्तर्गत जो अन्याय सहन करने पड़ते हैं उन्हें, सहन करने उपदेश देती है।" हां, वह सामाजिक नैतिकता के अपने विचार को, जो जनता में स्वतः विकसित होती है, धर्म का नाम देने को प्रस्तुत था।

क्रोपोटकिन ने इस समाज के विषय में भी विचार किया है जिसकी स्थापना राज्य और व्यक्तिगत सम्पत्ति के विनाश के बाद होगी। उसने भी भावी समाज का चित्र अनेक बानों में वैसा ही अंकित किया है जैसा कि बैकुनिन ने। मनुष्य, उस समाज में, सदैव मिलकर रहेंगे वे ऐसा किसी भी शासन के दबाव से नहीं करेंगे बल्कि स्वच्छा से करेंगे। समाज में स्वतंत्र सहयोग होगा। जो व्यक्ति एक से लक्ष्य की ओर अग्रसर होंगे, वे परस्पर-मिलकर एक संघ या समुदाय बना लेंगे। ये छोटे संघ परस्पर संयुक्त होकर वृहत संघों का निर्माण करेंगे। संगठन का क्रम वास्तविक आवश्यकताओं और इच्छाओं के अनुसार सगलता से जटिलता की ओर रहेगा। ज्यों ज्यों आवश्यकताएं सामने आती जायेंगी त्यों त्यों विभिन्न समुदाय बनने लगेंगे। खेतीहर संगठित होकर समाज के लिये अन्न दाल, गन्ना, रूई आदि उत्पन्न करेंगे। इसी प्रकार मकान बनाने, जूते बनाने, कपड़े बनाने, शिक्षा प्रदान करने आदि विभिन्न कार्यों को करने के लिये उपयुक्त व्यक्तियों के समुदाय होंगे, हां यह निश्चित है कि समस्त छोटे-बड़े संघ या समुदाय व्यक्तियों द्वारा स्वतंत्र इच्छा से किये गये समझौतों के फलस्वरूप बनेंगे। इन समझौतों का पालन सामान्यतः अपने पड़ोसियों से मैत्रीपूर्ण सहयोग की उस आवश्यकता के कारण होगा जिसका अनुभव प्रत्येक व्यक्ति करेगा। कर्तव्यों का समुचित रूप से पालन न करनेवाले व्यक्तियों को संघ से पृथक् कर दिया जायेगा, किन्तु सहयोग और स्वेच्छा पर आधारित इस समाज में ऐसे व्यक्तियों की संख्या नगण्य होगी। २० से लेकर ४५ वर्ष तक की आयु के प्रत्येक ऐसे मनुष्य की जो कुछ-कुछ कर सकता है, अपनी इच्छा और अपनी योग्यता के अनुसार किसी-न किसी संघ या समुदाय में मिलना होगा और ४ या ५ घंटे प्रतिदिन कार्य करना होगा। अभिप्राय यह है कि अराजकतावादी व्यवस्था के अन्तर्गत प्रत्येक व्यक्ति को थोड़ा बहुत उत्पादन का कार्य अवश्य करना पड़ेगा। विभिन्न समु-

दायो द्वारा उत्पन्न की गई वस्तुयें सबकी मापान्य मन्थानि होंगी और उन्हें नागरिकों ने उनकी आवश्यकता के अनुसार वितरित किया जावेगा। ममभीन के आधार पर सब व्यक्तियों को सभी सुविधायें प्रदान करने मानों वे व्यक्तियों से, क्रोपोटकिन के शब्दों में, यह कह्यो कि—

“हम आपका इस प्रकार का आवश्यकता देने हैं कि आप हमारे मकानों, मण्डारों, राजपथों, यातायात एवं परिवहन के साधनों, विद्यालयों तथा श्रद्धालुतालयों का इस जल पर प्रयोग कर सकेंगे कि आप चौबीस वर्ष की आयु से पैंतालिस-पचास वर्ष की आयु तक प्रतिदिन चार-पांच घण्टे ऐसे काम का सम्पादन करने में सहाये जो जीवनोपयोगी समझा जाय। आप स्वयं यह निर्णय करें कि आप कौन से समुदाय में प्रविष्ट होना चाहते हैं भयवा आप कोई नया समुदाय संगठित करना चाहते हैं, किन्तु उसे किसी आवश्यक सेवा कार्य का स्वीकार करना होगा। शेष समय में आप मनोरंजन, विज्ञान या कला के उद्देश्य से अपनी रुचि के अनुसार चाहे जिसके साथ अपना सम्पर्क रखें—हम आप से केवल यह चाहते हैं कि आप एक वर्ष में १२०० से १६०० घण्टे किसी भी ऐसे समुदाय में काम करें जो साक्षात् वस्त्र या आभूषण-स्थान उत्पन्न करने या अन्य आवश्यकताओं के स्थाप्य परिवहन आदि के कार्य में सलग्न है। इसके बदले में हम आपके लिए उन सभी वस्तुओं की गारंटी देते हैं जो हमारे सब उत्पन्न करते हैं।”

अथवा उत्पादन में उन्हें वा माग होगा जो काम करते हैं, या काम करने की तत्पर हैं, तथापि उत्पादन का वितरण सेवा के आधार पर नहीं आवश्यकता के आधार पर होगा।” काम से पहले आवश्यकता की रसो और सबसे पहले सब व्यक्तियों का जीने का अधिकार स्वीकृत करो और तब उन सब लोगों की मूल-मुक्ति का विचार करो जो उत्पादन में भाग लेते हैं।” क्रोपोटकिन का विश्वास था कि उत्पादन और वितरण की व्यवस्था के अन्तर्गत वस्तुओं की मात्रा मुक्त में रहने के लिए पर्याप्त होगी और वस्तु मुक्त में भी उन वस्तुओं से श्रेष्ठ होगी जो पूँजीवादी व्यवस्था में उत्पादित होती हैं। साथ ही पूँजीवादी व्यवस्था में जो श्रम व्यर्थ में नष्ट हो जाना है भव इसका प्रयोग उत्पादन के कार्य में होगा जिसमें उत्पादन में वृद्धि होगी। चूँकि क्रोपोटकिन की योजना में कोई बतन पद्धति नहीं होती और प्रत्येक को उनकी आवश्यकता के अनुसार मिलेगा अतः यह आपत्ति की जा सकती है कि काम करने के लिए किसी भी प्रेरणा की अनुपस्थिति में समाज में अभाव पाया जावेगा। क्रोपोटकिन का उत्तर है कि यह आपत्ति इस मन्थना पर आधारित है कि मनुष्य स्वभाव में काम-चोर होने है, वे काम करने से बचना चाहते हैं। यह मान्यता गलत है। कम एक शारीरिक आवश्यकता है। यह सर्वथा वांछित एवं आवश्यक है कि स्वास्थ्य और जीवन के दिन में शरीर की सत्ता शक्ति का व्यय किया जाय। मनुष्य जिस ज्ञान से धृष्ट करता है वह है आवश्यकता से अधिक काम। अराजकतावादी आदर्श समाज में इस तरह का ‘प्रतिकार्य’ नहीं कराया जावेगा। अपनी मनपसन्द के कार्य को ४-५ घण्टे प्रतिदिन करना आवश्यकता से अधिक या ‘अधिकार्य’ नहीं कहा जा सकता और यदि ४-५ घण्टे में किये जाने वाला कार्य भी प्रतिदिन एक सप्ताह हो वरिष्ठ विभिन्न प्रकार का हो और उसकी मात्रा काफी कम हो तो उपरोक्त

वादियों में की जा सकती है यद्यपि उन्होंने स्वयं को अराजकतावादी कह कर नहीं पुकारा है। गांधी और रसल के विचारों की विस्तार से समीक्षा अगले दो अध्यायों में की गई है, अतः यहां केवल टॉलस्टॉय पर दो शब्द लिख देना पर्याप्त होगा।

काउण्ट ली टॉलस्टॉय (Count Leo Tolstoy, 1828-1910)—
टॉलस्टॉय का जन्म रूस के एक सभ्रान्त जागीरदारी घराने में हुआ था। विश्वविद्यालय से स्नातक की उपाधि प्राप्त करने के उपरांत वह ५ वर्ष सेना में रहा और उसने क्रीमिया के युद्ध में एक सैनिक अफसर के रूप में भाग लिया। अपने सैनिक-अनुभव का उसने अपनी अनेक पुस्तकों में बड़ा ही सजीव, यथार्थवादी और मनोवैज्ञानिक विश्लेषण प्रस्तुत किया, अतः एक लेखक के रूप में भी उसने पर्याप्त ख्याति प्राप्त की। टॉलस्टॉय को वास्तव में १९वीं शताब्दी के अंतिम भाग का सबसे प्रसिद्ध रूसी विद्वान और आधुनिक युग का एक अत्यन्त महान् साहित्यकार माना जाता है। उसने अपनी अनेक पुस्तकों में किसानों और भूमिपतियों के जीवन को चित्रित किया तथा भूमिपतियों के जीवन की कृत्रिमता और शून्यता का दर्शन कराया। जीवन के अन्तिम भाग में उसकी कृतियों और लेखों में सामान्यतया सामाजिक-दार्शनिक रूप ले लिया। अपनी सभी रचनाओं में टॉलस्टॉय ने निष्कपट श्रम और सादे जीवन की प्रशंसा करते हुए विलासी जीवन, कृत्रिमता, अन्याय, क्रान्ति आदि के विरुद्ध आवाज उठाई है।

५० वर्ष की आयु तक टॉलस्टॉय ने एक ऐसा जीवन व्यतीत किया जो कि एक विद्वान भूमिपति की शान के अनुकूल था किन्तु तत्पश्चात् उनके जीवन का मार्ग एक तपस्वी जीवन की ओर झुक गया। १८७० के लगभग टॉलस्टॉय आध्यात्मिक संकट से गुजरा। उसने ईसाई धर्म की परम्परागत मान्यताओं, अर्थात् त्रिदेव (Trinity-God, Son and the Holy Ghost) तथा ईसा मसीह की दैविकता में विश्वास को ठुकरा दिया, और ईसाई धर्म के एक बुद्धि प्रवाण रूप को अंगीकार कर लिया जिसके आधारभूत सिद्धान्त हैं—भ्रातृ भावना, प्रेम-भावना तथा बुराई का अवरोध। टॉलस्टॉय के जीवन का उद्देश्य था—आन्तरिक शान्ति की प्राप्ति और जीवन में सदाचारिता। अपने नैतिक विश्वासों को वह सामाजिक समस्याओं के निराकरण के लिए भी प्रयुक्त करना चाहता था।

टॉलस्टॉय ने यह विचार प्रस्तुत किया कि युद्ध, जुल्म, दमन और शोषण पर आधारित वर्तमान समाज को बदलने के लिए नैतिक एवं आध्यात्मिक क्रान्ति की आवश्यकता है। उसने राज्य और सम्पत्ति का विरोध प्रवानतः नैतिक आधार पर किया। उसके अनुसार वे समस्याएँ प्रभु ईसा की शिक्षाओं के विरुद्ध थीं। ईसा ने सबसे प्रेम करने तथा बुराई का शक्ति में विरोध न करने का उपदेश दिया था, किन्तु राज्य शक्ति पर आधारित है और वह लोगों में अपनी आज्ञाओं का पालन प्रेम के स्थान पर पुलिस एवं नैतिक शक्ति के बल पर कराता है। एक स्थान पर राज्य और राजकीय नियंत्रण को भर्त्सना करता हुआ वह लिखता है " मैं अपने धर्म से अपने पिता को महायत्ना करना चाहता हूँ, मैं विवाह करना

मी चाहता हूँ किन्तु मुझे (राज्य द्वारा) छ वर्ष के लिए सैनिक बनाकर कज़ान भेज दिया जाता है—मैं अपनी सम्पत्ति को बचाता हूँ और उसे अपने बच्चों को देना चाहता हूँ किन्तु एक पुलिसवाला आकर मुझ से मेरी सारी बचत राज्य कर के नाम पर छीन ले, जाता है—मेरी सारी आवश्यकताएँ राज्य के अधीन हैं—मैं अनुभव करता हूँ कि मेरी तथा मेरे साथियों की स्थिति में सुधार राज्य से मुक्ति पाने पर ही होगा—किन्तु मुझसे कहा जाता है कि मेरे इस तर्क का पारंगम मेरी अज्ञानता है।¹ २ राज्य को पशु-बल पर आधारित, दुष्टो का शासन और जुटेरो से भी अधिक खतरनाक मानते हुए टॉलस्टॉय ने कहा कि राज्य के साथ सहयोग मत करो, कर देने, सैनिक कर्तव्यों को पूरा करने, न्यायिक व प्रशासकीय कार्य करने से इन्कार कर दो। ऐसा करने पर वर्तमान भ्रष्ट समाज बहुत जल्दी ही नष्ट हो जायगा। टॉलस्टॉय ने राज्य को भी धर्म की भाँति ही एक काल्पनिक वस्तु माना और बताया कि राज्य आवश्यक तथा उपयोगी सस्था केवल उन्हीं लोगों के लिए है जो शासक हैं, अन्यथा इसका आचरण यह बतलाता है कि यह दासत्व, युद्ध, भिक्षा-वृत्ति तथा बेध्यावृत्ति को प्रोत्साहित करनेवाली एक धनीनी सस्था है।

व्यक्तिगत सम्पत्ति पर आलोक करते हुए टॉलस्टॉय ने यह विचार प्रस्तुत किया कि व्यक्तिगत की सम्पत्ति व्यवस्था में कुछ अल्पसंख्यक व्यक्ति सुख-सुविधाओं और विलासिताओं का जीवन व्यतीत करते हैं। इस एशोधाराम की प्राप्ति बहुसंख्यक जनता के धर्म से, जो सदा गरीबी में रहती है, होती है। इस तरह व्यक्तिगत सम्पत्ति और उसके अंतर्गत होनेवाला मानव का दुराचरण ईसा के मानव-बन्धुत्व तथा दानशीलता के उपदेशों के प्रति अपराध है।

हिंसा और क्रांति के विरोधी तथा शिक्षा और प्रचार के समर्थक इस महान् शांतिवादी अराजकतावादी विचारक ने समाज के भावी संगठन के विषय में कोई विवरण नहीं दिया, क्योंकि उसका विचार था कि नवीन-समाज व्यवस्था के सम्बन्ध में विस्तार में कुछ लिखना आवश्यक है और न समझ, तथा “भवितव्य वैसा ही होगा जैसा कि मनुष्य और परिस्थितियाँ उसे बनायेंगी। उसने सामान्यतः व्यक्तिगत उद्धार पर बल दिया और सस्था सम्बन्धी सुधारों को प्रायः व्यर्थ बतलाया। यह उसके इस सिद्धान्त का एक स्वाभाविक उप-सिद्धान्त है कि किसी विचारधारा के प्रचार करने का सर्वोत्तम साधन ज्ञान

1. “I want to help my father by my labour—I also want to marry, but instead I am taken and sent to Kazan to be a soldier.”

तथा उदाहरण हैं। अपने लक्ष्यों को प्राप्त करने के सर्वोत्तम साधन हैं—जनता के अन्तःकरण को जागृत करना, अहिंसात्मक विरोध पर अमल करना, एवं प्रेम तथा समानता के सिद्धान्तों के अनुसार आचरण करना। वह निष्क्रिय प्रतिरोध का अभ्यास करने का उपदेश देता था। विज्ञान तथा कला का भी वह अच्छा पारखी तथा आलोचक था।

टॉलस्टॉय की शिक्षाओं ने व्यापक प्रभाव डाला। कोकर के कथनानुसार “अप्रत्यक्ष रूप में तथा पूरक रूप में उसके शान्तिमय उपदेशों ने उन आक्रमणात्मक आंदोलनों को सहायता दी जिनके फलस्वरूप रूस में पुरातन, आर्थिक तथा राजनीतिक निरकुश शासन का अन्त हुआ। संभवतः उसके इस आग्रह से कि रूस की वास्तविक शक्ति श्रम करनेवाली बहुसंख्यक जनता की है, रूस के किसानों को अपनी मागे प्रस्तुत करने में कुछ प्रोत्साहन मिला। शासनरुद्ध कुलीन वर्ग पर उसने जो आक्षेप किये, उनके कारण शायद नगरों के, मजदूरों के क्रान्तिकारी आन्दोलनों में शायद कुछ लोग शामिल हुए हों। क्रोयोटकिन का विश्वास था कि टॉलस्टॉय ने रूस की समस्त सामाजिक व्यवस्था का जो सजीव चित्रण किया और जीवन के अधिक परोपकारी ढंग के लिये जो अनुरोध किया उससे रूस के बहुत से भूमिपतियों की अन्तरात्मा भी जगी जो तत्कालीन व्यवस्था के अन्यायों को देखकर भी संतुष्ट थे। स्वयं टॉलस्टॉय को न तो प्रजातांत्रिक उदारवादी सुधार में दिल रूची थी और न समाजवादियों, अराजकतावादियों और शून्यवादियों की क्रान्तिकारी योजनाओं में। वह निरकुश शासन का तीव्र विरोध करता था और उस शासन के समर्थकों की हृदयहीनता की कटु आलोचना करता था, फिर भी जारशाही ने उस पर प्रतिबन्ध लगाने का कोई प्रयत्न नहीं किया। बल पर आधारित सत्ता का प्रयोग करनेवालों को ऐसे आदमी से छेड़छाड़ करने का कोई कारण नहीं दिखाई देता था जो सत्ता के किसी प्रकार के भी बलपूर्वक विरोध की निन्दा करता था।”

टॉलस्टॉय का प्रभाव रूस से अन्यत्र भी, यहां तक कि अमेरिका में भी पड़ा। कुछ देशों में टॉलस्टॉयवादी बस्तियां बसाई गईं। टॉलस्टॉय के प्रभाव ने महात्मा गांधी के दक्षिणी अफ्रीका में अपना फोर्निक्स फार्म स्थापित करना तथा भारतीयों के साथ वहां की सरकार के विषमतापूर्ण व्यवहार के विरुद्ध सत्याग्रह आन्दोलन चलाने के लिये प्रेरित किया। टॉलस्टॉय ने गांधीजी पर अपना जो अमिट प्रभाव डाला, उसे स्वयं गांधीजी ने स्वीकार किया है।

अराजकतावाद की आलोचना (Criticism of Anarchism)—आलोचकों के अनुसार अराजकतावादो सिद्धान्त में ऐसे अनेक तत्त्व हैं जो पूर्णतः आपत्तिजनक हैं। राज्य एक पूर्णतः अनावश्यक, अनुपयोगी और विकारपूर्ण सत्ता नहीं है। यद्यपि शासन का अतीत का कारनामा काला रहा है, शासन की अपूर्णता और भूलों ने समाज में भ्रष्टाचार पैदा किया है जिसकी कि मानव-समुदाय को एक बड़ी कीमत चुकानी पड़ी है लेकिन शासन ने मानव जाति को अविस्मरणीय सेवाएँ भी की हैं। राज्य ने सभ्यता और सस्कृति का पोषण किया है, कला सहित्य, दर्शन और विज्ञान का उत्थान किया है, व्यक्ति का नैतिक उत्कर्ष किया है और परमार्थ के प्रशसनीय कार्य किये हैं। राज्य एक अभिशाप नहीं है। यह तो एक सामाजिक सत्ता है जिसका प्रयोग सर्व-

साधारण के हित में बिया जाना चाहिये। आज के बल्याणकारी राज्य मानवता के लिये अनवशेषों में जो भूमिका धड़ा भर रहा है वह राज्य की उपयोगिता का ज्वलन्त प्रमाण है। राज्य स्वयं दोषमय नहीं है। यह तो इसके सगठन और संचालकों पर निर्भर करता है कि इसका प्रयोग मानव-बल्याण के लिये बिया जाय अथवा अन्य किसी उद्देश्य में।

भराजवतावादियों द्वारा राज्य की दमन शक्ति का यन्त्र कह कर घस्वीकार करना भी अनुपपुष्ट है। राजसत्ता की निन्दा करके और मानव स्वभाव में देवत्व की कल्पना करके भराजकतावादी सिक्के के केवल एक ही पहलू पर प्रकाश डालने हैं, दूसरे पर नहीं। वे यह भूल जाते हैं कि मनुष्य न केवल सामाजिक और परांपकारी है बल्कि पारिवारिक और अंतराधी भी है। मनुष्य की इस पारिवारिक वृत्ति को प्रेम से नहीं बल्कि दंड से ही सममित रखा जा सकता है। केवल प्रेम के आधार पर निर्मित समाज विरहात् तक स्थायी नहीं रह सकता। मनुष्य मनुष्य है, वह देवता नहीं हो सकता। मनुष्य की दुर्बलताओं पर आश्रयकता में अधिक विश्वास करके यदि राज्य को हटा दिया जाय तो जंगली जानवरों से भरे एक जंगल का सा दृश्य उपस्थित हो सकता है। राज्य के मरणाणु और कानून की सुरक्षा के अभाव में सब तरफ घोर अशान्ति व्याप्त हो जायगी समाज विरोधी समूह परस्पर मिलकर सज्जन और पुण्यात्मा व्यक्तियों को मयभीत करेंगे या नष्ट कर देंगे। राजसत्ता को समाप्त करना एक प्रकार से असंभव है। बट्टेण्ड रसल के अनुसार, "यदि, जैसे कि भराज-कतावादियों की इच्छा है, सरकार की ओर से बल का प्रयोग न हो, तब बहुमत अपने आपको संपातित कर लेगा तथा अल्पमत के विरुद्ध बल का प्रयोग करेगा। एक मात्र अन्तर यह रहेगा कि उनकी मेना तथा पुलिस अन्तरिम होगी, स्थाई अथवा अस्थायिक नहीं।" पुनश्च, "समुदाय का भराजवतावादी आदर्श जिसमें कानून के द्वारा किसी भी कार्य को रोका नहीं जा सकता, किसी प्रकार भी वर्तमान समय में ऐसे सत्ता की हदता के साथ मेल नहीं खाता, जैसा कि भराजकतावादी चाहते हैं। राज्य, किसी न किसी रूप में, चाह उसकी भूलों के सम्बन्ध में अथवा उसकी शक्ति के दुरुपयोग तथा उसकी उपयोगिता के विषय में कितना ही अधिक क्यों न कहा जाय सब मनुष्यों में नितान्त शक है तथा उसकी आवश्यकता सदैव बनी रहेगी।" सर जॉन सीले के शब्दों में, 'मानव इतिहास में जो कुछ भी महान् अथवा प्रसन्नता के योग्य है, वह सब कुछ शासित समुदायों में पाया गया है। यह स्वतंत्रता पर लगाई गई पाबन्दियों का ही परिणाम है। यदि राज्य समाप्त कर दिया जाय, तब भराज-कतावादी की मशहूर अवधि के पश्चात् वृद्ध पुरुषों का आगमन अथवा किसी अधिक प्रारम्भिक अथवा मौलिक रूप के किसी अन्य स्वाभाविक समूह की स्थापना होगी तब समाज का अपने छोटे से छोटे उपकरणों से पुनः प्रारम्भ होगा तथा अन्त में केवल राज्य की पुनर्स्थापना से ही समाज बर्बरता अथवा अशान्ति की अवस्था से बच पाएगा।"

भराजकतावादी समाज वास्तव में मनुष्य के लिए नहीं, देवताओं के लिये ही हो सकता है। मनुष्य तो स्वभाव से ही अपूर्ण है और उसे पूर्ण होने के लिये ही राज्य का अस्तित्व है। मनुष्य की प्रारम्भ से ही पूर्ण मानकर

आपत्ति एकदम ही निराधार सिद्ध होगी। क्रोपोटकिन के अनुसार, अपवाद-स्वरूप यदि कुछ व्यक्ति कामचोर होंगे तो समाज सरलता से उनको नियंत्रित कर सकेगा। सहयोग और ऐच्छिक काम पर आधारित समाज में ऐसे निकम्मे व्यक्ति को जिस घृणा से देखा जायगा वह घृणा-दृष्टि और उपेक्षा ही उसे सक्रिय बनाने में तथा उसके समान कामचारों की संख्या को कम करने में काफी होगी और यदि इससे भी वांछित फल न निकले तो निकम्मे व्यक्तियों का संघ से निष्कासन भी सम्भव है। किन्तु क्रोपोटकिन का विश्वास है कि आदर्श समाज में सम्भवतः ऐसी स्थिति आयेगी ही नहीं। यह स्थिति आज के उस समाज में निरन्तर विद्यमान रहती है जिसमें व्यक्ति को अपनी रुचि का काम बहुधा नहीं मिलता, सामर्थ्य से अधिक काम करना पड़ता है और फिर भी यह परिणाम निकलता है कि यदि वह डाक्टर बनना चाहता है तो होता इंजीनियर है प्रशासक बनना चाहता है तो बनता अध्यापक है।

आदर्श समाज में विवादों का निर्याय जनता द्वारा स्वेच्छापूर्वक स्थापित पंच-न्यायालय करेंगे। चूंकि यह समाज-व्यवस्था स्वतन्त्रता और न्याय के सिद्धांतों पर आधारित होगी अतः इसमें समाज-विरोधी कार्यों के लिए उत्तेजन का अधिकांशतः अभाव होगा। यदि फिर भी कहीं ऐसे समाज विरोधी कार्य हुए तो सामान्यतया “नैतिक प्रभाव तथा सद्गान्भूतिपूर्ण हस्तक्षेप” से उनका दमन हो सकेगा। “जहां इससे सफलता नहीं मिलेगी, वहां समुदायों से निष्कासन का भय अथवा व्यक्तियों द्वारा या असंगठित जन-प्रयत्न के द्वारा बलपूर्वक हस्तक्षेप से आवश्यक प्रतिकार हो सकेगा।” लेकिन ऐसी आवश्यकता यदाकदा ही पड़ेगी। क्रोपोटकिन ने, इस तरह स्पष्ट किया कि अराजकतावाद का अर्थ शक्ति का अभाव है, व्यवस्था का अभाव नहीं है। अराजकतावादी समाज में सर्वत्र व्यवस्था होगी, शांति होगी और मनुष्य सानन्द साथ-साथ रह सकेंगे।

क्रोपोटकिन का विश्वास था कि घटनाओं का स्वाभाविक मार्ग अराजकतावादी उद्देश्य की ओर प्रवाहित हो रहा है अर्थात् वर्तमान समय में विश्व अराजकता की ओर ही जा रहा है। आजकल प्रतिदिन लाखों की संख्या में कारोबार बिना सरकारी हस्तक्षेप से होते हैं और समझौतों का ईमानदारी से पालन किया जाता है। समझौतों के पालन के पीछे किसी दण्ड का भय निहित नहीं होता बल्कि अपने पड़ोसी के विश्वास एवं सम्मान को बनाये रखने की इच्छा अथवा वचन-पालन की स्वाभाविक आदत होती है। आज स्वेच्छाकृत समझौतों के द्वारा विशाल रेलवे कम्पनियों और उत्पादक-संघों का संगठन किया जाता है। इसी तरह सांस्कृतिक व परोपकारी कार्य करने के लिए छोटे-बड़े नाना संघों की स्थापना की जाती है। वस्तुतः आज प्रायः हर क्षेत्र में नागरिकों की स्वेच्छापूर्वक सहकारी प्रवृत्तियों की अपेक्षा सरकारी कार्य का महत्व घटता जा रहा है। क्रोपोटकिन ने बताया कि जहां पर शासन का कार्यक्षेत्र विस्तृत हो रहा है, वहां भी साम्यवादी सिद्धांत का प्रभाव निरन्तर पड़ता जा रहा है। आज सरकारी अजायबघरों, वाचनालयों, पुस्तकालयों, उद्यानों तथा सड़कों आदि का रूप सार्वजनिक हो गया है, वे सबके लिए खुले रहते हैं। इनके प्रयोग के लिए किसी को कुछ नहीं देना

पड़ता। अधिकांश देशों में शिक्षा मुफ्त दी जाती है। ब्रिटेन एवं अन्य देशों में मंगलवारी राज्य का सिद्धांत (*The Conception of Welfare State*) और व्यवहार भी आवश्यकतानुसार वितरण के साम्यवादी आदर्शों की ओर ही एक कदम है। इन सब बातों को देखते हुए क्रोपोटकिन यही मानता है कि मनुष्य की प्रवृत्ति सरकारी हस्तक्षेप को घटाते घटाने सर्वथा शून्य कर देने की है।

क्रोपोटकिन का कहना है कि यद्यपि आज विश्व की प्रवृत्ति धराजकतावाद की ओर जाने की है तथापि धराजकतावादी सक्षम को प्राप्त करने के लिए सभी काम शांतिमय ढंग से ही पूरे नहीं हो जायेंगे, अतः क्रान्ति का सहारा लेना ही पड़ेगा। शक्ति के वर्तमान यन्त्रों तथा संस्थाओं द्वारा प्रस्तुत की गई सम्पूर्ण बाधाओं को उस क्रमिक एवं शांतिमय विकास द्वारा अन्तिम रूप से दूर नहीं किया जा सकता जो कि संसार में हो रहा है। इस विकास का अवसान तो एक अन्तिम क्रान्ति में होना ही चाहिए। अपनी शूल की अवस्था में यह क्रान्ति हिंसात्मक और विनाशकारी होगी। वर्तमान शासकों को निकालना होगा, बन्दीगृहों को नष्ट कर देना होगा तथा पारस्परिक सहयोग को फिर से स्थापित कर देना पड़ेगा। जब दमनकारी सत्ता के आधार भूत साधन बलपूर्वक नष्ट कर दिये जायेंगे, तब जनता व्यक्तिगत सम्पत्ति को छीनने का कार्य करेगी। कृषक जमींदारों को नष्ट कर देंगे और श्रमिक मालिकों को हटा देंगे। जिनके पास अब तक रहने के लिए जमीन नहीं थी अथवा छोटे और अल्पव्यय भोषड़े थे वे पूँजीपतियों के सुविशाल भवनों की अतिरिक्त जगहों में आ बसेंगे।

इस समस्त कार्य के पश्चात् समाज के रचनात्मक पुनर्निर्माण का कार्य प्रारम्भ होगा। यह सब ऐच्छिक प्रक्रिया के अनुसार होगा, किसी बाहरी सत्ता के दबाव से नहीं। अपने नवीन समाज के चित्र के विषय में क्रोपोटकिन यद्यपि मार्क्स से बहुत कुछ सहमत था और उसकी कल्पना के धराजकतावादी समाज की रूपरेखा से म्यबादी थी, किन्तु मार्क्स के समान वह किसी सरकार या सत्कारणकारीन अधिनायकत्व की आवश्यकता को स्वीकार नहीं करता था। क्योंकि उसका तो अर्थ होगा क्रान्ति का विनाश। "यदि राज्य का विघटन एक बार प्रारम्भ हो गया, यदि एक बार अत्याचार का यन्त्र तोड़ा हो तो लगा तो स्वतन्त्र सभ या समार्यें स्वतः बनने लगेंगी। जब सहकारिता राज्य की ओर से जनता पर नहीं लादी जायेगी तब स्वाभाविक आवश्यकताएँ ऐच्छिक सहकारिता को जन्म देंगी। राज्य का विनाश हो जाने पर उसके अवशेष में से स्वतन्त्र समाज का जन्म होगा।" क्रोपोटकिन के अनुसार धराजकतावादी समाज अनेक स्वतन्त्र समुदायों से मिलकर बनेगा, किन्तु ऐसे समाज में न ऐसे विधायक अधिकार प्राप्त संगठन होंगे और न ऐसे वर्ग होंगे और न राज्य ही होगा जो कि एक संगठन को दूसरे के मूल्य पर रखा प्रदान करे। सार्वजनिक उद्देश्यों के लिए ऐच्छिक सभ होंगी जिनमें से कुछ क्षेत्रीय आधार पर होंगे और कुछ अंतराष्ट्रीय आधार पर संगठित होंगे। ये सभ वे सभी कार्य करेंगी जो आज राज्य करता है। प्रश्न यह उठता है कि ऐसे समाज में सामञ्जस्य कैसे स्थापित होगा? इसका उत्तर यह है कि अब मात्र मनुष्य के रूप में शिक्षित हो जावें और नियम नहीं होंगे, तब हिंसा के बीच संपर्क भी

शायद ही कमी होंगे और तब सामञ्जस्य अपने आप ही बना रहेगा। इस तरह अराजकतावादी समाज एक वास्तविक स्वतन्त्रता की दशा होगी जिसमें सब लोग भली प्रकार खुले वातावरण में सांस ले सकेंगे।

आतंकवादी अराजकतावाद

(Terroristic Anarchism)

वैकुनिन तथा क्रोपोटकिन के अराजकतावादी सिद्धान्तों को उनके कुछ अनुयायियों ने आतंकवादी रूप दिया। क्रांति में विश्वास रखनेवाले इन अनुयायियों में से कुछ के विचार में यह उचित था कि केवल सिद्धान्तों के प्रचार द्वारा नहीं, बल्कि कार्यों द्वारा अराजकतावाद का प्रसार किया जाय। इनका विश्वास कार्यों और राजनैतिक हत्याओं में था। वैकुनिन और क्रोपोटकिन के अराजकतावादी सिद्धान्तों के प्रचार के लिये गत शताब्दी में यूरोप और अन्य देशों में अनेक सगठन बनें। जॉन मोस्ट (Johann Most) नामक अराजकतावादी ने इस प्रकार के कार्यों को पहले जर्मनी और बाद में संयुक्त राज्य अमेरिका में सगठित किया। उसने अपने अनुयायियों को प्रभुत्व प्राप्त वर्गों के विरुद्ध गुरीला युद्ध व बमों के प्रयोग करने का आदेश दिया, परन्तु यह आन्दोलन शीघ्र ही कुचल दिया गया। सन् १८८६ में शिकागो में अराजकतावादी नेताओं पर मे-दिवस (May Day) पर विद्रोह करने का दोषारोप किया गया और उन्हें प्राण दंड दिया गया। इस घटना के बाद यह आन्दोलन नष्ट हो गया। मोस्ट को डाइनेमाइट का प्रयोग का समर्थन करने के लिये एक वर्ष के कारावास का दंड मिला। मुक्त होने के बाद उसने अराजकतावादी विचारों को तिलांजलि दे दी। सन् १८९० के बाद इमा गॉल्डमेन के नेतृत्व में अराजकतावादी आन्दोलन पुनः शुरू हुआ, जिसमें यूरोप के अनेक युवक भी शीघ्र ही सम्मिलित हो गये। इन अराजकतावादियों ने बड़ी निर्भीकता से तत्कालीन आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्था की निन्दा की, किन्तु वे अपने पूर्ववर्ती जॉन मोस्ट एवं अन्य आतंकवादी अराजकतावादियों की भांति तुरन्त ही क्रांतिकारी कार्यों के अवलम्बन पर जोर नहीं देते थे। प्रथम महायुद्ध के आरम्भ तक वे सामान्यतः शासन से बचे रहे, लेकिन युद्ध शुरू होते ही उनमें से अनेक जेलों में डाल दिये गये और अनेक निर्वासित कर दिये गये। इस तरह क्रांतिकारी अराजकतावाद एक प्रकार से अमेरिका से विलुप्त हो गया। यद्यपि अमेरिका में आज भी अराजकतावादियों के कुछ छोटे समुदाय विद्यमान हैं और ये समुदाय पत्र भी निकालते हैं, लेकिन उनके विचार अत्यन्त शान्त एवं वात्पनिक ढंग के हैं।

विध्वंसात्मक रूप में अराजकतावाद के व्यावहारिक कार्यक्रम को क्रोपोटकिन और वैकुनिन की अपेक्षा रूस के कुछ 'शून्यवादियों या नकारवादियों' (Nihilists) से अधिक प्रोत्साहन मिला। वास्तव में ये शून्यवादी केवल राजकीय संस्थाओं को ही उखाड़ फेंकने के पक्ष में न थे उनका कार्यक्रम तो अराजकतावादियों से अधिक विस्तृत था। वे संस्थापित विचारों, संस्थाओं और मानदंडों के विरोधी थे। 'शून्यवाद' शब्द का प्रयोग सबसे पहले साहित्यिक और कलात्मक आलोचना के क्षेत्र में होता था अर्थात् रूस के सांस्कृतिक जीवन की, (विशेषकर १९वीं सदी में) विभिन्न धाराओं में उसके बीज विद्यमान

ये । "बना भीर साहित्य के क्षेत्र में प्रचलित परम्परावाद के विरोधी भोग सब प्रकार के परम्परागत मानदंडों (Traditional Standards) को नष्ट करने का प्रयत्न करते थे और कलात्मक व्यक्ति के समस्त रूपों में स्वामा विचना तथा स्वच्छन्दता के समर्थक थे । इन्हीं से सम्बद्ध 'यथार्थवादी' दार्शनिक थे, जिन्होंने तत्कालीन दर्शन की मौमामा पद्धति के स्थान पर प्राकृतिक विज्ञान को सर्वोच्च स्थान दिया और अनुभव को ही प्रमाण मानना उचित समझा । घम तथा समाज के क्षेत्र में शून्यवादी दृष्टिकोण सत्तावाद, कट्टरवादिता, सर्वातिशायिता (Transcendentalism) तथा नियम-निष्ठता (Formalism) की निन्दा में तथा घम में नास्तिकता और नीति में मुक्तवाद (Hedonism), परीक्षणवाद (Experimentalism) तथा मानववाद (humanism) का शिक्षा में प्रकट हुआ । रूस के समाज, राज्य तथा घम (धर्म) में निश्चलता, प्रमाद तथा अमानुषिकता का जो राज्य था, उसके विरुद्ध शून्यवादियों की ये प्रवृत्तियाँ एक प्रकार से स्वाभाविक प्रतिक्रिया थी ।"¹

'शून्यवाद' के विचारों के राजनीतिज्ञ रूप का प्रतीक सर्गी नेट्सेव (Sergei Netschaiev, 1848-1882) था, जो अराजकतावादी ध्येय की प्राप्ति के लिए सभी साधनों अर्थात् सभी प्रकार के लोडफोड के काम और राजनीतिक हत्याओं को उचित मानता था । उसने अपने लेखा में अराजकतावादी कार्यक्रम के विध्वसात्मक पहलुओं पर अधिक बल दिया । नेट्सेव का सिद्धान्त था कि जब तक कपनी को करनी में परिणत न किया जाय तब तक कपनी का कोई मूल्य नहीं । अराजकतावादियों का कार्य भावी समाज के सगठन की योजना का चित्रमात्र खींचना नहीं है । अराजकतावादियों ने "काम द्वारा प्रचार के सिद्धान्त" (Theory of Propaganda by Deed) को यूरोप भर के अराजकतावादिओं ने अपनाया और वह अराजकतावादी सामरिक नीति का विगिष्ट भग बन गया । समार के घनेक देशों में जो प्रष्ट कार्य किये गए उनमें 'शून्यवादी' एवं 'अराजकतावाद' प्रभाव की स्पष्ट झलक मिलती है । भारत में भी विभाजन के पूर्व कई वर्ष तक आतंकवादी धारोन्नत खला । यह आतंकवादी विदेशी शासन को उखाड़ फेंकने के लिए सभी प्रकार के आतंकवादी कार्यों-रूपों और गालियों द्वारा विरोधियों की हत्याएँ करना, और शासकों को आतंकित करने आदि बातों में विश्वास करते थे । परन्तु बंक्रुतिन और क्रोमोटकिन आतंकवाद और राजनीतिक हत्याओं के समर्थक नहीं थे । उनके विचार में अराजकतावादो क्रान्ति के लिये आतंक के शासन की आवश्यकता नहीं । अराजकतावादियों के लिए सगठित और आवश्यक हो तो हिंसक, बापों द्वारा सरकारों को उखाड़ फेंकना उचित नीति है, परन्तु इसका अर्थ आतंकवाद और हत्याओं में नहीं है । उनके अनुसार राज्य, सम्पत्ति तथा धर्म का अन्त होना है, राजनीतिज्ञों, सम्पत्तिवानों तथा घम पुरोहितों का नहीं ।

कुछ अराजकतावादियों का पूर्णतः शान्तिवादी अराजकतावाद में विश्वास था । टालस्टॉय, गांधी रसल आदि की गिनती ऐसे ही अराजकता-

और कल्पना को इस आधारभूमि पर एक पूर्ण समाज का चित्रांकन करना, मानव मनोविज्ञान का अज्ञान दिखलाना है। पूर्णता मनुष्य का नहीं, देवताओं का गुण हो सकता है। अतः आलोचकों के कथनानुसार, अराजकतावाद यदि कहीं पर एक व्यावहारिक दर्शन बन सकता है तो केवल स्वर्ग में ही, न कि इस पृथ्वी पर।

अराजकतावादियों द्वारा धर्म को अमान्य ठहराना भी गलत है। सच-मुच यह एक दुर्भाग्य की बात है कि अराजकतावादी उस शक्ति की उपेक्षा करते हैं जो मनुष्य की पाशविक शक्तियों का उदात्तीकरण करने में सक्षम है। जो चीज जीवन को ऊंचा उठा सकती है, जीवन में क्रांतिकारी सुपरिवर्तन ला सकती है—वह एक सच्चा धर्म है, किन्तु अराजकतावादी उसी का तिरस्कार करते हैं। वे भूल जाते हैं कि सच्चा धर्म वह शक्ति है जिससे त्रिभुवन कम्पित-कारिणी वीरता भी कम्पायमान हो जाती है। जिस पथ पर स्त्री का प्रेम, ससार की बुद्धि, मनुष्य का सौंदर्य, स्वदेह-चिन्ता, अपने मन का स्वार्थ सब नष्ट हो जाते हैं वहाँ पर भी धर्म अडिग रहता है। धर्म की व्यापकता को इस तरह नष्ट करके उसे एक आडम्बर गिनना धर्म के महत्व को न जानना है। आध्यात्मिक जीवन को तिरस्कृत करना एक भूल है। आध्यात्मिकता तो मनुष्य के जीवन की नैतिकता का आधार है।

अराजकतावादी इस बात पर ध्यान नहीं देते कि वे घूमकर उसी बिन्दु पर पहुँच जाते हैं, जहाँ से चले थे। अराजकतावाद, जैसा कि पहले कहा गया है सत्ता विरोधी है। एक ओर वह मानता है कि व्यक्ति पर किसी भी प्रकार का कोई अंकुश नहीं होना चाहिये, किन्तु दूसरी ओर वह समाज की व्यवस्था का कार्य कुछ ऐसे संघों को सौंपना चाहता है, जो वर्तमान राज्य द्वारा किये जाने वाले कार्यों को सम्पन्न करेंगे। ये संघ भी आखिर उल्लंघन पर कुछ न कुछ दण्ड तो देंगे ही, फिर यह कभी संभव नहीं है कि इन संस्थाओं में सब कार्य एक मत होकर किया जावे। बहुमत अल्पमत पर अपना निर्णय थोपेगा और इस प्रकार सत्ता का उपयोग करेगा। स्पष्ट है कि सत्ता तथा बल का अभाव, जिसकी अराजकतावादी कल्पना करते हैं, संघों में संगठित समाज में संभव नहीं हो सकेगा।

अराजकतावादियों का यह कहना यद्यपि सही है कि वर्तमान समाज में होनेवाले अधिकांश अपराधों का मूल वह आर्थिक व्यवस्था है जिसका आधार व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा निर्वंद प्रतिस्पर्धा है, तथापि यह बात मान्य नहीं है कि समस्त अपराध सम्पत्ति से सम्बन्ध रखते हैं। अपराधों और संघर्षों का कारण जर (घन) और जमीन के अतिरिक्त जन (स्त्री) भी हो सकती है। इसके अतिरिक्त व्यक्तियों की महत्वाकांक्षा, ईर्ष्या द्वेष और काम भावना से उत्पन्न होने वाले अपराधों की संख्या और समस्याएँ भी नगण्य नहीं है। एक केन्द्रीय शासन और फौजदारी कानून के बिना ऐसी समस्याओं का हल कैसे किया जायेगा यह समझ में नहीं आता।

आलोचकों का कहना है कि अराजकतावादी स्वतंत्रता पर अनुचित बल देते हैं। वे इस बात को पूर्णरूप से भूल जाते हैं कि स्वतन्त्रता केवल एक साधन मात्र है न कि अपने आप में उद्देश्य। साथ ही स्वतंत्रता तथा सत्ता एक दूसरे से पृथक् वस्तुएँ न होकर एक दूसरे की पूरक तथा सहायक हैं।

क्रोरोटिन जैसे भराजकतावादियों का यह बयान कि समाज का विकास भराजकतावाद की दिशा में हो रहा है, सत्य प्रतीत नहीं होता। वर्तमान युग में तो राज्य के कार्यरत कम होने की बजाय बढ़ रहे हैं। यद्यपि यह सत्य है कि प्रगतिशील देशों में घने सगठन ऐच्छिक आधार पर बन रहे हैं और इन सगठनों का समर्थन ऐसी समाजवादी और बहुलवादी करते हैं, किन्तु पन्त ने उन्हें भी राज्य की किसी न किसी रूप में स्वीकार करना पड़ा है। ऐच्छिक तथा अन्य सगठनों का निर्माण एक तथ्य है, किन्तु यह भी मानना पड़ेगा कि ये कभी भी राज्य का स्थान नहीं ले सकते। इनके आपसी सम्बन्धों का नियमन राज्य ही करता है।

भराजकतावादी अपने कल्पना के समाज की बातें तो करते हैं, किन्तु अपने उद्देश्य में स्पष्ट नहीं हैं। राज्य के नष्ट होने के पश्चात् समाज में किस प्रकार की व्यवस्था होगी। ऐच्छिक सघों को सगठित करनेवाली कौनसी सत्ता होगी? यदि इन सघों में झगडा होमया तो निपटारा कैसे होगा? तथा किसी सदस्य ने यदि सघ के आदेश मानने से इन्कार कर दिया तो क्या होगा यदि कुछ ऐसे प्रश्न हैं जिन्हें भराजकतावाद निरुत्तर छोड़ जाता है। भराजकतावादी यह भी नहीं बताते कि भराजकतावादी समाज में उन धर्म-पुरोहितों, कबायलों परम्पराओं के रक्षकों तथा नैतिक अधिकारियों का कि जिन्होंने भूतकाल में सरकारों की स्थापना करने तथा जनता पर शासन करने में प्रमुख रूप से दासकों की सहायता की थी, क्या दशा होगी। कहीं भी ऐसा सम्भव नहीं मिलता कि भराजकतावादी उन्हें नष्ट कर देंगे जैसा कि साम्यवादी कहते हैं कि पुरातन व्यवस्था के सभी हिमायतियों को अमनीकी तामाशाही समाप्त कर देगी।

भराजकतावादी राज्य की तुलना में अपनी शक्ति को आकने की भी परवाह नहीं करने, और अपने माधनों के विषय में भी एकमत नहीं हैं। क्रोरोटिन का विचार था कि क्रांति पहले एक देश में होगी और तब वह अन्य देशों में फैल जायगी तथा पूर्ण सफलता प्राप्त करने में लगभग तीन सार् वर्य का समय लगेगा। वैकुनिन ने भी अपनी सामाजिक व्यवस्था की सुदूर भविष्य के लिये एक आदर्श के रूप में कल्पना नहीं की थी वरन् यह तो उसे ऐसा लक्ष्य मानना था जिसकी प्राप्ति शीघ्र ही लगभग १९वीं शताब्दी से पूर्व ही करनी थी। किन्तु भराजकतावादी समाज की स्थापना का स्वप्न पूरा होता तो दूर रहा, स्वयं भराजकतावादी दर्शन ही आज मृतप्राय हो गया है। पुनः, यह विश्वास करना ही एक मयकर भूल है कि प्राधुनिक राज्य की महान् शक्ति और दृढ़ विरोध के मुकाबले में एक भराजकतावादी क्रांति सफल हो जायगी। कुछ विध्वंसकारी भराजकतावादियों ने अमेरिका में हिंसा भड़काने का विरोह करने की चेष्टा की थी। जॉन मोस्ट ने अपने अनुयायियों से सम्पत्तिशाली वर्गों के विरुद्ध गुरिल्ला युद्ध छिड़ने का और बमों तथा विष का प्रयोग करने का निर्देश किया था। किन्तु राज्य ने अपनी एक ही चोट में हिंसक वृत्तिवाले अधिकांश भराजकतावादी नेताओं को प्राणदंड दे दिया और जॉन मोस्ट को जेलखाने की हवा थिला दी। बेचारे मोस्ट ने मुक्त होने के बाद भराजकतावादी विचारों को ही तिलाजलि दे दी। बाद में प्रथम विश्व युद्ध के बाद भराजकतावादी नेताओं में से अनेक को कारावास

का दंड दिया गया और अनेक को निर्वासित कर दिया गया। इसके बाद क्रांतिवादी अराजकतावाद की सैद्धान्तिक चर्चा या समर्थन भी समाप्त होगया। अराजकतावादियों के आज जो छोटे समुदाय विद्यमान हैं उनके विचार बहुत ही शांत और काल्पनिक ढंग के हैं।

अन्त में, समस्त वस्तुओं में स्वतंत्र भागीदार होने का अराजकतावादी सिद्धान्त भी यथार्थ से परे है। एक समाज में आलसियों और निष्क्रिय व्यक्तियों की उपस्थिति इसे अव्यावहारिक बना देगी। जब तक मानव स्वभाव में ही कोई आमूलचूल परिवर्तन नहीं हो जाता, तब तक परिश्रम करने वाले लोग अपने खून-पसीने से पैदा की गई वस्तुओं में हराम खोरों को भाग देने के लिये सहर्ष तैयार नहीं हो सकते। प्रायः यह देखा जाता है कि सयुक्त परिवार के एक छोटे से दायरे में भी, जहां कि परिवार के सदस्यों में रक्त का सम्बन्ध होता है, अधिक कमानेवाला भाई या अन्य सदस्य कम कमानेवाले भाई या सदस्य को समान भाग देने पर आपत्ति करता है। तब यह कल्पना निश्चय ही हास्यास्पद है कि समाज के एक वृहत्तर दायरे में समस्त वस्तुओं में समस्त घटक स्वतंत्र भागीदार होंगे। "आवश्यक सामग्री के आवश्यकता-नुसार वितरण की प्रणाली के लिए एक अत्यन्त कुशल और शक्तिशाली राज्य की आवश्यकता है; एक अराजकतावादी समाज में जहां कि स्वार्थी और महत्वाकांक्षी व्यक्तियों को अपने कमजोर भाईयों का शोषण करने से रोकने के लिए कोई केन्द्रीय शक्ति नहीं होगी इस प्रणाली के सफल हो जाने की कोई सम्भावना नहीं। अनावश्यक और बुरा होना तो दूर रहा राज्य सामाजिक जीवन की एक अनिवार्य आवश्यकता है।

अराजकतावाद का मूल्यांकन (Evaluation of Anarchism) —

यद्यपि अराजकतावाद आलोचकों के हाथों में पड़कर आज के समाजवादी युग में एक मृत सिद्धान्त होगया है और यह भी सत्य है कि आज के जटिल समाज व सम्यता के विकास के लिये इसे स्वीकृत नहीं किया जा सकता किन्तु इतना होते हुए सैद्धान्तिक दृष्टि से यह एक तथ्यपूर्ण और ठोस विचारधारा है। राज्य में रहते हुए तथा राज्य के आशीर्वादों का उपभोग करते हुए भी हम नहीं भूल सकते कि हमारी पूर्णता इसीमें है कि हम इसके बिना अपने को सुखी तथा आनन्दमय रख सकें। फिर फोरियर (Fourier) की इस उपमा में भी कम आकर्षण नहीं है कि "कुछ कंकड़ लो, उन्हें एक घड़े में बन्द करो और फिर उन्हें हिलादों, वे अपने आपको इस कलात्मक ढंग से व्यवस्थित कर लेंगे कि तुम किसी भी कुशल व्यक्ति को यह कार्य सौंपकर उन्हें इस सुन्दरता से नहीं जमा सकोगे।" लेकिन मनुष्य और पत्थर के कंकड़ों में दिन-रात का अन्तर है। प्राकृतिक निर्जीव वस्तुओं के नियम केवल कुछ समानता के आधार पर ही सजीव तथा चेतनापूर्ण मानव-समाज पर लागू नहीं हुआ करते। पर यह सब होते हुए भी "अराजकतावाद हमारी नागरिकता की एक चुनौती है, जिसे हमें बहुत गंभीरता के साथ स्वीकार करना चाहिये और राजनैतिक संस्थाओं में विश्वास करनेवाले को उचित है कि वे उन्हें अधिक लोकप्रिय तथा विश्वास के योग्य बनाने का प्रयत्न करें।"

माह्य रूप से अव्यावहारिक विचारधारा लगते हुए भी भराजकतावाद भास्त्रीय दृष्टि के एक मूल्यावान् दर्शन है जिसने राज्य तथा समाज सम्बन्धी किन्ने ही सत्तों का उद्घाटन किया है और अनेक दोषों तथा दुर्बलताओं के होते हुए भी पूर्ण मानव समाज के लिये एक आदर्श प्रस्थापित किया है। अपने व्यक्ति को नैतिक रूप से उन्नत प्राणी माना है और इस सर्व स्वीकृत सत्य को सामने ला पटका है कि मनुष्य जन्म से दुर्गुणी नहीं होता, बल्कि इस पृथित समाज के वातावरण में पनकर ही वह व्यक्तिवारी भयानक दुराचारी बनता है। भराजकतावाद ने इस बात पर भी सर्वथा उचित बल दिया है कि भारत निर्भरता तथा सहयोग की भावना ही उन्नति का मूल यंत्र है। राज्य की प्रति महत्ता के खडन के साथ-साथ यह बनाता है कि मनुष्य अपनी उन्नति के लिये राज्य भयवा अन्य किसी सहायता के लिये हाथ न फैलाये बल्कि अपने पैरों पर खड़ा रहना सीखे और आपस में मिलजुलकर अपनी समस्त आवश्यकताओं की पूर्ति करे। राज्य के अभाव में व्यक्ति-जीवन की अनिवार्य सामग्री तथा आवश्यकताओं के लिये खुद प्रयत्नशील होगा जिसके कारण समस्त जीवन में एक कमजोरता तथा कर्णम्य-चेतना रहेगी। ऐच्छिक सत्तों के गठन की स्वीकृति देकर भी भराजकतावाद अपने दर्शन को एक मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान करता है। विभिन्न सत्तों में संगठित होने के कारण व्यक्ति अधिक सामाजिक बनेगा और उसकी प्रमुख सहायता की भावना जाग्रत होकर उसे मानवोचित जीवन बिताना मिलनायेगी। वास्तव में जीवन में उन्नति का मूलमंत्र आत्म-निर्भरता तथा पारस्परिक सहयोग की भावना है, इस पर बल देनेवाले भराजकतावादी सिद्धान्त पर आपत्ति नहीं की जा सकती।

भराजकतावाद आज के उस समाज के लिये एक न्यायोचित मर्तना है जहाँ पर न्याय और स्वतन्त्रता सारहीन शब्द रह जाते हैं। भराजकतावाद इस तथ्य पर बल देता है कि आधुनिक जनतन्त्र हमारी गहरी समस्याओं का निश्चिन्त समाधान नहीं है। यह राजनीतिक जीवन के बढ़ते हुए यंत्रीकरण का विरोध करता है, और उन राज्य सत्ताओं की पूजा का विरोध करता है जो आवश्यक रूप से स्वयमाध्य बन जाने की प्रवृत्ति रखती हैं। यह आधुनिक राज्य की उस केन्द्रीकरण की नीति का विरोध करती है, जो समाज के सभी कार्यों को एक निश्चिन्त रूप देना चाहती है, और जहाँ जहाँ न केवल भौतिक उत्पादन को धरन् भाहित्य, विज्ञान, कला एवं शिक्षा को भी राज्य के एकाधिकार में बदल देना चाहता है जिसके अन्तर्गत सभी अल्प-संख्यक शासक दल के मानदंड को स्वीकार करने के लिये बाध्य होंगे। भराजकतावाद का आग्रह है कि प्रत्येक सामाजिक सम्बन्ध की माप उन व्यक्तिगत आवश्यकताओं के आधार पर होनी चाहिये जो उनमें निहित होनी हैं, राज्य तथा इन आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये न्याय के आधार पर साधनमान है। उद्योगवाद, सधवाद तथा राष्ट्रवाद से ऊपर अन्तर्राष्ट्रीयवाद की ओर ले जानवाली प्रवृत्तियों का यह प्रतीक है और वर्तमान राज्य की बढ़ती हुई एकलपना और यंत्रीकरण के विरोध में वैयक्तिक तथा सामुदायिक जीवन की सम्पन्नता का दैवीकरण है।

भराजकतावाद द्वारा पूजावाद और धर्म की अस्मिता विराधार नहीं,

है। जो हमारे दैनिक जीवन में अनावश्यक हस्तक्षेप करता है उसका जड़ें पूंजीवाद और धार्मिक भय आदि स्तम्भों पर टिकी हुई है। पूंजीवाद सच्चे रूप में आज के समाज की दयनीय एवं सोचनीय स्थिति का जन्मदाता है। इसी के कारण वर्तमान समाज स्पष्टतः दो असंतुष्ट वर्गों में बंटा है जिनमें चलनेवाला सतत संघर्ष, एक दूसरे की चिन्ता का विषय बना हुआ है। इसे शायद ही कोई विवेकशील प्राणी अस्वीकार करे कि सम्पन्नता तथा बहुलता के मध्य में दरिद्रता का आवास मानव सभ्यता पर बहुत बड़ा कलंक है। धर्म पर अराजकतावादी आक्रमण भी इस दृष्टि से उपयुक्त है कि यथार्थ में धर्म सत्ताधारियों और पूंजीपतियों के हाथ में पड़कर एक पाखण्ड भ्रमवा अफीम मात्र रह गया है और इसने भाग्यवाद के दर्शन द्वारा मानव समाज के एक बड़े हिस्से को आगे न बढ़ने देकर पीछे धकेला है।

अराजकतावादी योजना की अन्तिम व्यावहारिकता उस पुरातन द्विधा के उत्तर पर निर्भर करती है जिसको *Bastiat* ने स्पष्ट रूप से इस प्रकार व्यक्त किया है, "क्या यह सत्य है कि प्राकृतिक अर्थ व्यवस्था परस्पर विरोधी वर्गों को जन्म देती है, जो अन्ततोगत्वा अनिवार्य रूप में समाज को अति घनाढ्य एवं अत्यन्त दीन ऐसे दो वर्गों में विभक्त कर देगी जो आपस में एक दूसरे से इतनी ही दूर होंगे जितना कि उत्तरी ध्रुव दक्षिणी ध्रुव से दूर है, या क्या यह और भी सत्य है कि यदि कुछ कृत्रिम प्रतिबन्धों से मुक्त कर दिया जाय तो आर्थिक जीवन स्थाई शान्ति की स्थापना कर सकता है।" यदि पहला विकल्प सत्य है तो समाज का अनिवार्य नियम एक नैतिक अनिवार्यता हो जाता है, और यदि दूसरा विकल्प सत्य है तो राज्य के निरन्तर बढ़ते हुए विकेन्द्रीकरण तथा स्वतंत्र सामुदायिक जीवन की अधिकाधिक वृद्धि के लिये मार्ग खुला हुआ है।

QUESTIONS

Chapter 9

Q. 1. How will you define Utopian Philosophy of Socialism ? Give a brief analysis of the political philosophy of (i) Saint Simon. (ii) Charles Fourier. (iii) Robert Owen.

आप कल्पनावादी समाजवाद की परिभाषा कैसे देंगे ? सेंट साइमन, चार्ल्स फोरियर तथा रॉबर्ट ओवन के राजनैतिक विचारों का संक्षिप्त विश्लेषण प्रस्तुत कीजिये ।

Q. 2. What are the special features of the political philosophy of Karl Marx ? What are the corner stones of Theoretical Foundations of Marxian Theory ?

कार्ल-मार्क्स के राजनैतिक दर्शन की विशेषताएँ क्या हैं ? मार्क्स के प्रेरणा-भूत धर्मवा-सैद्धान्तिक मूलधार क्या हैं ?

“मार्क्स के उत्थान करते समय समाजवाद एक अव्यवस्थित स्थिति में था, किन्तु उसने भीष्म ही इसे अपने विचारों से महत्वपूर्ण बना दिया और विश्व के समस्त देशों के श्रमिकों के हितों के लिए इसके अन्तर्गत अनेक अन्तराष्ट्रीय संस्थाएँ स्थापित हो गयीं ।” विवेचना कीजिये ।

Q. 4. Compare and contrast the dialectics of Hegel and the dialectical materialism of Karl Marx.

हीगल के द्वन्द्वादि और कार्ल मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की तुलनात्मक विवेचना कीजिये ।

“हीगल के विचारों में द्वन्द्वात्मक चिन्तन शोषित कर रहा था, मार्क्स ने आदिशवादी आन्तिका दूर करके उसे प्राकृतिक स्थिति में पर्वों के बल स्रष्टा किया ।” (सबाइन)

इस कथन के प्रकाश में मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की विवेचना कीजिये ।

Q. 6. “Dialectic enables the party to find the right orientation to any situation, to understand the inner connections of current events, to foresee their course, and to perceive not only how and in what direction they are developing in the present, but how in what direction they are bound to develop in the future”. How far do you agree with this Statement ?

“द्वन्द्ववाद की सहायता से दल प्रत्येक स्थिति के प्रति सही दृष्टिकोण बना सकता है, मापदण्डिक घटनाओं के आन्तरिक सम्बन्धों को समझ सकता है, उनकी दिशा को जान सकता है, और वह न केवल यह जान सकता है कि वे वर्तमान में किम प्रकार और किस दिशा में चल रहे हैं, अपितु वह यह भी देख सकता है कि भविष्य में उनकी दिशा क्या होगी।”—आप इस कथन से कहां तक सहमत हैं ?

Q. 7. “The dialectic may give us valuable insight into the history of human development, the Marxist claim that it constitutes the only scientific approach to reality cannot be allowed.” Discuss.

“यद्यपि द्वन्द्ववाद हमें मानव विकास के इतिहास में मूल्यवान् क्रान्तियों का दिग्दर्शन कराना है लेकिन मार्क्स का यह दावा स्वीकार नहीं किया जा सकता कि सत्य का अनुसंधान करने के लिए यही एक मात्र पद्धति है।” विवेचना कीजिये।

Q. 8. What is Marx's materialistic interpretation of History ?

मार्क्स की इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या से आप क्या समझते हो ? पूर्णतः व्याख्या करिये।

Q. 9. State and examine critically the Marxian theory of social development, and determine the extent to which it has been outdated and outnoted by recent development.

मार्क्स के सामाजिक विकास के सिद्धांत की आलोचनात्मक परीक्षा कीजिये और निश्चिन कीजिये कि आधुनिक विकास द्वारा यह किस सीमा तक पुरानी पड़ चुकी है ?

Q. 10. “Historical materialism designates that view of the course of history which seeks the ultimate cause and the great moving power of all important historical events in the economic development of society in the changes in the modes of production and exchange, in the consequent division of society into distinct classes and the struggle these classes against one another.”—Engels

In light of this statement discuss Marx's materialistic interpretation of history.

Q. 11. Explain and discuss Marx's view of materialistic interpretation of History. What contribution does it make to political philosophy ?

मार्क्स की इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या को विस्तार से बताइये और उसकी विवेचना कीजिये। राजनीतिक दर्शन के प्रति इसका क्या अनुदाय है ?

Q. 12. Give a critical estimate of the theory of Economic Interpretation or Materialistic conception of History of Karl Marx—

कार्ल मार्क्स के इतिहास की भौतिकवादी धारणा, भू-समृद्धि या धार्मिक इतिहास सम्बन्धी धारणा का मूल्यांकन कीजिए।

Q. 13. Give a critical estimate of Marxian theory of (a) Class Struggle, (b) Surplus value.

माक्स के (अ) वर्ग-संघर्ष, एब (ब) अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्तों का आलोचनात्मक मूल्यांकन कीजिये।

Q 14. Describe and examine the Marxian theory that—(a) "The mechanism of social change is to be found in the theory of surplus value is an ordering to which the value to the quantity of labour put is in accordance with the existing standard of efficiency of production."—(Wayper)

माक्स के इस सिद्धान्त की व्याख्या और परीक्षा कीजिये कि—(अ) "सामाजिक परिवर्तन का यन्त्रीकरण वर्ग संघर्ष के विचार में निहित है, (ब) माक्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त रिकार्डों के सिद्धान्त का ही व्यापक रूप है जिसके अनुसार किसी भी वस्तु का मूल्य उसमें निहित श्रम की मात्रा के अनुपात में होता है, बशर्ते कि यह श्रम उत्पादन की क्षमता के वर्तमान स्तर के तुल्य हो।"

Q 15. "Marx's theory of value has rather the significance of a political and social slogan than of an economic truth."—(Max Beer). Discuss Marx's theory of Surplus value.

"माक्स का मूल्य सिद्धान्त धार्मिक सत्य के बनिस्पद सामाजिक और राजनैतिक सहस्य का नारा है।" माक्स के अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त की विवेचना कीजिये।

Q. 16. What do you understand by the theory of surplus value as expounded by Karl Marx?

कार्ल मार्क्स के अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त के विषय में आप क्या जानते हैं?

Q. 17. Give an analysis of the Programme of Marx as laid down in his Manifesto

मैनिफेस्टो में बताये गये कार्ल मार्क्स के प्रोग्राम का विश्लेषण प्रस्तुत कीजिये।

Q 18. "What I did that was new was to prove (i) that the existence of classes is only bound up with the particular historic phases in the development of production, (ii) that the class struggle necessarily leads to the dictatorship of the proletariat, (iii) that this dictatorship itself only constitutes the transition to the abolition of all classes and to a classless society" (Marx) Do you agree with these three claims of Marx? Give reasons in support of your answer.

“जो कुछ भी मने नया किया वह यह सिद्ध करना था कि (i) वर्गों का अस्तित्व उत्पादन के विकास में होनेवाले विशेष ऐतिहासिक पहलुओं से आवद्ध है, (ii) वर्ग-संघर्ष आवश्यक रूप से श्रमिकों के अधिनायकत्व की ओर ले जाता है, (iii) यह अधिनायकत्व स्वयं केवल मात्र उस संक्रमण-कालीन अवस्था की रचना करता है जिसमें सभी वर्गों की समाप्ति होगी और बाद में एक वर्गहीन समाज की स्थापना होगी।” (माक्स) क्या आप माक्स के इन दावों से सहमत हैं? अपने उत्तर के समर्थन में कारण बताइये।

Q. 19. Critically examine the Marxian concepts of social and political revolution and the dictatorship of proletariat.

माक्स की सामाजिक और राजनैतिक क्रान्ति तथा श्रमजीवियों की तानाशाही की धारणाओं की आलोचनात्मक परीक्षा कीजिये।

Q. 20. “Indeed, the divergence of interests within the ruling and the ruled classes goes so far that Marx’s theory of classes must be considered as a dangerous over simplification, even if we admit that the issue between the rich and the poor is always of fundamental importance.” Discuss.

“शासन करनेवाले वर्ग एवं शासित लोगों के हितों के मध्य माक्स के विचारों के अनुसार इतना अधिक अन्तर है, कि उसका वर्ग संघर्ष का सिद्धान्त सामाजिक शांति के लिये अत्यधिक घातक सिद्ध हो सकता है यद्यपि धनिकों एवं निर्धनों के मध्य संघर्ष सदैव से ही एक मौलिक महत्व का सिद्धान्त माना गया है।” विवेचना कीजिये।

Q. 21. “The state is nothing more than an organised oppression. The state comes into being when governing class finds its need for the protection of a organised coercive power to maintain existing property relationship.” Discuss.

“राज्य, जिसमें पूंजीपतियों की प्रधानता होती है, श्रमिकों के शोषण का एक सुनिश्चित योजनाभाव होता है। कुछ लोगों का विचार है कि राज्य की उत्पत्ति ही इन अत्याचारी पूंजीपतियों ने श्रमिकों के शोषण के उद्देश्य से की है।” विवेचना कीजिये।

Q. 22. What is the Marxian Theory of State ? Discuss it briefly.

माक्स का राज्य के सम्बन्ध में क्या सिद्धान्त है? संक्षेप में विवेचना कीजिये।

Q. 23. “Marxist Programme is both evolutionary as well as revolutionary.” Discuss it.

“माक्सवादी प्रोग्राम विकासवादी के साथ-साथ क्रान्तिकारी भी है।” इस कथन की विवेचना कीजिये।

Q. 24. “Capitalism produces its own gravediggers.” Discuss this theory of Marx and examine how according to Marx transformation from capitalism is brought about ?

“पू जीवाद स्वयं अपनी कल खादनेवालों को जन्म देता है।” मार्क्स के इस सिद्धान्त की व्याख्या करने हुए बतलाईये कि पू जीवाद का वह किम प्रकार भूत करना चाहता है।

Q 25 How far is the claim of Karl Marx to be regarded as the Founder of ‘Scientific Socialism’ justified?

वैज्ञानिक समाजवाद से आप क्या अर्थ समझते हैं?

Q 26 “Marx found communism in chaos and left it a movement Through him it acquired a philosophy and a direction” (Laski) Explain

‘मार्क्स ने साम्यवाद को एक अस्तव्यस्त स्थिति में पाया और उसे एक आन्दोलन बना दिया। उसके द्वारा उसे एक दर्शन मिला एक दिशा मिली।’ व्याख्या कीजिये।

Q 27 Do you agree with Marx’s theory of inevitability of socialism? Give reasons

क्या आप मार्क्स के समाजवाद के अनिवार्यता के सिद्धान्त से सहमत हैं?

Q 28 “Marxism is out of date” Do you agree with this view? Give reasons

मार्क्सवाद अब पुराना पड़ गया है अथवा प्रचलन से बाहर है। क्या आप इस विचार से सहमत हैं? कारण बताइये।

Q 29 What is the place of Karl Marx theory of political philosophy?

राजनीतिक दर्शन के इतिहास में कार्ल मार्क्स का क्या स्थान है?

Q 30 Discuss Karl Marx’s contribution to the theory of Socialism carefully bringing out the Marxian basis of communism

प्राधुनिक साम्यवाद के मार्क्सवादी आधार को ध्यान में रखते हुए कार्ल मार्क्स की, समाजवादी सिद्धान्त की, देन की व्याख्या कीजिये।

Q 31. Give arguments for and against Marxism Do you consider it to be a satisfactory philosophy for the reconstruction of the world?

मार्क्सवाद के पक्ष तथा विपक्ष में तर्क दीजिए। क्या आप उसे सामाजिक पुनर्निर्माण के लिए एक सतोषजनक सिद्धान्त समझते हैं?

Chapter 10

Q 31 Critically examine the philosophy and success of Fabianism

फैबियनवाद की सफलता तथा उसके दृष्टान्त की आलोचनात्मक विवेचना कीजिये।

Q 32 “The Fabians in effect, thought of advance of socialism in terms mainly not of power alone but of power animated by rational conviction and inspired by the ethical impulse to achieve social justice” (Cole) Discuss

“व्यवहार के रू में फेबियन्स के लिये समाजवाद की प्रगति का आधार केवल शक्ति नहीं है, किन्तु विवेक-सम्मत विश्वास एवं सामाजिक न्याय को प्राप्त करने की नैतिक भावना द्वारा उत्प्रेरित शक्ति है।” विवेचना कीजिये।

Q. 33. Explain the difference between Marxian and Fabian Socialism.

माक्सवादी और फेबियन समाजवाद के अन्तर को स्पष्ट कीजिये।

Q. 34. Write an essay on the Aims and Methods of Fabian Socialism.

फेबियन समाजवाद के उद्देश्यों और साधनों पर एक निबन्ध लिखिये।

Q. 35. Examine the arguments for and against State Socialism.

राज्य समाजवाद के पक्ष तथा विरोध में दिये गये तर्कों का परीक्षण कीजिये।

Q. 36 Carefully explain collective socialism, its proposals and politics.

समष्टिवाद के प्रमुख सिद्धान्तों का विवेचन कीजिये।

Q. 37. “Democratic state can not become a social democratic state unless it has in every centre of population a local governing body as thoroughly democratic in its constitution as the central parliament.” (Shaw) Explain the role of the State in collectivist thought, in the light of the statement.

“प्रजातांत्रिक राज्य तब तक समाजवादी प्रजातांत्रिक राज्य नहीं बन सकता जब तक कि हर आवादी के केन्द्र में स्थानीय स्वराज्य संस्थाओं का पूर्णतया प्रजातांत्रिक गठन केन्द्रीय संसद के समान न हो।” (वर्नार्ड शॉ)

उपरोक्त कथन की रोशनी में समष्टिवादी विचारधारा के अन्तर्गत राज्य की भूमिका स्पष्ट कीजिये।

Q. 38. “So long as democracy in political administration continues to be the dominant principle, Socialism may be quite safely predicted as its economic obverse.” (Webb) Discuss.

“जब तक राजनीतिक प्रशासन में जनतन्त्री व्यवस्था का विकास होता रहेगा तब तक उसका आर्थिक लक्ष्य अनिवार्य रूप से समाजवाद होगा।” (वेब) विवेचना कीजिये।

Q. 39. Discuss with illustration the view of Sydney Webb that History constantly demonstrates both the irresistible progress of democracy and the almost continuous progress of socialism.

उदाहरणों सहित सिडनी वेब के इस विचार की विवेचना कीजिये कि इतिहास लोकतंत्र की अदम्य प्रगति और समाजवाद की प्रायः निरन्तर प्रगति को लगातार प्रकट करता है।

Q. 40. What contribution has Collectivism made to the understanding of the nature and functions of the State ?

राज्य के स्वभाव एवं कार्यों को समझाने में समष्टिवाद को क्या देन है ?

Q 41 "The enormous increase of social wealth is not accompanied by a decreasing number of large capitalists, but by an increasing number of capitalists of all degrees. The middle classes change their outlook, but they do not disappear from the social scale."

"The interdependence of cause and effect between technological economic evolution and the evolution of other social tendencies is becoming continually more, indirect and accordingly the necessities of the former are losing much of their power to dictate the form of the latter."

Discuss Revisionist and Reformist Socialism, in light of the above Statements.

"सामाजिक धन की भारी वृद्धि ने बड़े पूँजीपतियों की संख्या में कमी नहीं की है, बरम् समस्त वर्गों के पूँजीपतियों में वृद्धि हुई है। मध्य वर्गों का दृष्टिकोण बदल जाता है परन्तु सामाजिक स्तर से वे नष्ट नहीं हो जाते।"

'प्रौद्योगिक, प्राथमिक विकास तथा अन्य सामाजिक प्रवृत्तियों के विकास में कारण और कार्य की अन्यो-वाचिनता निरन्तर रूप से अधिक परोक्ष होती जा रही है, और फलतः पूर्वाक्त की उत्तरोक्त के रूप को निर्धारित करने की शक्ति बहुत कम होनी जा रही है।"

उपरोक्त बयानों के प्रकाश में पुनर्विचारवादी तथा सुधारवादी समाजवाद पर विचार प्रकट कीजिये।

Q. 42 Write an essay on Bernstein Evolutionary Socialism

बर्नस्टाइन के विकासवादी समाजवाद पर एक निबन्ध लिखिये।

Chapter 11

Q 43 'Syndicalism is organised anarchy.' Discuss

'श्रमिक सघवाद संगठित अराजकता है।' इसकी व्याख्या कीजिए।

Q 44 'Syndicalism is anti-democratic and it is anti-rational and anti intellectual' How is Syndicalism related to Anarchism and Facism ?

'श्रम सघवाद लोकतन्त्र विरोधी है, तर्क विरोधी है तथा बुद्धि विरोधी है।' श्रम सघवाद किस भीमा तक अराजकतावाद तथा फासिस्टवाद से सम्बन्धित है ?

Q 45 'The syndicalist programme of direct action involves a negation of political action' (Coker) Examine the reasons for this disbelief in political action and examine syndicalist programme of direct action

'श्रमिक सघवादियों से प्रत्यक्ष कार्यक्रम की पद्धति में राजनीतिक कार्यक्रम का निरोध सम्मिलित है।' (कोकर)

राजनीतिक कार्यक्रम के प्रति इस अविश्वास का परीक्षण कीजिये तथा श्रम-संघवादियों के प्रत्यक्ष कार्यक्रम की पद्धति की व्याख्या कीजिये ।

Q. 46. 'Syndicalism is the most rational defence of irrationalism.' Explain the main tenets of Syndicalism in the light of the above statement ?

'संघवाद तर्कहीनता का सर्वाधिक तर्कयुक्त बचाव है' उपरोक्त वयान के आधार पर संघवाद के मुख्य आधार सिद्धान्त समझाइए ।

Q. 47. Who are the great exponents of the philosophy of Syndicalism ? Write a critical note on the philosophy of Soral.

संघवादी दर्शन के महान् प्रवक्ता कौन हैं ? सोरल के दर्शन पर आलोचनात्मक टिप्पणी लिखिये ।

Chapter 12

Q. 48. 'Guild socialism is a half way house between Collectivism and Syndicalism.' Substantiate this statement.

"गिल्ड समाजवाद समष्टिवाद और सिंडीकेलिज्म के मध्य का मार्ग है ।" इस कथन की पुष्टि कीजिये ।

Q. 49. State and examine the fundamental principles of Guild Socialism.

श्रेणी समाजवाद के आधारभूत सिद्धान्तों का वर्णन तथा परीक्षण कीजिये ।

Q. 50. Compare State Socialism with Guild Socialism and indicate your preference.

राज्य समाजवाद की श्रेणी समाजवाद के साथ तुलना कीजिये, और यह बताइए कि आप किसे पसंद करते हैं ?

Q. 51. "Guild socialism is an attempt to reconcile the syndicalist idea of special producer's interests with the political idea of general public interests." Discuss.

"श्रेणी समाजवाद, उत्पादकों के विशेष हितों से सम्बन्धित श्रम संघवादी सिद्धान्त तथा सामान्य जनहित से सम्बन्धित राजनैतिक सिद्धान्त दोनों को समन्वित करने का प्रयास है" इसकी विवेचना कीजिए ।

Q. 52. "The Collectivists look to the state as the rock of their salvation. The Guild Socialists realising that for this as for other purposes the state was but a broken reed, and, in the general class struggle, no better than enemy agent look for deliverance to trade unions." Compare Guild Socialism with Collectivism in the light of this statement.

"समष्टिवादी राज्य को अपनी युक्ति का आधार मानते हैं । श्रेणी समाजवादी यह अनुभव करते हैं कि इसके लिये तथा अन्यान्य उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये राज्य सर्वथा अनुपयोगी है तथा सामान्य वर्ग संघर्ष में इससे बड़ा कोई शत्रु नहीं है । अतः वे अपनी मुक्ति के लिये श्रमिक संघों पर भरोसा करते हैं ।"

इस वस्तु के प्रकाश में समष्टिवाद एवं श्रेणी समाजवाद की तुलना कीजिये ।

Q 53 What are the basic ideals of Guild-Socialists ? Compare and contrast their methods and ideas with those of syndicalist.

घरेलू-गमाजवादियों के विचार क्या हैं ? इनके विचार व तरीकों की सपवादियों के तीर तरीकों से तुलना कीजिये ।

Q 54 Who are the great exponents of Guild socialism ? Write a critical note on the views of—(a) Hobson, (b) Cole.

घरेलू समाजवाद के महान् प्रवक्ता कौन हैं ? होब्सन तथा कोल के विचारों पर आलोचनात्मक टिप्पणी लिखिये ।

Chapter 13

Q. 55. Examine the changes introduced by Lenin in the Doctrines of Marx

माकस के सिद्धांतों में लेनिन ने जो परिवर्तन किये उनकी जांचिए ।

Q. 56 "Lenin's Marxism presents the anomaly of being at once for dogmatic assertion of Orthodox Adherence to the principles of the master and at the same time the first rendering of it on points where circumstances required its modification"—(Sabine) Discuss the above statement.

"लेनिन का मार्क्सवाद एक ओर तो मार्क्स के रुढ़िवादी सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता है और दूसरी ओर परिस्थितियों के अनुसार वह उनके सिद्धान्तों में आवश्यकतानुसार परिवर्तन भी करता है ।"—(सबाइन) इस कथन की व्याख्या कीजिये ।

Q 57 "In saying that after the establishment of the dictatorship of the proletariat and the communist system of economy, the state shall wither away and that in a classless society, the state will not be necessary, show themselves to be false, they so mercilessly

issued

Examine this statement critically showing the special characteristics of Leninism and the changes introduced by Lenin in the doctrines of Marx.

"यह कहकर कि श्रमजीवी तानाशाही और साम्यवाद की आधिक प्रणाली की स्थापना के बाद राज्य विलुप्त हो जायगा, और वर्गहीन समाज में दमनकारी कानून एवं शक्ति के प्रयोग की आवश्यकता नहीं होगी सिद्धान्तवादी मार्क्स तथा यषार्थवादी लेनिन अपने आपको उन प्रारम्भिक समाजवादियों से अधिक वक्तव्यवादी विचारक सिद्ध करत हैं जिन पर कि उन्होंने इतनी निन्दनापूर्वक प्रहार किये ।"

इस कथन की परीक्षा कीजिये और लेनिनवाद को प्रमुख विशेषताओं तथा मार्क्स के सिद्धांत में लेनिन के द्वारा किये गये परिवर्तनों को आलोचनात्मक रूप से प्रकट कीजिये ।

Q. 58. "Leninism is Marxism of the of imperialism and of the proletarian revolution." Discuss and show that Leninism was an improvement on Marxism.

"लेनिनवाद, साम्राज्यवाद एवं श्रमजीवी क्रान्ति के युग का मार्क्सवाद है ।" विवेचना कीजिये और बताइए कि लेनिनवाद, मार्क्सवाद पर एक सुधार था ।

Q. 59. "The essence of Leninism lies in the stress upon the dynamic and revolutionary element in Marx." Explain and discuss.

"लेनिनवाद का सार मार्क्स के क्रान्तिकारी तत्त्व पर अधिक बल देना है ।" व्याख्या और विवेचना कीजिये ।

Q. 60. Examine the fundamentals of Leninism and bring out the points of its difference with Marxism.

लेनिनवाद के आधारभूत सिद्धान्तों की परीक्षा कीजिये और मार्क्सवाद से इसकी भिन्नता प्रकट करिये ।

Q. 61. "Leninism is the theory and tactics of the proletarian revolution in genral, and the theory and practice of the dictatorship of the proletariat in particular." Explain.

"लेनिनवाद सामान्य रूप में श्रमजीवी क्रान्ति का सिद्धान्त और हथकण्डा है, और विशेष रूप में श्रमजीवी तानाशाही का सिद्धान्त और व्यवहार है ।" व्याख्या कीजिये ।

Q. 62. "Thus dialectical materialism can set the mathematician right about Euclidean and non-Euclidian geometry and can instruct the Physicist about the correct relations between matter and electricity" (Sabine). Examine Lenin's views on Dialectical Materialism.

"द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद एक गणितशास्त्री को यूक्लिडियन तथा गैर-यूक्लिडियन को ज्यामिति के बारे में ठीक कर सकता है और एक भौतिकशास्त्री को पदार्थ तथा विद्युत के सम्बन्धों के विषय में शिक्षा दे सकता है ।" द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद पर लेनिन के विचारों की परीक्षा कीजिए ।

Q. 63. "The party thus becomes the staff organisation in the struggle of the proletariat to gain power and to retain it after it has been gained. It is 'vanguard' of the Proletariat, the most self-conscious and at the same time the most devoted and self-sacrificing part of the working class. Marxism is the creed that holds it together, and organisation is the principle that makes it powerful." (Sabine) Critically explain Lenin's views on party.

"सर्वहारा वर्ग की शक्ति प्राप्त करने और प्राप्त शक्ति को सजोये रखने के संघर्ष में दल की स्थिति एक सैनिक संगठन जैसी है । दल सर्वहारा वर्ग

की एक वह अग्रिम सैनिक शक्ति है जो न केवल वर्ग चेतना में सर्वोपरि होती है, बल्कि धार्मिक वर्ग के लिए त्याग करने में भी सबसे आगे रहती है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त उसे एकता के सूत्र में ग्रथित करता है और सगठन उस शक्ति-शाली बनाता है।" (मबाइन)

लेनिन के दल सम्बन्धी विचारों की आलोचनात्मक व्याख्या कीजिए।

Q. 64. "We do not at all disagree with the anarchists on the question of abolition of the state as a final aim, but Marxism differs from Anarchism in that it attempts the necessity of the state and state power in a revolutionary period in general and in the epoch of transition from capitalism to Socialism in particular." (Lenin) Discuss.

'राज्य के विनाश के अन्तिम उद्देश्य के प्रश्न पर हम शराज्यतावादियों से बिल्कुल असहमत नहीं हैं, किन्तु मार्क्सवाद शराज्यतावाद से इस बात में भिन्न है कि यह क्रान्तिकारी काल में साधारणतया और पूँजीवाद से समाजवाद पर आघातन के युग में विशेषतया राज्य और राज-शक्ति की आवश्यकता के लिए प्रयत्नशील होता है।' विवचना कीजिए।

Q. 65. The history of all countries shows that the working class, exclusively by its own effort, is able to develop only trade union consciousness" (Lenin). Discuss

'सब देशों का इतिहास बताता है कि श्रमिकवर्ग को पूर्णतः अपने ही प्रयत्नों से केवल ट्रेड यूनियन चेतना का विकास करना है।' विवचना कीजिये।

Q. 66. How far do you agree "the Russian Bolshevism as given by Lenin and his followers has given a peculiar twist to Marxian Communism without abandoning it in fundamentals?"

आप इस कथन से कहाँ तक सहमत हैं कि—“लेनिन और उनके अनुयायियों द्वारा प्रतिपादित इसी बालशेविकवाद न मार्क्सवाद। साम्यवाद का, इसके आधारभूत सिद्धान्तों को त्यागे बिना ही, एक विचित्र मोड़ प्रदान किया है ?

Q. 67. What were the views of Lenin on religion, democracy, revolution, war and solidarity of the Party?

लेनिन के धर्म, प्रजातन्त्र, क्रान्ति, युद्ध और दलीय टोसता के बारे में क्या विचार थे ?

Q. 68. How have the Communist and Marxian principles advanced under Stalin?

स्टालिन के अन्तर्गत साम्यवादी तथा मार्क्स के सिद्धान्तों ने किस प्रकार उन्नति की है ?

Q. 69. Critically examine Stalin's theory of "Socialism in one country"

स्टालिन के एक देश में समाजवाद के सिद्धान्त की आलोचनात्मक समीक्षा कीजिए।

Q. 70. How does Maoism differ from Leninism ?

Q. 71. How does Chinese's Communism differ from Russian Communism ?

Q. 72. "The underlying cause of the Sino-Soviet conflict is the basic paradox between Pluralism in the Communist world and Monolithism in Communist Ideology."
—Discuss.

"चीन व रूस के बीच जो संघर्ष है उसका मूल कारण यह है कि साम्यवादी विश्व तो बहुलवादी है किन्तु साम्यवादी विचारधारा एकाग्र प्रकृति की है तथा इन दोनों के बीच विरोधाभास है।" विवेचना कीजिए।

Chapter 14

Q. 73. Discuss the Anarchist view of the State. How would the Anarchist organise their Society ?

राज्य सम्बन्धी अराजकतावादियों के दृष्टिकोण की व्याख्या कीजिए। अराजकतावादी अपने समाज का संगठन किस प्रकार करेंगे ?

Q. 74. Show how Collectivist Socialism and Anarchism are the exact opposite of each other.

यह बताइए कि समष्टिवाद और अराजकतावाद किस प्रकार एक दूसरे के विपरीत हैं ?

Q. 75. Discuss and meet, if you can, anarchist attack on the State.

अराजकतावादियों ने राज्य की जो आलोचना की है, उसकी व्याख्या करो।

Q. 76. What is the kind of society envisaged by the Anarchists ? How does it differ from Communism ?

अराजकतावादियों द्वारा प्रस्तावित समाज किम प्रकार का है ? वह साम्यवाद से किस प्रकार भिन्न है ?

Q. 77. State the case for and against Anarchism ?

अराजकतावाद के पक्ष तथा विपक्ष की व्याख्या कीजिए।

Q. 78. "Communism deals with the means and Anarchism with the ends." Discuss.

"साम्यवाद साधनों का और अराजकतावाद आदर्शों का वर्णन करता है।" विवेचन कीजिए।

Q. 79. Show how Anarchism and Socialism are the exact opposites of each other ?

दिखाइये कि अराजकतावाद और समाजवाद किस प्रकार ठीक एक दूसरे के भिन्न हैं ?

Q. 80. 'The State is an unmitigated evil and the sooner we get rid of the better it will be for the moral growth of man.' Discuss Anarchism in the light of this statement.

‘राज्य एक विशुद्ध बुराई और जितना शीघ्र हम उससे छुटकारा पा लें, उतना ही मनुष्य के नैतिक विश्वास के लिये हितकर होगा।’ इस वक्तव्य के प्रकाश में अराजकतावाद का विवेचन कीजिए।

Q 81 ‘Anarchy is not the absence of order, it is the absence of Force’ Discuss

‘अराजकतावाद व्यवस्था का अभाव नहीं, यह शक्ति का अभाव है।’ इस कथन की विवेचना कीजिए।

Q 82 Compare the aims and methods of Communism and Anarchism. Would it be correct to say that while Communism supplies the theory of the method, Anarchism supplies the theory of the end and that thus both are supplementary?

साम्यवाद और अराजकतावाद के उद्देश्यों और साधनों की तुलना कीजिये। क्या यह कहना सही होगा कि जबकि साम्यवाद साधन (तरीके) के सिद्धान्त की पूर्ति करता है, वही अराजकतावाद अन्तिम उद्देश्य के सिद्धान्त की पूर्ति करता है और इस प्रकार दोनों एक दूसरे के पूरक हैं?

Q 83 “Anarchism confronts our sense of citizenship with a challenge which we should do well to take seriously and the believer in political institution should seek to make them more worthy of popularity and allegiance” Discuss

‘अराजकतावाद हमारी नागरिकता को एक चुनौती है, जिसे हम बहुत गम्भीरता के साथ स्वीकार करना चाहिए और राजनीतिक संस्थाओं में विश्वास करनेवाले को उचित है कि वे उन्हें अधिक लोकप्रिय तथा विश्वास-योग्य बनाने का प्रयत्न करें।’ विवेचन कीजिये।

SUGGESTED READINGS

1. *Beer, Max* : The Life and Teaching of Karl Marx.
2. *Berlin, I.* : Karl Marx, His Life & Environment.
3. *Bodin Louis B.* : Theoretical System of Karl Marx.
4. *Burns, E.* : What is Marxism ?
5. *Carr, E. H.* : Karl Marx : A Study in Fanaticism.
6. *Chang, Sherman, H.* : The Marxian Theory of the State.
7. *Hook, Sidney* : Towards the Understanding of Karl Marx.
8. *Laski, Harold J.* : Karl Marx.
9. *Lenin, N.* : The Materialistic Interpretation of History.
10. *Lenin* : Karl Marx.
11. *Seligman, E. R. A.* : The Economic Interpretation of History.
12. *Spargo, J.* : Karl Marx : His Life and Work.
13. *Cole* : The Meaning of Marx.
14. *Emile Burns* : What is Marxism?
15. *Maxey* : Political Philosophies.
16. *Lindsay, A. D.* : Karl Marx's Capital, an Introductory Essay.
17. *Bober, M. M.* : Karl Marx's Interpretation of History.
18. *Barker* : Political Thought in England.
19. *Brameld, T. B.* : A Philosophical Approach to Communism.
20. *Bukharin* : A. B. C. of Communism.
21. *Bukharin* : Programme of World Revolution.
22. *Colton, E. T.* : The X. Y. Z. of Communism.
23. *Carew Hunt* : The Theory and Practice of Communism.
24. *Coker* : Recent Political Thought.
25. *Ebenstein* : Today's Isms.
26. *Gray* : The Socialist Tra ition.
27. *Laidler* : Social Economic Movement.
28. *Sabine* : History of Political Theory.
29. *Wayper* : Political Thought.
30. *Cornforth* : Dialectical Materialism.
31. *Joad* : Modern Political Thought.
32. *Laski* : Communism.
33. *Lenin* : The State and Revolution.
- " : The Proletarian Revolution.
- " : Marx, Engels, Marxism.
34. *Schumpter* : Capitalism, Socialism & Democracy.
35. *Stalin* : Leninism.
36. *Popper* : Open Society and its Enemies.
37. *Mao-Tse-Tung* : A New Democracy.

- | | | |
|------------------------|---|---|
| 38. Burns | : | Idea's in Conflict. |
| 39. Stuar—R Schram | : | Mao-Tse-Tung and Political Thought |
| 40. Eastman | : | Leon Trotsky |
| 41. Eastman, Max | : | The End of Socialism in Russia. |
| 42. Eastman, M. | : | Marx, Lenin and the Science of Revolution. |
| 43. Essadbey | : | Stalin the Career of a Fanatic. |
| 44. Gurian, W. | : | Bolshevism : Theory and Practice. |
| 45. Hillquit, M. | : | From Marx to Lenin. |
| 46. Mc Murray, John | : | The Philosophy of Communism |
| 47. Mirsky, D. | : | Lenin |
| 48. Nomad, Marx | : | Apostles of Revolution. |
| 49. Rosenberg, A. | : | A History of Bolshevism. |
| 50. Cole | : | The Second International. |
| 51. Laidler | : | History of Socialist Thought. |
| 52. Russel | : | Roads to Freedom. |
| 53. Cole | : | Fabian Society. |
| 54. Hearnshaw | : | Survey of Socialism |
| 55. Dunning | : | A History of Political Theories. |
| 56. Levine | : | Syndicalism in France. |
| 57. Mac Donald | : | Syndicalism |
| 58. Pouget | : | Sabotage. |
| 59. Soltan | : | French Political Thought in the 19th Century. |
| 60. Sorel | : | Reflections on Violence. |
| 61. Marriam and Barnes | : | History of Political Theories, Recent Times. |
| 62. Carpenter | : | Guild Socialism |
| 63. Cole | : | Labour in the Common Wealth |
| 64. Cole | : | Guild Socialism Restated |
| 65. Cole | : | Self Government in Industry. |
| 66. Hobson | : | National Guilds |
| 67. Hobson | : | National Guilds and the State |
| 68. Orange | : | Alphabets of Economics. |
| 69. Penty | : | Old Worlds for New. |
| 70. Kantsby | : | The Dictatorship of the Proletariat. |



गांधी, लास्की, कोल और
रसल के राजनैतिक विचार
(Political Ideas of Gandhi,
Laski, Cole and Russell)

१५. महात्मा गांधी

१६. लास्की, कोल, रसल

"The choice before the world today is between the atom bomb on the one hand and non violence, as indicated by Gandhiji, on the other, and the choice is the matter of life & death . . . the atom bomb is the perfect symbol of force that the west stood for, while Gandhiji is the crown and climax of all that is meant by a spiritual civilization . . . the west was under throes of death through reliance on physical force Either the west had to accept Gandhiji's Leadership and walk in his appointed way or perish Gandhiji's by climaxing his career, with the triumph over the British Empire, has proved that spiritual force, if given a chance will in the long run prove more potent than any physical force."

—Dr Holmes

"Society is federal, authority must be federal".

—Laski

"Real democracy is to be found not in a single omnipotent assembly, but in a system of co-ordinated functional representative bodies"

—Cole

गांधीवाद और गांधी मार्ग

(Gandhism and the Gandhian Way)

गांधीवाद क्या है, इस प्रश्न का कोई एकदम निश्चित उत्तर नहीं दिया जा सकता। गांधीजी अपने जीवन में कभी किसी एक मत अथवा सम्प्रदाय के कट्टर अनुयायी नहीं रहे। उन्हें जो बात सत्य तथा अपनी आत्मा के अनुकूल लगती थी उसे अपमाने में वे कभी नहीं हिचकिचाते थे। यही कारण है कि वे सभी धर्म, वादों तथा विचारों की जो अच्छी-अच्छी बातें हैं, उन्हें मानते थे और समाजवादी, उदारतावादी, साम्यवादी अथवा अराजकतावादी किसी भी एक नाम से उन्हें सम्बोधित नहीं किया जा सकता। अपने व्यक्तिगत जीवन में एक ओर जब कि घोर आस्तिक तथा परम्परावादी होने के कारण उन्हें दकियानूमी (Conservative) कहा जा सकता है तो दूसरी ओर सार्वजनिक समारोहों में भाषण करते हुए उनसे अधिक उदारवादी (Liberal) का उदाहरण हमें नहीं मिलता। इसी प्रकार यद्यपि उत्पादन के साधनों के राष्ट्रीयकरण के विरोधी होने के कारण उन्हें समाजवादी नहीं कहा जा सकता है किन्तु यदि समाजवाद की आधारशिला यह है कि अपनी वास्तविक आवश्यकताओं से अधिक उपभोग करनेवाला गरीबों का शोषक है तो गांधीजी से बड़ा कोई समाजवादी नहीं हो सकता। मार्क्स की बहुत सी मान्यताओं को मानते हुए भी वे मार्क्सवादी नहीं थे। वर्ग-युद्ध का सिद्धान्त, इतिहास की आर्थिक व्याख्या तथा हिंसात्मक क्रांति उन्हें किसी भी कीमत पर मान्य नहीं थी। किन्तु अपने व्यावहारिक जीवन में सब को अपनी योग्यता से आवश्यकतानुसार वितरण पर लाकर वर्गहीन समाज की स्थापना करनेवालों में उनका नाम सर्व-प्रथम लिखा जाना चाहिये। इसी तरह यदि अराजकता का अर्थ एक विकेन्द्रित समाज-व्यवस्था (Decentralized Social System) व भ्रातृभाव तथा प्रेम से संयुक्त स्वाधीन सामाजिक इकाइयों की कल्पना है तो हमें उन्हें एक पक्का अराजकतावादी कहते हुए नहीं हिचकना चाहिये, यद्यपि अपने व्यावहारिक जीवन में वे राज्य के परम-भक्त तथा कानून के निष्ठावान आज्ञा-पालक थे। अतः गांधीवाद को कोई एक पूर्णतः निश्चित-

वाद अथवा विचारवर्ग नहीं कहना चाहिए, उसे किसी निश्चित सिद्धान्त अथवा सूत्र की परिधि में बाधने का प्रयास नहीं करना चाहिए, क्योंकि इसके प्रत्येक स्वयं गांधीजी किसी एक विचार अथवा मत के अवलम्बी नहीं थे। प्रत्येक बात को 'उसके गुणों की खेष्टता' के आधार पर स्वीकार करने के कारण अनुदारतावाद (Conservatism), उदारतावाद (Liberalism), समाजवाद (Socialism), साम्यवाद (Communism), अराजकतावाद (Anarchism) तथा राष्ट्रीयतावाद (Nationalism) सभी भाकर इसमें सम्मिलित दिखलाई देते हैं।

‘‘ वास्तव में सरल, सीधे तथा मोटे २ सिद्धान्तों में विश्वास रखने हुए भी गांधीवाद की कोई निश्चित परिभाषा आज तक नहीं बन सकी है तथा गांधीजी पर आज तक ओ साहित्य लिखा गया है वह उसे और भी अधिक जटिल बना देता है। वर्तमान युग में चारों ओर गांधीजी की दुहाइयाँ दी जाती हैं तथा स्थान-स्थान पर उनके शब्दों और विचारों को उद्धृत किया जाता है, लेकिन उनमें बहुत कम लोग ऐसे हैं जो उनके सिद्धान्तों का सह अर्थ समझ पाये हैं तथा उन्हें प्रयोग में लाने का प्रयत्न करते हैं। इसका कारण यह है कि उनका दर्शन सरल होते हुए भी व्यापक (Comprehensive) तथा स्पष्ट (Vivid) होते हुए भी बहुमार्गी (Versatile) व विभिन्नतामय (Varied) है जिसे किसी एक राजनैतिक दर्शन के रूप में प्रस्तुत करना बड़ा कठिन है। फिर भी गांधीजी के राजनैतिक, सामाजिक, आर्थिक तथा नैतिक आदर्शों की विवेचना सरलता से सम्भव है और इन्हीं को सामूहिक रूप से गांधीवाद कहा जा सकता है। पट्टाभीसीतारमैया के अनुसार “वस्तुतः उन सिद्धान्तों और नीतियों से मिलकर ही गांधीजी का दर्शन बना है, जिसकी पैरवी वे करते हैं और गांधीवाद से अभिप्राय उस दर्शन से है जिसने उनके जीवन और चरित्र, उनके कार्य और सिद्धियों को, उनके उपदेशों और शिक्षाओं को नया रूप प्रदान किया है।”¹

‘गांधीवाद का शब्द बड़ा लोकप्रिय हो चुका है। इस शब्द का सर्व प्रथम प्रयोग कराची में, गांधी-इरविन समझौते के बाद -काश्मीर अधिवेशन में पहले होनेवाली एक सांजनिक सभा में गांधीजी ने अपने एक महत्वपूर्ण वाक्य में किया था, जब उन्होंने कहा था—“गांधी मर सकता है पर गांधीवाद सदा जीवित रहेगा।”

प्रत्यक्षतः उन्होंने उसी समय गांधीवाद शब्द का निर्माण किया जो भारत, एवं व्यापकतः उनके मृत्यु तथा अहिंसा के दर्शन को हमारे सामने प्रस्तुत करता है।² गांधी-इरविन समझौता सत्य और अहिंसा को विजय दी। यह उनकी संस्थाग्रह की शक्ति का एक सम्मान था क्योंकि गांधीजी के अनुसार इस समझौते ने सिद्धान्त रूप से भारत और इंग्लैंड में समानता का आधार स्थापित कर दिया था।³

1. डा० बी० पट्टाभीसीतारमैया—गांधी और गांधीवाद, पृष्ठ २६।

2. वही, पृष्ठ २६।

3. “The Gandhi-Irwin Pact, or the Delhi Pact as the biographer of Lord Irwin calls it was a triumph of truth and non-

मार्च १९३६ में सावली में गांधी सेवा संघ के सदस्यों के सामने भाषण करते हुए गांधीजी ने कहा था:—

“गांधीवाद नाम की कोई चीज नहीं है और न ही अपने पीछे में कोई ऐसा सम्प्रदाय छोड़ जाना चाहता हूँ। मैं कदापि यह दावा नहीं करता कि मैंने किन्हीं नये सिद्धान्तों को जन्म दिया है। मैंने तो अपने निजी तरीकों से शाश्वत सत्यों को दैनिक जीवन और उसकी समस्याओं पर लागू करने का प्रयत्न मात्र किया है। मैंने जो सम्मतियाँ बनाई हैं और जिन परिणामों पर मैं पहुँचा हूँ वे अन्तिम नहीं हैं। मैं उन्हें फल बदल भी सकता हूँ। मुझे संसार को कुछ नहीं सिखाना है। सत्य और अहिंसा उतनी ही पुरानी है जितनी कि ये पहाड़ियाँ। मैंने तो केवल व्यापक आधार पर सत्य और अहिंसा दोनों क्षेत्रों में अपनी शक्तिभर परीक्षण करने का प्रयत्न किया है। इस प्रकार सत्य और अहिंसा के आचरण में जीवन और उसकी समस्याएँ मेरे लिए अनेकविध परीक्षण बन गई हैं। अपनी सहज जन्मजात प्रकृति से मैं सच्चा तो रहा हूँ परन्तु हिंसक नहीं। तथ्य तो यह है कि सत्य मार्ग की खोज में ही मैंने अहिंसा को ढूँढ़ निकाला। मेरा दर्शन जिसे आपने गांधीवाद का नाम दिया है, सत्य और अहिंसा में निहित है। आप इसे गांधीवाद के नाम से न पुकारें क्योंकि इसमें कोई वाद तो है ही नहीं।”¹

वस्तुतः गांधीवाद का किसी निश्चित मत, सिद्धान्त, सूत्र या वाद से सीमांकन नहीं किया जा सकता। गांधीजी के ‘दिमाग की खिड़कियाँ’ बन्द नहीं थी, वे किसी लकीर के फर्श पर हरगिज नहीं थे। लुई फिशर का कहना है कि गांधीजी स्वच्छन्द, निर्वाच्य तथा ऐसे थे कि जिनके बारे में कोई भविष्यवाणी नहीं की जा सकती थी। किसी भी “वाद” ने उन्हें जकड़ नहीं रखा था और कोई भी अचल, अटल सिद्धान्त उनके विचारों द्वारा कार्यों का कच्चा पथ-प्रदर्शक नहीं बना। गांधीजी ने जीवनभर अपने दिल और दिमाग को खला रखा। वे “बिना नक्शे के कहीं भी जा सकते थे।” वे स्वतन्त्र स्वभाव के थे जिन्होंने कभी कोई ऐसी बात स्वीकार नहीं की जिसे उनका विवेक स्वीकार न करता हो। उन्होंने केवल इसी आधार पर कहीं बात को स्वीकार नहीं किया कि वह किसी प्रसिद्ध व्यक्ति ने कही हो अथवा किसी विख्यात ग्रन्थ में वह उल्लिखित हो। अपने अनुयायियों और शिष्यों को उन्होंने कभी किसी ऐसे विचार अथवा मन्तव्य से बांधना उचित नहीं समझा जिनको वाद में उनके वे शिष्य परिवर्तित न कर सकें। वास्तव में समस्त वाद “उन आत्माओं के द्वारा जन्म धारण नहीं करते जिनके नाम पर उन्हें चलाया जाता है प्रत्युत उन सीमाओं के द्वारा वे पैदा होते हैं जो उनके अनुयायियों द्वारा उनके प्रारम्भिक विचारों पर लगाये जाते हैं। रचनात्मक योग्यता न रखने के कारण अनुयायी लोग सब विचारों को क्रमवद्ध और सङ्गठित कर देते हैं। ऐसा करने में

violence. It was a tribute to his power of ‘Satyagraha’, because the Pact, according to Gandhiji had established the basis of equality, in principle between India and England.”

—Louis Fischer, Life of Mahatma Gandhi, Vol. I, Page 34

1. पट्टाभीसीतारमैया—गांधी और गांधीवाद, पृष्ठ २६।

वे प्रारम्भिक सिद्धान्तों को कठोर, लोचहीन, एकपक्षीय और कट्टर बना देते हैं और उन्हें उनकी उम्र भौतिक नवीनता और ग्राह्यता से वंचित कर देते हैं जो युवावस्था के चिन्ह हैं।^१

यदि हमारा आशय किसी भी सिद्धान्त ध्येय विचार—सूत्र में है जो गांधीजी ने अपने अनुयायियों के पालने के लिए गड़ा तो यह कहना पड़ेगा कि गांधीवाद जैसी कोई चीज नहीं है। गांधीजी ने स्वयं अपनी आत्म-कथा का 'सत्य के साथ मेरे प्रयोगों की कहानी' (*The Story of my Experiments with Truth*) कहा है। गांधीजी ने अपने सम्पूर्ण जीवन को सत्य की खोज में लगा दिया था, अतः ऐसे जीवन का परिवर्तनशील तथा निरन्तर विकासोन्मुख होना स्वाभाविक था।

गांधीजी के जीवन पर दृष्टिपात करने पर किसी को भी इस ध्यान में इनकार नहीं होगा कि "समाज गांधीजी का एक मन्दिर है, सेवा उनकी पूजा का एक मात्र रूप है और मानवता के प्रति अगाध प्रेम एक मात्र आदेश है। सत्य उनका भगवान है और अहिंसा उसको प्राप्त करने का एक मात्र साधन। ये उस शाश्वत सत्ता की ओर अभिमुख हैं, जिसके कि ये स्थानीय रूप ध्वस्त रिक घटक हैं।"^२ उनके महान् पावन व्यक्तित्व के इसी रूप में उनका महान् दर्शन निहित है। वस्तुतः "गांधीवाद गुलों सिद्धान्तों या मतों का, नियमों या व्यवस्थाओं का, धाकाओं या नियंत्रणों का नाम नहीं है, परन्तु यह तो जीवन का एक प्रकार है। यह एक नवीन धारणा की ओर सकेत करता है या जीवन के परिणामों के प्रति पुरानी धारणा का पुनः प्रतिपादन करता है और वर्तमान समस्याओं के लिये पुरातन समाधान प्रस्तुत करता है।^३ गांधी और गांधीवाद अपनी सीमाहीन सम्भावनाओं के साथ मानवीय उत्पत्ति के घटक हैं, और इसलिए गांधीवाद अमर है और गांधी के इन शब्दों को हम भारतवासी बार-बार दोहरा सकते हैं कि "गांधी मर सकता है पर गांधीवाद सदा जीवित रहेगा।"

अथवा गांधीजी की निम्नी हुई सामग्री एक जगह एकत्रित नहीं होकर यत्र-यत्र बिखरी हुई है और मार्क्सवाद-लेनिनवाद की तरह गांधीवाद नहीं है, तथापि 'गांधी-मार्ग' निश्चित ही है, और एक जीवन-मार्ग के रूप में गांधीवाद में वे समस्त विनिष्टताएँ हैं जो एक "वाद" के लिए आवश्यक होती हैं। इसका एक निश्चित जीवन दर्शन है इसके कुछ आधारभूत सिद्धान्त हैं जिनमें राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओं के निराकरण की एक विनिष्ट विचारधारा और तकनीक का निर्माण किया गया है। एक जीवन मार्ग के रूप में "दर्शन" कहना उनके समर्थ गुण हममें विद्यमान हैं। अपने इस धर्म में गांधीवाद का न केवल अस्तित्व है बल्कि उसका अविच्छेद भी बरा देदीप्यमान है और यह एक ऐसी विचारधारा है जो मानवता को उस विनाश में बचा सकती है जिनमें आज वह अगस्त्य है।

१ जे. बी. कानानी—*The Gandhian Way*, Page 158.

२ डा० बी० पदुमीनीनारयण—गांधी और गांधीवाद, पृष्ठ २४।

३ वही, पृष्ठ २४।

गांधीजी और उनका जीवन (Gandhi and His Life)

“अगर मानव जाति का सबसे अच्छा अध्ययन स्वयं मानव है, तो वह अध्ययन और भी उत्कृष्ट हो जाता है जो एक ऐसे महापुरुष के जीवन और चरित्र का विश्लेषण करता है, जो केवल अपने सम सामयिकों में ही नहीं, अपितु अपने पूर्व कालिकों में भी सर्व स्वीकृत रूप से उत्कृष्ट था। अक्सर, हम अपने महापुरुषों को देवतुल्य मानते हैं, और उन्हें रहस्य या रहस्यवाद या दोनों की भावनाओं से आवृत करके उन्हें ऐसी ऊंचाईयों पर प्रतिष्ठित करते हैं जो हमारे पहुँच से बाहर हैं और फिर जब वे विश्व के रंगमंच से विदा हो जाते हैं, तो उनकी प्रशंसा में गीत गाते हैं। परन्तु गांधीजी के साथ विल्कुल इसके विपरीत था। किसी कवि ने भले ही जाया हो कि ‘यश और ख्याति के रास्तों का आखिरी यंत्र कब्रिस्तान है’ परन्तु गांधीजी के यश के मार्ग उनके जीवन-काल में ही, पूर्व इसके कि नाम और स्मृतियाँ, उनके चमत्कार और करिष्में किसी दैवीय रहस्य-भावना से आवृत हों, उनके अनुयायियों के सामने सर्वथा प्रकट हो गये थे, गांधीजी अपनी पूर्णता का कोई ढोंग नहीं रखते थे, वे इस पृथ्वी पर पार्थिव थे और स्वर्ग में स्वर्गीय।”¹

गांधीजी, जिनका वास्तविक नाम मोहनदास करमचन्द गांधी था, एक साधारण मनुष्य के रूप में २ अक्टूबर, १८६९ ई० को काठियावाड़ में पोरबन्दर नामक स्थान पर एक धर्मासक्त घराने में पैदा होकर देवकोटि तक पहुँचे। उनके पिता करमचन्द गांधी राजकोट के दीवान थे जिन्हें अनुभव के अतिरिक्त और कोई शिक्षा न मिली थी, जो इतिहास और भूगोल से अनभिज्ञ थे, किन्तु सदाचार की प्रतिमूर्ति थे और अपनी अटल निष्पक्षता के कारण घर और बाहर सभी के आदर के पात्र थे। गांधीजी की माता एक अत्यन्त ही धर्मप्राण एवं साधु प्रकृति की महिला थी जो न प्रार्थना बिना किये भोजन करती थीं और न भगवान को नित्य प्रति बिना श्रद्धा के पुष्प चढ़ाये अपने जीवन में कोई आनन्द मानती थीं। बालक गांधी के जीवन पर इसी महाप्राण महिला का, जिसमें धर्म कूट कूट कर मरा हुआ था, युगान्तकारी प्रभाव पड़ा।

गांधीजी की प्रारम्भिक शिक्षा राजकोट में हुई और मेट्रिक पास करके वे कानून की उच्च शिक्षा प्राप्त करने के उद्देश्य से सन् १८८८ में इंग्लैण्ड गये। इंग्लैण्ड में, प्रारम्भ में तो उन पर अंग्रेज मद्र पुरुष बनने का रंग चढ़ा, उन्होंने वेप-भूषा, नाच गान आदि में अंग्रेज समाज का अनुकरण किया किन्तु शीघ्र ही वह इस असफल आडम्बर की व्यर्थता समझ गये। उनके आत्मज्ञान ने उन्हें समझाया कि आडम्बरमय जीवन आत्म-शिक्षा के मार्ग में एक बाधा है। अतः मन से भारतीय गांधीजी ने बाहर से भी भारतीय बने रहने का ही निर्णय किया। इंग्लैण्ड में रहते हुए उन्होंने सादा जीवन बिताया और ब्रह्म-ज्ञानवादियों (Theosophists) के सम्पर्क में

माने पर गीता का अनुवाद पढ़ा। दिन प्रतिदिन भारतीयता के प्रति अपने स्नेह की अधिकाधिक सजोते हुए अपने इंग्लैण्ड वास में गांधीजी ने पश्चिम की अनेक प्रच्युति वार्ताओं को सीखा तथा पुस्तकों, समाचारों और व्यक्तिगत मार्गलाप के द्वारा अनेक नैतिक एवं मोक्षशास्त्रीय आन्दोलनों का परिचय प्राप्त किया।

सन् १८६१ में गांधीजी भारत लौटे, उन्होंने वकालत शुरू की, परन्तु उन्हें सफलता न मिली। सन् १८६३ में गांधीजी का एक घनाद्व गुजराती मुसलमानों की शहर में एक मुकदमे की परखी करने के लिये दक्षिणी अफ्रीका जाना पड़ा। यद्यपि वे वहाँ गये थे केवल १ वर्ष के लिये ही किन्तु यह वर्ष २० वर्ष। गांधीजी ने अफ्रीका पहुँचने पर उस सत्याचार और अन्याय को देखा जो वहाँ की गोरी सरकार प्रवासी भारतीयों पर जाति और रंग के नाम पर कर रही थी। गांधीजी तो वह किमान और जुनाहूँ थे जिनके हृदय में मानव प्रेम की उपाति जल रही थी और जिनकी दृष्टि में महाद्वीप, जातियों और लिङ्गों की असमानताओं का कोई स्थान नहीं था। अफ्रीका में मानव के प्रति मानव के उस घोर पक्षपात को देखकर उनका हृदय रो उठा और तब शुरू हो गई कहानी उस निरन्तर और अथक युद्ध की जो १८६३ से लेकर १९१४ तक वे अफ्रीका में गोपण और सत्याचार के विरुद्ध लड़ते रहे। अफ्रीका में उनका यह सम्प्रा निवास उनके जीवन का एक क्रांतिकारी पक्ष था, यह उस तैयारी का प्रारम्भ काल था जिसमें उन्होंने सत्याग्रह के उस विनक्षर एव समीप अर्थ का निर्माण किया जिसका सफल प्रयोग माने चलकर शक्तिशाली विदेशी शासन को उखाड़ फेंकने और भारत की परतन्त्रता की श्रेष्ठियों को काट फेंकने में किया गया। अफ्रीका में अपने देशवासियों को और उनको जो रंग-भेद नीति के विचार थे, उठाने का गांधीजी ने सराहनीय प्रयत्न किया। उन्होंने स्वयं ने उनके लिये अनेक कष्ट सहें और यातनाएं भोगी। अतः सत्याग्रह के प्रयोग द्वारा भारतीयों के लिये वहाँ पर उन्होंने मानवीय अधिकारों की प्राप्ति में सफलता प्राप्त की और अनरल स्मन् से उनका सम्भोजता हुआ। गांधीजी जानते थे कि श्वेत शासन का विरोध करने का आन्दोलन लम्बा चलेगा और उन्हें तथा उनके अनुयायियों को विजय प्राप्ति से पूर्व अथक कष्ट उठाने पड़ेगे, अतः उन्होंने अपने साथियों को और अपने देशवासियों को आत्मविजय तथा आध्यात्मिकता के पाठ पढ़ाये, उन्हें आन्तरिक चरित्र एवं अहिंसा के धर्म पर अपने पक्ष पर अग्रसर होने की कहा। उन्होंने अपने अनुयायियों की सम्बोधित किया—“अंग्रेज लोग चाहते हैं कि हमारी लड़ाई मशीनमन के स्तर पर चले। उनके पास शस्त्र हैं, हमारे पास नहीं हैं। उन्हें परास्त करने का हमारे पास केवल एक ही उपाय है, और वह यह कि हम इस लड़ई को ऐसे शस्त्रों से लड़ें जो उनके पास नहीं हैं।” गांधीजी ने अफ्रीका का युद्ध ‘आत्मा की तलवार’ से लड़ा और तब तक लड़ा जब तक उन्हें विजय प्राप्त न हो गई। “दक्षिणी अफ्रीका का सघर्ष अपने आप में तो महत्वपूर्ण था ही किन्तु भारत में उससे कहीं बड़े सघर्ष की तैयारी के रूप में इसका महत्व और भी अधिक था। हमने न केवल गांधीजी को भारत के नेता के रूप में अपनी भूमिका प्रदर्शित करने की योग्यता प्रदान की, बल्कि अहिंसात्मक अवज्ञा की टेक्नीक को विकसित करने में भी

सहायता दी। गांधीजी भारत में एक ऐसे नेता के रूप में लौटकर आए जिसने कि एक कला पर अधिकार कर लिया था और एक आदर्श ग्रहण कर लिया था जिससे भय और अविश्वास दूर थे।”

गांधीजी जब १९१४ में भारत लौटे तो वम्बई में जनता ने उन्हें महात्मा की उपाधि दी; और वस्तुतः गांधीजी महात्मा थे। उन्हें दी गई महात्मा की संज्ञा आकस्मिक नहीं थी। यह एक सार्थक नाम था जो उन्होंने अफ्रीका में अपने चारों ओर की परिस्थितियों के प्रति व्यक्त प्रतिक्रिया से अर्जित किया था। मानवता के सामने उस आदर्श पाठ को रख कर पाया था जिसे उन्होंने जीवन के कड़े अनुभवों की पाठशाला में सीखा था और उनके भावी जीवन की महानता, सात्विकता और पवित्रता ने भी यह सिद्ध कर दिया कि जनता ने उन्हें महात्मा कहकर कोई भूल नहीं की थी। उनका सम्पूर्ण चरित्र ऐसा था जिस पर न कभी कोई जंग लगा था और न कोई दाग। महात्मा बनने के लिये ही गांधी ने जन्म लिया, जीवन में महात्मा का ही उसने आवरण किया और महात्मा के ही रूप में वह चला गया लेकिन उसका जीवन आज भी एक प्रकाश-स्तम्भ की भांति मानवता के पथ को आलोकित कर रहा है।

भारत में गांधीजी ने एक विजेता के रूप में भारत के स्वाधीनता संग्राम का नेतृत्व किया और इस संग्राम को सत्याग्रह और अहिंसा के हथियारों से लड़ा। गांधीजी भारत वापिस आते ही तुरन्त राजनीति में नहीं कूदे और महामना गोखले के परामर्श से कुछ समय तक अपने कान खोलकर किन्तु मुंह बन्द करके रहे। लेकिन वे अधिक समय तक चुप न रह सके। सन् १९१५ में गोखले का देहान्त हो गया और उबर अहमदाबाद के निकट साबरमती के किनारे गांधीजी ने अपने सत्याग्रह आश्रम की स्थापना की, जिसका ध्येय था भारत की जनता को सत्याग्रह की प्रदीक्षा देना। साबरमती आश्रम १९३१ तक उनका प्रधान कार्यालय रहा। गांधीजी कांग्रेस के कार्यों में भाग लेने लगे। उन्होंने चम्पारन (विहार) के किसानों पर नील की खेती करानेवाले गोरों के घोर अत्याचारों के विरुद्ध आवाज उठाई, जांच समिति की मांग की और अन्त में उन्हें सफलता मिली। इसके बाद उन्होंने अहमदाबाद के मजदूरों की सेवा का काम अपने हाथ में लिया। अहिंसात्मक तरीके से मजदूरों के संगठन और हड़ताल आदि के द्वारा उन्होंने मजदूरों के कष्टों को दूर कराने के लिये पंचमैसले की मांग को स्वीकृत कराने में सफलता अर्जित की। इसके बाद उन्होंने सत्याग्रह चलाया, जिसमें किसानों की जीत हुई। सन् १९१४-१८ के महायुद्ध में गांधीजी ने सरकार की सहायता करने का वचन दिया क्योंकि वे आपत्ति के समय शासन की सहायता करना उचित समझते थे। उन्होंने पूर्ण तत्परता के साथ सेना की भर्ती में और अन्य प्रकार से ब्रिटिश शासन की सहायता दी। गांधीजी के मित्रों और सहयोगियों ने उनके इस रवैये की कटु आलोचना की तथा उन पर सगतिहीनता का आरोप लगाया। लेकिन गांधीजी ने नैतिक आधार पर अपने पक्ष का समर्थन करते हुए कहा कि युद्धजनित संकट में फंसे हुए विरोधी की स्थिति का लाभ उठाना उनकी अहिंसा के धर्म के विरुद्ध है और साथ ही एक भारतीय के रूप में उनका यह भी कर्तव्य है कि वे उस साम्राज्य की पूर्ण सहायता करें जिसमें

कि भारतवासी "निवृत्त मध्य मे ही अन्य उपनिवेशों के समान साम्रीदार बनने की कामना रखते हैं।" स्पष्ट है कि उस समय तक गांधीजी स्वयं को ब्रिटिश साम्राज्य का नागरिक कहने में गर्व अनुभव करते थे और युद्ध में की गई सेवाओं के पुरस्कारस्वरूप उन्होंने एक पदक भी प्राप्त किया था। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि उनके हृदय में भारत की स्वतन्त्रता की लो नहीं जल रही थी। वास्तव में उनका हृदय और मस्तिष्क इतना उदार चित था कि वे ब्रिटिश शासन के राजनीतिपूण घूटें रवैये को सही रूप में माप नहीं सके थे और उन्हें ब्रिटिश शासन की उदार हृदयता में विदवास था।

लेकिन, सन् १९२० में हवा का रुख बदल गया, गांधीजी एक सहयोगी से असहयोगी बन गये। अब उन्होंने भारत में अपना प्रथम राजनीतिक आन्दोलन छेड़ दिया। जिन घटनाओं ने गांधीजी की मनोदशा में यह परिवर्तन किया और उन्हें शासन के साथ असहयोग के लिये बाध्य किया उन्हें स्वयं उन्हीं के शब्दों में जानना दिलचस्प होगा। अपने पत्र 'Young India' के द्वारा राजद्रोह का प्रचार करने के अपराध में गांधीजी पर मुकदमा चलाया गया। मार्च १९२२ में अपने विरुद्ध चलाये गये इस अभियोग में क्रूमफील्ड के समक्ष महात्मा गांधी ने अपने ये सुविश्यात शब्द कहे—

“मुझे पर्याप्त धक्का रालेट एक्ट के रूप में लगा जो एक ऐसा काटून था जिसका उद्देश्य जनता की सम्पूर्ण स्वतन्त्रता की छीनना था। उसके वरुद्ध मैं एक और आन्दोलन चलाने के लिये विवश हो गया। पञ्जाब का सड़क बाधा जो जालियावाले बाग के हत्याकाण्ड से प्रारम्भ हुआ और जिसका अन्तर्गत हुमा रगते हुए पेट के बल चलने के आदेशों, सार्वजनिक रूप से कोड़े लगाने और अन्य अशुभनीय अपमानजनक बातों में। मुझे यह भी मालूम हुआ कि ब्रिटिश प्रधानमंत्री ने तुर्की की एकता और इस्लाम धर्म के पवित्र स्थानों की रक्षा के सम्बन्ध में भारत के मुसलमानों को जो वचन दिया था, उसके पूरे होने को कोई सम्भावना नहीं। परन्तु १९१६ में अमृतसर कांग्रेस में अपने मित्रों की आशंकाओं और चेतावनी के बावजूद मैं कांग्रेस सरकार के साथ सहयोग के लिये लड़ा, क्योंकि मुझे आशा थी कि मुसलमानों को दिये हुए वचन का पालन किया जायगा, पञ्जाब के जर्मनों को भरा जायगा और मेरा विश्वास था कि १९१६ के अधिनियम के सुधार चाहे कितने ही असन्तोषजनक और नाकाफी क्यों न हों, फिर भी वे भारत में एक लचील युग के सन्देशवाहक थे। परन्तु वह सब आशा भग्न हो गई। खिलाफत का वचन पूरा नहीं किया गया। पञ्जाब के अपराधों पर लीपा-पाती कर दी गई और बहुत से अपराधियों को न केवल दण्ड ही दिया गया, बल्कि वे अपने पक्ष पर भी बने रहे, कुछ की भारत के खजाने से पेंशन मिलती रही और कुछ को तो पुरस्कार भी दिये गये। मैंने यह भी देखा कि सुधारों में न केवल हृदय परिवर्तन का अभाव था बल्कि वे भारत का धन लूटने और उसकी दासता को और दीर्घजीवी करने की एक योजना मात्र थी।”

गांधीजी का उपरोक्त कथन उस नैतिक आधार को स्पष्ट कर देता है जिसके कारण उन्होंने सरकार के साथ असहयोग की नीति अपनायी। अगस्त १९२० में लोकमान्य तिलक की मृत्यु के बाद ही कांग्रेस में गांधीजी

का प्रधान नेतृत्व कायम हो गया था। १९२१ से १९४७ तक का पूरा युग स्वतंत्रता आन्दोलन के इतिहास में 'गांधी-युग' या 'गांधी अध्याय' के नाम से प्रसिद्ध है। १९२१ में असहयोग आन्दोलन का सूत्रपात करके गांधीजी ने खिलाफत आन्दोलन से उसे संयुक्त कर दिया। गांधीजी द्वारा फूँके हुए इस शंखनाद ने देश के नगर-नगर में, गांव-गांव में, राष्ट्रीय जागरण की लहर दौड़ा दी। प्रारम्भ में अंग्रेजों ने इस सत्याग्रह आन्दोलन को समस्त मूर्खतापूर्ण योजनाओं में सर्वाधिक मूर्खतापूर्ण (*The most foolish of all foolish schemes*) कहा। किन्तु शीघ्र ही उन्हें ज्ञात हो गया कि अहिंसा का अस्र बन्दूकों और तलवारों से अधिक प्रभावशाली होता है। चोट खाये हुए सर्प की भाँति फूँकफकारते हुए अंग्रेजोंने अपना दमन पराकाष्ठा पर पहुँचा दिया। गांधीजी के इस असहयोग आन्दोलन में निष्क्रिय प्रतिरोध नहीं था बल्कि विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार, कट, कोसिल, कालेज, नौकरी आदि का बहिष्कार स्वदेशी की भावना हड़ताल या विरोध-प्रदर्शन, घरना या पिकेटिंग, लगान बंदी आदि कार्यक्रम थे। सारे देश में असहयोग की लहर फैली। गांधीजी के साथ करीब ५०,००० कार्यकर्ता गिरफ्तार किये गये। जब आन्दोलन अपनी चरम सीमा पर था तभी दुर्भाग्यवश चोरी-चौरा की हिंसात्मक घटना घटित हो गई और इस एक घटना ने इस महात्मा राजनीतिज्ञ को असहयोग आन्दोलन स्थगित करने पर विवश कर दिया। गांधीजी के अनुसार तो यह संघर्ष पूर्णतः सत्य और अहिंसा के नैतिक शस्त्रों से लड़ा जाना था। ज्योंही उन्हें यह आभास हुआ कि सर्वसाधारण अभी अहिंसात्मक युद्ध कला में परिपक्व नहीं हुए हैं और उनके द्वारा हिंसा के प्रयोग होने की सम्भावना है तो उन्होंने ऐसे समय भी आन्दोलन को स्थगित करने का निश्चय कर डाला जब सफलता भारतीय जनता के चरण चूमने को तत्पर थी। गांधीजी के व्यक्तिगत सिद्धान्तों की दृष्टि से यह कदम चाहे ठीक हो, किन्तु उनके इस कदम का उनके सहयोगियों ने अनुचित माना। आन्दोलन की असफलता से सम्पूर्ण देश में साम्प्रदायिकता की अग्नि मड़क उठी। स्थान-स्थान पर आपसी दंगे हुए और पारस्परिक वैमनस्य बढ़ गया। हिन्दू मुस्लिम एक्य के लिये गांधीजी ने आमरण अनशन ठान लिया। अन्त में उनकी प्रेरणा से १९२४ में देश के नेताओं ने एकता सम्मेलन का आयोजन किया और तात्कालिक रूप से अन्तरात्मीय शांति स्थापित हुई।

यद्यपि गांधीजी का प्रथम अहिंसात्मक असहयोग आन्दोलन भारत को स्वराज्य दिलाने में असफल हो गया किन्तु वह पूर्णतः निष्फल नहीं गया। इसने कांग्रेस को एक जन-आन्दोलन बना दिया, स्वराज्य का सन्देश घर-घर पहुँचा दिया और जनता की मानसिक स्थिति में एक क्रांतिकारी परिवर्तन ला दिया। सत्याग्रह के अन्य परिणामों ने भावी सफलता का मार्ग-प्रशस्त कर दिया।

गांधीजी ने स्वराज्य आन्दोलन को सोने नहीं दिया। उन्होंने अपना ध्यान रचनात्मक कार्यों की ओर केन्द्रित किया और खादी प्रचार तथा ग्रामोद्योग को प्रधानता देकर जगह-जगह उनके केन्द्र तथा आश्रम स्थापित किये। उन दिनों 'यंग इण्डिया' नामक पत्र का सम्पादन भी वे करते रहे, फिर

‘नवजीवन’ निकाला, बाद में ‘हरिजन’ का सम्पादन विभिन्न भाषाओं में प्रारम्भ किया जिनमें उनके विचार देश के सामने नियमित प्रकट होते रहे।

सन् १९२६ में लाहौर अधिवेशन पर ५० नेहरू की अध्यक्षता में पूर्ण स्वाधीनता का प्रस्ताव पास होने के पश्चात् गांधीजी ने सन् १९३० में डाढ़ा-कूच के साथ अपना प्रसिद्ध सविनय अवज्ञा आन्दोलन छेड़ दिया। जनता की उनके प्रति असौम्य श्रद्धा और झूठ विश्वास ने आन्दोलन को एक बहुत व्यापक स्वरूप दिया। उनकी गिरफ्तारी के बाद आन्दोलन देश के कोने कोने में फैल गया और लगभग एक लाख व्यक्तियों को बंदी बनाया गया। अभी यह आन्दोलन सफलतापूर्वक चल ही रहा था कि उनका लाहौर दरबार से समझौता हो गया। समझौते के फलस्वरूप गांधीजी ने आन्दोलन बंद करके सदन में दूसरी गोलमेज सभा में कांग्रेस के एकमात्र प्रतिनिधि की हैसियत से भाग लिया और कांग्रेस की तरफ से यह दावा किया कि कांग्रेस सम्पूर्ण देश तथा सारे वर्गों का प्रतिनिधित्व करनेवाली संस्था थी। सम्मेलन में साम्प्रदायिक समस्या पर कोई भावना समझौता नहीं हो सका और गांधीजी लाली हाथी भारत लौट आये। उन्होंने फिर सत्याग्रह चालू कर दिया और फिर से जेलों ठाठस भर गई। यह आन्दोलन सन् १९३४ तक चलता रहा। दरिद्र नारायण का सेवा का श्रम लेनेवाले इस अर्द्धानग्न फकीर के पीछे करोड़ों भारतीय मनी, भूखी, पिछड़ी जनता भक्तिपूर्वक चल पड़ी। विश्व इतिहास में इतने कम आन्दोलन का नेतृत्व किसी एक व्यक्ति ने आज तक नहीं किया था। कांग्रेस का संगठन देश के कोने-कोने में व्याप्त था और गांधी इसके प्राण थे।

सन् १९३५-३६ में राजनीतिक सुधारों के फलस्वरूप कांग्रेस के प्रांतीय मंत्रिमण्डल बने। परन्तु युद्ध के प्रारम्भ होने पर बिना भारतीयों की इच्छा जाने अंग्रेजों ने भारत को युद्ध में शामिल कर लिया। कांग्रेसी मंत्रिमण्डल ने त्याग पत्र दे दिये और गांधीजी के नेतृत्व में कांग्रेस की ओर से सन् १९४० का व्यक्तिगत सत्याग्रह चलाया गया जिसमें युद्ध-विरोधी विचार जंगल-जंगल प्रसारित किये गये। गांधीजी की प्रेरणा से ६ अगस्त १९४२ को प्रसिद्ध ‘भारत छोड़ो’ (*Quit India*) आन्दोलन प्रारम्भ हुआ जो विदेशी शासन के प्रति ब्रह्मास्त्र का प्रयोग था और जिसके कारण सम्पूर्ण शासन यंत्र को पक्षाघात हो गया। दमन भी तीव्रता से हुआ लेकिन अंग्रेजों का साम्राज्य की नींव हिल गई। जेल में गांधीजी ने २१ दिनों का ऐतिहासिक उपवास भी किया। सन् १९४४ में उन्हें कारावास से मुक्त किया गया। इस समय कायदे आजम जिन्ना के नेतृत्व में ‘पाकिस्तान आन्दोलन’ जोर पकड़े हुए था। गांधीजी ने जिन्ना से पाकिस्तान सम्बन्धी समस्या को सुलभाने के लिये बातें चलायी जो विफल रही। जब प्रांतीय घासभाओं के नये चुनाव हुए तो गांधीजी के नाम से ही कांग्रेस को चुनाव जीतने में अभूतपूर्व सफलता मिली। कैबिनेट मिशन की घोषणा के अनुसार १९४६ में अन्तरिम सरकार बनी और फिर माउण्ट बैटन की भारत विभाजन योजना के अनुसार १९४७ का भारतीय स्वाधीनता दिवस पास हुआ जिसने भारत और पाकिस्तान के ये दो टुकड़े इस देश के किये। प्रारम्भ में गांधीजी ने विभाजन की योजना का विरोध करते हुए घोषणा की थी कि ‘भारत का विभाजन मेरी लाश पर होगा।’ परन्तु परिस्थितियों के आगे उनकी एक न चली। अपने जीवन में अपने सिद्धान्तों

और स्वाधीनता दिवस पर उनसे खुशियों में शामिल नहीं हुआ जा सका। गांधीजी ने दो उपनिवेशों के इस विभाजन को 'आध्यात्मिक विनाश' कह कर पुकारा।

स्वाधीनता के पश्चात् दोनों देशों में साम्प्रदायिकता की दावाग्नि भड़क उठी। इन्सान पशु बन गया। धर्म, द्वेष और घृणा का आधार बन गया। धर्म के नाम पर खून की होली खेली गई। आजादी के बाद गांधीजी ने अपना सभ्य जीवन साम्प्रदायिकता की इस भयंकर आग को शांत करने में होम दिया। ३० जनवरी १९४८ का एक प्रार्थना सभा में होठों पर ईश्वर का नाम लिये वे एक धर्मान्वि की गोली से शहीद हुए।

'सुदूर भारत का एक लंगोटीधारी वृद्ध व्यक्ति। किन्तु उनकी मृत्यु पर मानवता ने आंसू बहाये।'¹ उनकी मृत्यु एक अनोखी तीर्थ यात्रा की समाप्ति जैसी थी। 'जब वे जीवित थे तो दुनियां कभी-कभी उनकी बात की उपेक्षा भी कर देती थी क्योंकि उनका जीवन ऐसे सगीत के समान था जो इतना घीमा बज रहा हो कि उस पर ध्यान ही न जाये, पर उसके थमते ही लगे कि जैसे कुछ छिन गया है। पर भारत में तो गांधी लगभग पुराण-पुरुष का स्थान प्राप्त कर चुके थे।' किसी ने कहा है कि शताब्दियों तक भारत का काल क्रम 'गांधी पूर्व' और 'गांधी के बाद' के रूप में लिखा जायगा।² नेहरू ने उनकी मृत्यु के बाद लिखा था, 'महान् और विख्यात व्यक्तियों के स्मारक संगमरमर या कांसे के बना करते हैं पर स्वीकृत तेज सम्पन्न इस व्यक्ति ने अपने जीवनकाल में ही लाखों-करोड़ों इन्सानों के हृदयों में अपना स्मारक बना लिया था।'³ गांधीजी की मृत्यु भी उनके जीवन की तरह ही अकारण नहीं गई। उनकी मौत से वे विचार और सिद्धान्त और भी अधिक सजीव तथा प्रभावकारी हो उठे जिनके लिये वे जीवन भर लड़े थे। गांधी के बलिदान ने भारतीयों के मन-मानस में सदा-सदा के लिये लौ जलादी कि वे उनके आदर्शों की पूर्ति के लिये सतत् प्रयत्नशील रहेंगे। उनका मृत्यु के महत्व को डा० स्टेन्ले जोन्स की लेखनी ने यो व्यक्त किया— 'गांधीजी अपने जीवन काल में एक ईश्वरीय यत्र थे और वे मृत्यु के समय भी ईश्वरीय यत्र ही रहे। ईश्वर ने इस दुःखद घटना का प्रयोजन उन उद्देश्यों की पूर्ति के लिये किया है जिनके लिये वे जीवित रहे थे...हत्यारे की गोलियां गांधीजी और उनके विचारों का अन्त करने के लिये चलाई गई थी लेकिन उन गोलियों का नतीजा यह निकला कि वे विचार स्वच्छन्द हो गये और हमेशा के लिये मानव जाति की थाती बन गये। हत्यारे ने गांधी की हत्या करके उन्हें अमर बना दिया। मृत्यु में वे अपने जीवन से भी अधिक बलशाली हो उठे। संसार में आज ऐसे करोड़ों व्यक्ति हैं जो महात्मा और उनके विचारों में अनुराग रखते हैं। यदि वह अपने जीवन के आदर्शों की बलिवेदा पर बलिदान न होते तो ये ही करोड़ों व्यक्ति उन पर केवल एक उड़ती हुई दृष्टि डाल कर ही रह

1. Quoted by Homes : My Gandhi, Page 126

2. Ibid, P. 134

3. Nehru on Gandhi, Page 154

जाते । किसी भी मानव ने अपने जीवन के आदर्शों का सार अपनी मृत्यु में उनसे अधिक पूरुरूप में प्राप्त नहीं किया ।”¹

गांधीजी पर प्रभाव (Influence on Gandhiji)

गांधीजी एक बहुत विवेकशाल और विशाल-हृदय के भारतीय थे, जिनके विचारों में कभी भी किसी प्रकार की कट्टरता देखने को नहीं मिलती । वे हर समय तर्क तथा बुद्धिसंगत बात और विचार का स्वागत करने को तैयार रहते थे और यही कारण था कि उनका दर्शन ससार के समस्त धर्मों तथा दर्शनों की चुनो हुई अच्छाईयों का श्रेष्ठ है । वैसे अपने राष्ट्रीय जीवन में गांधीजी विमुक्त भारतीय थे, किन्तु अपने व्यवहारिक जीवन में जिन सिद्धान्तों तथा आदर्शों का उन्होंने पालन किया, वे निःसंदेह सावर्जनिक तथा सावकालिक हैं । गांधीजी की विचार-धारा समनव्यवस्थायुगी थी । वे सनातनी प्रवर्ध थे (उतने ही जिनका सत्य मनाते हैं), अंधविश्वासी या रुढ़िवादी नहीं, क्योंकि सदियों की रुढ़ि-धारा को उन्होंने ही द्रव्य किया । व्यवहार को आदर्शमय, आदर्श को व्यवहारमय तथा जीवन को कल्याणमय बनाने की साधना उनमें सदैव रही । उनकी धार्मिकता सार्वभौम सार्वदेशिक तथा शाश्वत है, भौगोलिक सीमाओं से बेधित नहीं ।

अपने दर्शन की रूपरेखा निश्चित करने से पूर्व गांधीजी भारतीय तथा पाश्चात्य दोनों साहित्यों का गहन अध्ययन कर चुके थे और इन्हीं दोनों साहित्यों के महान विचारों तथा उनको प्रसर देनेवालों का उनके जीवन पर इतना अधिक प्रभाव पड़ा कि उनका सारा राजनैतिक प्रवर्ध नैतिक जीवन-दर्शन उनके अनुरूप चलता चला गया ।

प्राचीन भारतीय धर्म ग्रन्थ — गांधीजी पर प्राचीन भारतीय धर्म ग्रन्थों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा । वे यद्यपि संस्कृत के विद्वान नहीं थे किन्तु दश की प्राचीन संस्कृति के प्रति उनका गहरा अनुराग था और इसी कारण उन्होंने भारतीय धर्म ग्रन्थों का अच्छी तरह ज्ञान प्राप्त किया । पातञ्जलि का ‘योग सूत्र’ उन्होंने सन् १९०३ में जोड़ासबग जेल में ही पढ़ डाला था । रामायण और महाभारत जस लोकप्रिय महान काव्यों पर उनकी बहुत प्रस्था थी । उपनिषदों में भी उनकी दृष्टि पड़ी थी । इस सब विस्तृत अध्ययन का प्रभाव उनके ‘अहिंसा सिद्धान्त में मलौमाति देखा जा सकता है । भारतीय प्राचीन धर्म-ग्रन्थों में आये हुये ये उपदेश कि ‘सोमहम्’ तथा ‘तत्त्वमसि’ मनुष्य मात्र के प्रति ही नहीं बल्कि समस्त जीवमात्र के प्रति प्रेम, सहानुभूति व अहिंसात्मक दृष्टिकोण रखने की शिक्षा देता है । योग सूत्र के ५ सूत्रों में अहिंसा पहला सूत्र है । महाभारत में सारा शांतिपर्व और वनपर्व अहिंसा का उपदेश देते हैं । रामायण की रचना ही महर्षि वाल्मीकि के एक आत कीर्त के प्रति अहिंसा व दया आश्रित होने पर हुई थी । गांधीवादी

विचारधारा इन सबसे अपनी मूल प्रेरणा ग्रहण करती है, और धर्म-ग्रन्थों का यह व्यापक प्रभाव उसे पूर्णतः आक्रान्त किये है।

गीता :—गांधीजी पर सर्वाधिक प्रभाव भगवत् गीता का पड़ा। गीता उनके जीवन की आध्यात्मिक प्रसंग पुस्तक (*Spiritual Reference Book*) थी। उनके समस्त विचारों पर गीता के कर्म-प्रधान-दर्शन की छाप दिखलाई देती है। इसीलिये राज्य को हिंसा पर आधारित देखकर भी टाल्सटाय को भांति सन्यास ले लेने की अपेक्षा, वे कर्म क्षेत्र में निडर योद्धा की भांति अड़े रहे। उनके एक वाक्य में 'मेरा जीवन बाह्य दुर्घटनाओं से परिपूर्ण है; इस पर भी इन घटनाओं ने मुझ पर कोई प्रभाव नहीं डाला तो इसका श्रेय भगवत् गोता की शिक्षाओं को है।' गीता में आये हुये सत्य, अहिंसा, इन्द्रिय निग्रह, कर्मयोग, निष्काम कर्म आदि उनके व्यावहारिक जीवन के आदर्श तथा अंग थे। गीता के कर्म का अमर व अमूल्य सदेश उनके दर्शन की पंक्ति २ में प्रनिध्वनित हो रहा है।

कुरान :—गांधीजी कुरान एवं अन्य मुस्लिम पुस्तकों से भी प्रभावित हुये थे। उनकी यह धारणा थी कि हिन्दू जैन, बौद्ध आदि दर्शनों की भांति ही मुस्लिम दर्शन भी प्रेम, सत्य व भाईचारे के सिद्धान्त पर आधारित है। उन्होंने अपने अहिंसा सिद्धान्त की जड़े मुस्लिम दर्शन में पाई थीं और कुरान उनकी दृष्टि में सदैव एक महत्वपूर्ण व समाह्वन रचना रही।

चीनी कन्फूसियनवाद और जैन तथा बौद्ध धर्म :—चीनी कन्फूसियनवाद तथा टैविज्म (*Tavism*) भारत के जैन और बौद्ध दर्शन की भांति अहिंसावादी सिद्धान्तों पर आधारित है। चीन की परम्परायें सुदीर्घ काल से अहिंसात्मक रही हैं और प्राचीन चीन में अहिंसात्मक एवं असहयोग कार्यक्रमों के अनेक उदाहरण मिलते हैं। जुडाइज्म (*Judaism*) का यह सिद्धान्त है कि यदि 'यदि तुम्हारा शत्रु भूखा है तो उसे खाने की रोटी दो यदि वह प्यासा है तो उसे पीने को पानी दो, यदि तुम्हारा शत्रु असफल होता है तो हंसो नहीं, और यदि वह ठोकर खाकर गिरता है तो तुम्हारे हृदय को प्रसन्न नहीं होना चाहिये।' कुछ विद्वानों का विश्वास है कि अहिंसा और प्रेम की शिक्षा देने वाला यह विचार भी गांधीजी के प्रमुख प्रेरणा स्रोत रहे थे।

वाईबिल :—गीता की भांति ही गांधीजी की दूसरी परमप्रिय पुस्तक बाइबिल थी। ईसा के वे अनन्य भक्त थे और उनकी शिक्षाओं का उन्होंने जीवन भर पालन किया। बाइबिल के अध्ययन द्वारा गांधीजी को अपने जीवन में एक नवीन प्रेरणा मिली। वे कहते हैं कि उसके '*Sermon on the Mount*' नामक अध्याय को पढ़कर तो उनकी आत्मा एकदम जाग सी उठी और उन्हें जीवन के उन शाश्वत मूल्यों का ज्ञान हो गया जिनके आधार पर उन्होंने अपने सत्याग्रह और अहिंसा सिद्धान्त को प्रतिपादन किया। इसी '*Sermon*' में उन्हें गीता के निष्काम कर्म और दर्शन का पुनर्मांग मिला और उनकी यह धारणा दृढ़ बन गई कि बाइबिल में आया '*Kingdom of God*' यदि इस दुनिया में स्थापित हो सकता है तो वह सत्य अहिंसा, प्रेम तथा नैतिक बल द्वारा हृदय परिवर्तन से ही हो सकता है। प्राचीन धर्म ग्रन्थों की भांति बाइबिल ने भी उन्हें विश्व-वंशुत्व और देवी परिवार (*Divine Family*) को साकार बनाने की चेतना प्रदान की।

टालस्टाय — गांधीजी पर मुप्रमिद रूसी दार्शनिक पराशकनावादी टालस्टाय का अवर्णनीय प्रभाव पड़ा, इनका कि उन्हें गांधीजी ने अपना गुरु स्वीकार किया। बल प्रयोग के स्थान पर प्रेम तथा सदभावना का अनुसरण करने हुये शांति मार्ग अपनाने की शिक्षा गांधीजी ने टालस्टाय से पहली थी। अहिंसात्मक प्रतिरोध, सत्यान्वेषण, व्यक्ति और समाज का नैतिक पुनर्निर्माण, शारीरिक थम की प्रतिष्ठा त्यागमूलक नैतिकतापूर्ण सम्बन्ध, इन्द्रिय निग्रह तथा समय आदि आदर्शों में पर्याप्त समानता दिखाई देती है। दक्षिण अफ्रीका में टालस्टाय आश्रम तथा फिनिक्स संस्था चलाकर गांधीजी ने उन सिद्धान्तों को प्रमत्त रूप दिया। टालस्टाय की एक पुस्तक '*Kingdom of God is within you*' पढ़ने से गांधीजी का सगणवाद दूर हो गया और वे अहिंसा के दृढ़ समर्थक हो गये। उनके शब्दों में 'इसके अध्ययन से मेरे समस्त सदेह दूर हो गये और मेरी अहिंसा में पक्की आस्था हो गई'।

रस्किन :— चरम आत्मनत्व, चारित्र्य निर्माण तथा मनुष्य की अधर्माईयों में दृढ़ आस्था रखने हुये गांधीजी डॉन रस्किन से अत्यन्त प्रभावित हुये। रस्किन की प्रमुख प्रमुख रचनाओं '*Unto this Last*' और '*Crown of Wild Olives*' उनके परमप्रिय ग्रन्थ थे। *Unto this Last* में रस्किन ने हम बान का प्रतिपादन किया है कि समाज के प्रत्येक सदस्य को समाज की सामूहिक पूँजी पर समान नैतिक अधिकार है और पूँजीपति का यह नैतिक कर्तव्य है कि वह अधिक मजदूरी का वितरण करते समय नैतिक दृष्टि से विचार करे। इसी नैतिक सिद्धान्त तथा इसके द्वारा सामूहिक श्रम की प्राप्ति के लिये व्यक्तिगत हित पर बल देना इस पुस्तक में रस्किन का उद्देश्य है। गांधीजी इसे पढ़कर इस विचार से इतने अधिक प्रसन्न हुये कि उन्होंने इसे सिद्धान्त रूप में ही स्वीकार नहीं किया बल्कि सर्वोदय समाज की स्थापना द्वारा इस एक व्यावहारिक वस्तु बनाने के लिये भी अधिक परिश्रम किया। राजनीति के प्रति आध्यात्मिक दृष्टिकोण रखना गांधीजी ने इसी महान् साहित्यकार से लिया और यह कहना अनुपपुक्त न होगा कि रस्किन गांधीजी के आध्यात्मिक पूर्वजों (*Spiritual Ancestors*) में से थे।

क्वेकर्स — गांधीजी की विचारधारा पर क्वेकर्स (*Quakers*) के सिद्धान्त का भी प्रभाव पड़ा। क्वेकर मत प्रथम समाज की स्थापना का श्रेष्ठ आदर्श बिलियम पैन, बर्कले आदि कुछ विचारकों को है जो पुद्द विरोधी तथा अहिंसक राज्य के समर्थक थे और जिनका मत था कि मनुष्य के सारे कार्य उनके अंतर्करण की चेष्टना द्वारा प्रभावित होने चाहिये। गांधीजी ने अपने व्यावहारिक जीवन में इस मान्यता को स्वीकार किया। दुश्चोबामें (गोतिप्रिय निरामिष भोजी, धार्मिक रूसी संप्रदाय) के सगठनों से प्रभावित होकर गांधीजी ने अपने आश्रमों में अत्यन्त सादगी, पवित्रता तथा त्याग के जीवन का आचार रखा।

इन उपरोक्त प्रभावों के अतिरिक्त अन्य कितने ही शांतिवादी विचारकों जैसे विचमोन (*Wichmoun*), रोलैंड होल्स्ट (*Roland Holst*), ए० हर्नर (*A. Huxley*) तथा जेरेल्ड हर्ड (*Gerald Heard*) आदि के विचारों तथा गांधीजी की मान्यताओं में पर्याप्त साम्य है। ये सभी लोग

साधन तथा साध्य (*Means & Ends*) दोनों की पवित्रता में विश्वास करने है और ऐसा मानते हैं कि यदि किसी उद्देश्य को प्राप्त करने का साधन भ्रष्ट है तो वह पवित्र से पवित्र उद्देश्य भी अपनी पवित्रता से गिर जावेगा। इंग्लैंड के उदारपंथी आन्दोलन से प्रभावित होने के कारण प्रारम्भ से ही गांधीजी अंग्रेजों के प्रति घृणा या विद्वेष या नहीं बल्कि न्याय-बुद्धि जागृत करने का प्रचार करते रहे। विविशास्त्री तो वे थे किन्तु कानूनों और काले कानूनों (*Lawless or Obnoxious Laws*) का विरोध करने पर टी० एच० ग्रीन की तरह उन्होंने अपने स्पष्ट और निर्भीक विचार व्यक्त किये। अमरीका के अराजकतावादी हैनरी डेविड थोरा के प्रसिद्ध ग्रन्थों का भी गांधीजी पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा।

इस प्रकार गांधीयन विचार को प्रभावित करनेवाले यदि इन समस्त विचारों को देखें तो विदित होगा कि गांधीवाद, कोई नई या अद्भुत विचार-धारा नहीं है बल्कि जैसा कि श्री. विसारिया का कथन है "वह एक ऐसा दर्शन है, जिसमें विश्व के सारे कोनों के संतों की शिक्षायें आकर सम्मिलित हो गई हैं और उनकी उन्होंने अपनी व्याख्या दी है। वास्तव में वह शाश्वत सत्य की अपनी व्याख्या के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है—उन्होंने अपनी प्रेरणा विभिन्न बुद्धि-कूपों से ली है और उसके आधार पर एक नूतन तथा अद्भुत दर्शन का सृजन किया है।"¹

गांधीजी और उनका धर्म (Gandhiji and his Religion)

गांधीजी के पूर्व धर्म पर बहुत अधिक विचार हो चुका था किन्तु तत्कालीन इतिहास और समाज में धर्म के विकृत रूप का दर्शन करने के कारण और सधर्म, शोषण, अनैतिकता, पाखण्ड, अंधविश्वास आदि दोषों से धर्म को आच्छादित देखने के कारण उन्हें इसी समस्या पर पुनः विचार करना पड़ा। गांधीजी ने विश्व के विभिन्न प्रमुख धर्मों का सूक्ष्म अध्ययन किया और उन्हें यह बोध हुआ कि सर्वसाधारण में धर्म की जो अवधारणा प्रचलित है वह नितान्त भ्रामक है। इसलिये उन्होंने अपने प्रयोगों और निष्कर्षों के आधार पर धर्म की पुनः व्यापक व्याख्या प्रस्तुत की।

गांधीजी ने धर्म को जीवन और समाज का आधारभूत तत्त्व स्वीकार किया जिसे निकाल देने से व्यक्ति और समाज दोनों निष्प्राण और शून्य हो जाते हैं। गांधीजी का धर्म अपने क्षेत्र में संसार के प्रत्येक कार्य, व्यक्ति के प्रत्येक पक्ष तथा समाज के प्रत्येक अंग को समेट लेता है। उनकी दृष्टि में और उनके स्वयं की समस्त क्रियाओं का प्रधान प्रेरक धर्म है। उनका विश्वास

1. "Gandhi's Philosophy is a synthesis of all the teaching of sages from every corner of the Glob to which he applied his own interpretation. In fact it is nothing but a re-interpretation of the abiding and permanent truth. He drew his inspiration from different wells of thought and wisdom and build up a new and unique Philosophy."

या कि मानव जीवन का अंतिम ध्येय ईश्वर की प्राप्ति है और हमारी समस्त क्रियाएँ प्रभू-दशन के अंतिम उद्देश्य को ध्यान में रखते हुए होनी चाहिए। गांधीजी न अपने धर्म की व्याख्या करते हुए यह उल्लेखनीय शब्द प्रस्तुत किए—

‘धर्म से मेरा अभिप्राय औपचारिक या कठिण धर्म से नहीं परन्तु उस धर्म से है जो सब धर्मों की सुनियता है और जो हमें अपने सज्जनहार का साक्षात्कार कराता है।

धर्म हमारे हर काम में समाया हुआ होना चाहिये। यहाँ धर्म का अर्थ सम्प्रदायवाद नहीं है। इसका विश्व के व्यवस्थित नैतिक शासन में विश्वास है। वह अद्वय है लेकिन कम वास्तविक नहीं है। वह धर्म हिन्दुत्व इस्लाम और ईसाइयत आदि से परे है। यह उनका स्थान नहीं लेता। यह उन्हें एक रत बनाता है और वास्तविकता प्रदान करता है।

धर्म मानव समाज का शाश्वत तत्व है जो अपनी सम्पूर्ण अभिव्यक्ति के लिए किसी भी कीमत को चुकाने के लिये तैयार रहता है और धामा को उस समय तक बिल्कुल बेचैन रखता है तक तक उसे अपने स्वरूप का पता नहीं लग जाता सज्जनहार का ज्ञान नहीं हो जाता तथा सृष्टि के और अपने बीच का सच्चा सम्बन्ध समझ में नहीं आ जाता।

मनुष्य धर्म के बिना नहीं जी सकता। कुछ लोग अपनी बुद्धि के धमड़े में कह देते हैं कि उन्हें धर्म से कोई वास्ता नहीं। परन्तु यह ऐसी ही बात है जैसे कोई मनुष्य यह कहे कि वह साँस तो लेता है परन्तु उसके भाक नहीं है। बुद्धि से हो सज्जन बोध से हो या अंधविश्वास से हो मनुष्य ईश्वर के साथ कुछ न कुछ सम्बन्ध मानता ही है। बहुत से कटु और अतृप्तवादी या नास्तिक भी किसी नैतिक सिद्धांत की आवश्यकता अवश्य स्वीकार करते हैं।¹

गांधी धर्म भूत मानवतावादी है। उसका चरम लक्ष्य मानव सेवा है। आज व्यक्ति राष्ट्र या समाज की सेवा करना चाहता है उसे अपना विशेष प्रकार का व्यक्तित्व निर्मित करना होगा अपने विशिष्ट गुणों का समाहार करना होगा। इनमें मध्यम और सर्वोपरि गुण यह है कि व्यक्ति मन बचन और काम से धार्मिक हो। गांधी धर्म के प्रमुख तत्व हैं सत्य और प्रेम अथवा अहिंसा। गांधीजी चाहते हैं कि जो व्यक्ति वास्तव में मनुष्य कहलाना चाहता है उसके दैहिक, मासिक और सांस्कृतिक गुणों का विकास उही तत्वों पर आधारित होना चाहिये। यद्यपि गांधीजी अर्थ गुणों अस्तेय आरिग्रह अन्न अहंकार, वित्तभ्रम का विषय आदि का उल्लेख अवश्य करते हैं लेकिन उनका विश्वास है कि जो व्यक्ति सत्य और अहिंसा के गुणों का विकास कर लेता है उसमें अन्य गुण स्वतः उत्पन्न हो जायेंगे। विचार और आचरण व्यक्तित्व के आधारभूत तत्व हैं। मनुष्य का आधार और विचार सत्य या ईश्वर की सारी मानकर होना चाहिये ईश्वर के प्रति समर्पण भाव से होना चाहिए। गांधीजी का धर्म दैहिक तत्व की उपेक्षा नहीं करता। वे व्यक्तित्व

का पूर्ण विकास मोक्ष की स्थिति में मानते हैं। मोक्ष की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं कि 'मोक्ष का अर्थ हर प्रकार से स्वस्थ होना ही है.....अमरत्व तो आत्मा का गुण है। उसके लिये सब शुद्ध शरीर पैदा करने का प्रयत्न करें।' इस तरह गांधीजी व्यक्तित्व के दैहिक तत्व को भी धर्म के अन्तिम लक्ष्य अथवा अमरत्व से सम्बन्धित कर देते हैं। वे व्यक्ति के दैहिक, मासिक और आचारात्मक पक्षों को धर्म से संयुक्त करते हैं। उनकी निष्ठा धर्मानु-प्राणित व्यक्तित्व में है।

किंग्सले डेविस, इंजर आदि समाजशास्त्रियों का मत है कि धर्म प्रधानतः मृत्यु तथा सवेगात्मक अशांति की समस्या के प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत करता है, मोक्ष का मोहक लक्ष्य सामने रखता है और अपनी संस्थाओं द्वारा कल्याणकारी तथा उपायी कार्य करता है। धर्म के ये तीनों प्रकार के कार्य व्यक्तित्व के निर्माण में सहायक होते हैं और गांधी धर्म में इन तीनों कार्यों की ओर विशेष ध्यान दिया गया है। गांधीजी की धार्मिक अवधारणा ने मृत्यु के भय को दूर करने का व्यावहारिक प्रयत्न किया है। वे आत्मा की अमरता के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए यह मानते हैं कि जन्म-मरण ईश्वर की इच्छा से होता है और इन अटल नियमों को बदलना मानव शक्ति से परे है। अतः जब मृत्यु निश्चित है और निश्चय समय पर होती है तो मृत्यु से भय करना मूर्खता है। गांधीजी मृत्यु के दुख से मुक्त होने के लिये एक व्यावहारिक उपाय बताते हैं। उनका कहना है कि यदि व्याक्त अपनी कौटुम्बिकता का विस्तार देशव्यापी कर ले तो देश में होनेवाला प्रत्येक जन्म और प्रत्येक मरण उसी के परिवार का हो जायेगा। जब प्रेम इतना विस्तार कर लेगा तो फिर व्यक्ति कितनी खुशी मनायेगा और कितना शोक करेगा? उसे यही मानकर चलना पड़ेगा कि 'जन्म और मृत्यु दो भिन्न स्थितियाँ नहीं परन्तु एक ही स्थिति के दो पहलू हैं। एक दुखी होने और दूसरे पर खुशी मनाने का कोई कारण नहीं है।' ¹ मृत्यु से अमय के सिद्धान्त को गांधीजी ने स्वयं ने अपने जीवन में कितना घटाया, यह उन शब्दों से प्रकट है जो बमकाण्ड के बाद प्रार्थना समा में उन्होंने कहे थे—'हमला हो, कोई पुलिस भी मदद पर न आवे, गोलियाँ भी चले और तब तक मैं स्थिर रहूँ और राम-नाम लेता और आपसे लिवाता रहूँ' ऐसी शक्ति ईश्वर मुझे दे तब मैं धन्यवाद के लायक हूँ।' ² गांधीजी ने भय के अनेक भेद किये—मृत्यु का भय सम्पत्ति लुट जाने का भय, परिवार का भय, रोग का भय, शस्त्र प्रहार का भय, प्रतिष्ठा का भय आदि। उन्होंने अपना यह विश्लेषण प्रस्तुत किया कि अनेक लोग मृत्यु से भयभीत नहीं होते हैं किन्तु अन्य प्रकार के दुखों को सहन नहीं कर पाते, उदाहरणार्थ प्रतिष्ठा अथवा धन अथवा वियोग के भय से बचने के लिये वे अनुचित काम कर बैठते हैं और यहाँ तक कि प्राण भी त्याग देते हैं। गांधीजी ने, धर्म से ओतप्रोत उनकी वाणी ने यह संदेश दिया कि सत्य के उपासक और धर्म के साधक को राजा हरिश्चन्द्र की भाँति सभी प्रकार के भयों से ऊपर

1. गांधी—यंग इंडिया, २०-११-१९२४

2. गांधी—प्रार्थना-प्रवचन, भाग २, पृष्ठ ३२६

उठना चाहिये, क्योंकि भय मुक्त हुए बिना ससार में सत्य का पालन करना संभव नहीं है। गांधीजी ने कहा कि भय तो मनुष्य की कल्पना की उपज है अतः यदि व्यक्ति यह समझ ले कि यह शरीर मेरा नहीं ईश्वर का है और ससार की समस्त वस्तुयें मेरी नहीं ईश्वर की हैं तथा व्यक्ति तो इस शरीर का और अन्य वस्तुओं का ईश्वर द्वारा नियुक्त रक्षक मात्र है और व्यक्ति का उन पर कोई अधिकार नहीं है, तो शर्म शर्म घन शरीर, परिवार आदि से 'अपनापन' हट जायेगा और मनुष्य को किसी प्रकार के भयों की अनुभूति नहीं होगी। संक्षेप में, गांधीजी ने कहा कि माह भय का कारण है, माह रहित स्थिति की पराकाष्ठा ही भय है। पूरा भय की स्थिति आत्म साक्षात्कार की स्थिति है अर्थात् व्यक्ति के पूरा विकास की अवस्था है।¹

गांधीजी के धर्म ने 'निष्काम कर्म' का उपदेश दिया। उन्होंने अपन इस सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए कहा—

‘जो मनुष्य परिणाम का अध्ययन करता रहता है, वह बहुत बार वृत्तव्यभ्रष्ट हो जाता है। उसे अधीरता घेरती है, इससे वह क्षाप्त क क्षम हो जाता है और फिर वह न करने योग्य काम करने लग पड़ता है, एक कम म से दूसरे में और दूसरे में से तीसरे में पड़ता जाता है।’²

अतः आशय है कि गांधीजी आलस बन्द करके निकर्हेय कर्म की प्रेरणा देते हैं लेकिन परिणाम के प्रति आसक्ति भयवा मोह को उचित नहीं समझते, सखि कर्म वही है जो अग्रिम मुक्त होकर किया जाता है। कर्म का त्याग पतन और अघर्म है, कर्म करते हुए परिणाम या फल का त्याग प्रगति और धर्म है। गांधीजी के शब्दों में—

‘ऐसा स्वयं नियम मनुष्य को अनेक घम सकटों से बचाता है। इसमत के अनुसार झूठ खून, व्याभिचार इत्यादि कम अपने आप त्याग्य हो जाते हैं। मानव जीवन सरल बन जाता है और सरलता में से शांति उत्पन्न होती है।’³

चूँकि निष्काम कर्म की साधन एक कठिन कार्य है, अतः गांधीजी भवित माग का अनुसरण करने की कहते हैं क्योंकि उनकी भाव्यता के अनुसार शुद्ध भक्ति ज्ञान और निष्काम कर्म दोनों का माय प्रशस्त कर देता है।

गांधीजी का धर्म जादू और वडि से मुक्त है तथा अपने में एक गैता निकता लिए हुए है। उनका धर्म में जादू का कोई स्थान नहीं है।

‘गांधीजी का धर्म निष्काम और स्वार्थ रहित साधनों को सर्वोपरि स्थान देता है और जादू तत्कालीन और प्रत्यक्ष स्वाधों को प्रमुखता प्रदान करता है। गांधीजी धर्म में आदम्बर, प्रदत्त और विवेक रहित कार्यों को धर्म-सत्य की पूर्ति की बाधा मानते हैं, किन्तु जादू तो इन्हीं बाधाचारों पर ही आधारित होता है। गांधीजी के धर्म का मुख्य आधार नीति-बुद्धि है, किन्तु जादू में बलि, व्याभिचार मुरापाय तथा अन्य अनेक घृणित कार्यों का

1 शंभूरत्न त्रिपाठी—गांधी धर्म और समाज, पृष्ठ १०२-१०३

2 गांधी-अनासन्नियाग, पृष्ठ ८

3 गांधी-अनासन्नियोग, पृष्ठ ८

समावेश होता है। गांधी धर्म में त्याग, तपस्या मानव-सेवा को महत्व देते हैं, किन्तु जादू, मोग, विलासिता, व्यक्तिगत स्वार्थ पूर्ति को मानता है। इस तरह हम कह सकते हैं कि गांधीजी की धर्म की अवधारणा का जादू से कोई सम-झौता नहीं होता है। जादू में गुप्तता या रहस्यात्मकता का बहुत महत्व होता है जबकि गांधीजी गुप्तता को पाप समझते हैं। गांधीजी के धर्म या उनकी ईश्वरोपासना में पवित्रता का कोई स्थान नहीं है इसलिए जादू स्वाभाविक रूप से इससे दूर हो जाता है।”¹

गांधीजी ने अपना यह विद्वान् प्रकट किया कि विश्व के विभिन्न धर्मों की रूढ़ियों और अन्धविश्वासों की एक बहुत मोटी परत ढके दिये हैं और लगभग सभी धर्मों की आत्मा इन्हीं परतों के नीचे क्रन्दन कर रही हैं। रूढ़ि और अन्धविश्वास विकास और विवेक के शत्रु हैं ये सत्य के शोधन के बाधक हैं। रूढ़ि हृदयहीन और बुद्धिहीन होती है। जब धर्म पर इसका अधिकार हो जाता है तो यह अपने छद्म रूप में समाज के टुकड़े कर डालते हैं और विध्वंस तथा विनाश का ताण्डव करती है। ‘प्रगतिशील इस्लाम धर्म ने रूढ़ि की सत्ता स्वीकार की, तो मानव-रक्षक धर्म-भक्षक बन गया, विश्व बहुत्ववादी इसाई धर्म ने रूढ़ि के अधिनायक तत्व को अंगीकार किया तो कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट सघर्ष के रूप में धर्म बन्धुहंता बना, नैतिकतावादी बौद्ध-धर्म जब रूढ़ियों के अनुशासन में आया तो वज्रयान, तन्त्रयान के रूप में धर्म घोर अनैतिकता का प्रसारक बना। गांधी-धर्म—जिसका नैतिकता आदर्श है, विवेक सबल है, चरम सत्य लक्ष्य है और प्रेम साधन है—विवेकहीन, ज्योतिहीन और हृदयहीन रूढ़ि को कैसे स्वीकार कर सकता है?’

यद्यपि गांधीजी “लकीर के फकीर” नहीं थे, किन्तु इसका अभिप्राय यह भी नहीं है कि वे हर परम्परा के विरोधी थे, हर प्राचीन नीति-रीति के खण्डक थे और हर पुरातन प्रणाली के बहिष्कारक थे। वास्तव में सत्य यह है कि वे अतीत की उन परम्पराओं, धार्मिक विवि-विवानों और आध्यात्मिक कार्य-कलापों में विश्वास करते थे जिससे सत्य का हनन न हो, नीति का दमन न हो और जो आत्मा का पतन न करे।

गांधीजी ने अपने धर्म को वैज्ञानिक स्वरूप से युक्त बनाया। विज्ञान सृष्टि के रहस्यों को समझता है, और प्रयोग तथा प्रमाण से जो कुछ सत्य होता है उसे क्रमबद्ध ज्ञान के रूप में प्रस्तुत करता है। एक वैज्ञानिक वही है जो विशुद्ध तर्क और प्रयोग-प्रमाण से सत्य को सत्य माने। गांधीजी के ज्ञान और धर्म में सत्य-शोध का सर्वोत्तम स्थान है, अतः उनके धर्म और विज्ञान के लक्ष्य में पूर्ण समानता है। विज्ञान रूढ़ि अन्धविश्वास आदि को महत्व नहीं देता और गांधीजी का धर्म भी रूढ़ि तथा अन्धविश्वास का घोर विरोधी है। उन्हीं के शब्दों में “मैं किसी ऐसे धार्मिक सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करना जो बुद्धि को न जाँचे और नैतिकता के विरुद्ध हो। मैं प्रत्येक धर्म ग्रन्थ के बारे में अपनी निर्णायक बुद्धि का प्रयोग करता हूँ। मैं किसी धर्म ग्रन्थ के वचनों को अपनी बुद्धि पर हावी नहीं होने देता।” स्पष्ट है कि यहां पर गांधीजी का

धर्म ज्ञान के साथ कदम से कदम मिलता है। पुनः विज्ञान की भाँति गांधीजी का धर्म प्रयोग-पद्धति को स्वीकार करता है। उन्होंने अपनी 'आत्मरक्षा' को 'सत्य के प्रयोग' का नाम दिया है, और जिन प्रयोगों का उन्होंने उसमें उल्लेख किया है, उन्हें आध्यात्मिक प्रयोग कहा है। एक सच्चे वैज्ञानिक की भाँति, अपने प्रयोगों द्वारा तथ्यों अथवा सत्य के बारे में, उन्होंने लिखा है कि 'जैसे विज्ञानशास्त्री अपने प्रयोग अत्यन्त नियम विचार सहित और सूक्ष्मतापूर्वक करता है, फिर भी उससे उत्पन्न हुए परिणामों को अन्तिम नहीं कहता, अथवा यह नहीं कहता कि यह सच्चा परिणाम है, और इस सम्बन्ध में ऐसा बहस तटस्थ रहता है, वैसे ही धर्म प्रयोग के सम्बन्ध में मेरा भी मानना है। मैंने खूब आत्म-निरीक्षण किया है, अत्येक भाव को जाना है, उसका विश्लेषण किया है, पर उससे पैदा होनेवाले परिणाम सबके लिए अन्तिम ही हैं अथवा यही सही है, ऐसा दावा मैं कभी नहीं करना चाहता।' पुनश्च "जैसे वैज्ञानिक प्रयोग सकलतापूर्वक करने के लिए प्रयत्न तालीम करूँगे है ठीक वैसे ही आध्यात्मिक क्षेत्र में प्रयोग करने की योग्यता प्राप्त करने के लिए कठोर आरम्भिक साधना जरूरी है।" वैज्ञानिक प्रवृत्ति में तटस्थता, धर्म, आध्यत्मिक, जिज्ञासा और रचनात्मक कल्पना—ये प्रमुख पाँच गुण होते हैं तो गांधीजी की धार्मिक व्यवहारणा में ये पाँचों गुण प्रचुर मात्रा में विद्यमान हैं।

गांधीजी ने धर्म और संस्कृति को भी संयुक्त किया है। उन्होंने आदर्श सांस्कृतिक प्रतिमानों की जो कल्पना प्रस्तुत की है, उसकी भूल भावना धार्मिक अथवा आध्यात्मिक बड़ी जा सकती है। ये मानवता की प्रगति के लिए ईश्वर और धर्म से आस्था रखना अपरिहार्य समझते हैं। सत्य, अहिंसा या प्रेम, ब्रह्मचर्य, अस्तेय और अपरिग्रह ये पाँच बातें धर्म धारण के लिए आवश्यक हैं, ये आधुनिक या ईश्वरीय नियम हैं और इन्हें मानव जीवन के लिए आवश्यक मान्य है। गांधीजी का कहना है कि सभ्यता के विभिन्न प्रतिमान इन्हीं मूल्यों पर आधारित होने चाहिए क्योंकि "समाज का समझ, राजनीति का निर्देशन, धर्मनीति का विकास तथा आधुनिक विज्ञान दर्शन का विकास इन्हीं मूल्यों द्वारा होना चाहिए।" हम नरक गांधीजी की सभ्यता आदर्शकेन्द्रित अथवा स्वार्थवादी नहीं है बल्कि परार्थवादी है। यह स्वच्छन्दतावादी या निरनुशासित और विनाशकारी नहीं है बल्कि सहयोगी, रचनात्मक और कल्याणकारी है।

गांधीजी का धर्म सहस्रप्रतिष्ठ का धर्म है, सहिष्णुता का धर्म है। गांधीजी सभी धर्मों की समानता से विश्वास करते थे। उनका कहना था कि कोई भी धर्म दूसरे धर्मों से अलग होने का दावा नहीं कर सकता है धर्म सभी धर्म समान है, एक ही मूल्य पर धर्मों के विभिन्न धर्म हैं। गांधीजी विभिन्न धर्मों की उपमा एक ही बाँटिया के विभिन्न फूलों या फल की तुलना की विभिन्न शाखाओं से देते हैं। उनका उद्देश्य था कि विज्ञान के क्षेत्र में, यदि ईश्वर एक है, धर्म सभ्यता के क्षेत्रों का धर्म भी एक होना चाहिए। अहिंसा व्यवहार में सभी धर्मों एक से मिली जाने चाहिए और न उनको ईश्वर की भाँति अलग-अलग माननी है, सभी धर्म सभ्यता की विभिन्न प्रवृत्ति और उनके

विभिन्न २ धर्म रहे हैं तथा रहेंगे। परन्तु धर्म मनुष्य की मानवीय आवश्यकता है। चाहे विभिन्न धर्मों का अस्तित्व बना रहे लेकिन यह जरूरी है कि उनमें परस्पर संघर्ष न हों, एक दूसरे के प्रति घृणा का भाव न हो, जीवन संघर्ष का सिद्धान्त व्यवहार में न लाया जाय बल्कि एक दूसरे के प्रति सहिष्णुता सत्भावना और समादर की वृत्ति का विकास हो। गांधीजी की पारिभाषिक शब्दावली में "सर्व-धर्म समभाव" का स्वभाव बनना चाहिये प्रर्थात् सदैव यह मानना चाहिये कि दूसरे धर्म भी आगे बढ़ें और मेरा धर्म भी, दूसरे धर्म भी अच्छे बने और मेरा धर्म भी, दूसरे धर्म भी नष्ट न हों और मेरा धर्म भी।

गांधीजी धर्म परिवर्तन को नापसन्द करते थे। ३० जनवरी १९३७ के हरिजन में उन्होंने लिखा था—

‘एक ईसाई को एक हिन्दू या एक हिन्दू को एक ईसाई बनाने का प्रयास क्यों करना चाहिए? यदि एक हिन्दू एक अच्छा और ईश्वरप्रिय व्यक्ति है तो एक ईसाई को उससे सन्तुष्ट क्यों नहीं होना चाहिए। यदि किसी व्यक्ति के आचार-विचार से कोई सम्बन्ध न हो तो एक चर्च, मस्जिद या मन्दिर में एक विशेष रूप से उपासना करना एक खोखली बात है, व्यक्तिगत सामाजिक विकास में वह बाधक भी हो सकता है।’

यज्ञ इण्डिया के २३ दिसम्बर १९२६ के अंक में उन्होंने यह घोषणा की कि—

“अन्तःकरण सबके लिए एक ही वस्तु नहीं है। इसलिए यद्यपि व्यक्तिगत आचरण के लिए वह अच्छा मार्गदर्शक है लेकिन सब पर वही आचरण लादना सबके अन्तःकरण की स्वतन्त्रता में असहनीय हस्तक्षेप करना होगा।”

गांधीजी को स्वधर्म अर्थात् हिन्दू धर्म में गहन आस्था थी, क्योंकि हिन्दू धर्म अन्य सब धर्मों के साथ शान्तिपूर्वक रहता है और यह दावा नहीं करता कि सत्य एक मात्र उसी में है और इसलिए धर्म परिवर्तन कराने वाला धर्म नहीं है।^१ गांधीजी के मत में “हिन्दू धर्म, निःसन्देह शारीरिक वासनाओं के परित्याग का धर्म है ताकि आत्मा स्वच्छ हो सके और इसलिए यह आत्म-संयम की उच्चतम सीमा पर पहुँच गया है। उनकी दृष्टि में गाय ‘करुणा पर एक कविता’ है और यह ‘समस्त मानव के नीचे के विश्व’ को प्रतिरूपित करती है और इसे लाखों व्यक्तियों द्वारा मातृरूप में पूजा जाता है। हिन्दू धर्म कोई निषेधिक धर्म नहीं है और इसलिए यह धर्म-परित्याग करनेवाला या मिशनरी धर्म भी नहीं है। हर एक आदमी के लिए अपना निज का धर्म और सब धर्म एक दूसरे के साथ शान्ति से रहें, यही हिन्दू धर्म है। यह युगों के विकास का परिणाम है परन्तु ऐसे संव पुरातन विकास के साथ उसकी ग्रन्थियां भी साथ-साथ आ जाती हैं। असृश्यता एक ऐसी ही ग्रन्थि है और उसकी निवारण की आवश्यकता है।”^२

१. पट्टाभीसीतारमैया—गांधी और गांधीवाद, पृष्ठ १८२।

२. पट्टाभीसीतारमैया, पृष्ठ १८३।

गांधीजी ने श्रीलंका के मिशनरियों को भसाधारण साहम के साथ यह कह दिया कि—

‘हम अपने मापणों या अपने लेखों द्वारा धर्म परिवर्तन करने की आवश्यकता नहीं समझते, हम अपने जीवनो द्वारा केवल ऐसा कर सकते हैं। हमारे जीवनो को खुली पुस्तक की तरह होना चाहिए ताकि हर कोई इसका अध्ययन कर सके।’^१

गांधीजी ने सब धर्मों का अध्ययन किया और सबको ठीक पाया, किन्तु सभी उनकी दृष्टि में अपूर्ण हैं। “भारत एक ऐसा देश है जहां हर भाषा पूर्ण होती है और केवल मनुष्य ही अधर्म हैं” परन्तु “यहां सत्य और भगवान् प्रसृष्ट की छांटी सी झोपड़ी में प्रतिमान होते हैं।”^२

राजनैति का आध्यात्मिकरण (Spiritualisation of Politics)

अथवा धर्म और राजनीति (Religion and Politics)

राज्य और धर्म मानव-समाज की वे सर्वाधिक महत्वपूर्ण संस्थाएँ हैं जो प्रति प्राचीन काल से किसी न किसी रूप में मानव-क्रियाओं को नियंत्रित करती रही हैं। अपने अपने प्रभुत्व की स्थापना के लिये ये दोनों ही शक्तिशाली संस्थाएँ सदैव क्रियाशील रही हैं। कभी दोनों समानांतर चलती रही, कभी राज्य धर्म से अछिन्न रहा तो कभी धर्म राज्य के निर्देशन में चला। अन्तः दोनों में सत्ता के लिये संघर्ष भी हुआ जिसमें धर्म पराजित हुआ और राज्य धर्म से स्वच्छंद हो गया।

प्राचीन हिन्दू राजतंत्र में धर्म राजा से भी उच्च और सब राजाओं का राजा था। यूरोप में भी प्राचीन काल में राजदत्तन को धर्म पर आधारित किया गया। किन्तु मध्ययुग में धर्म ने राज्य पर इतना कठोर नियंत्रण किया कि राज्य छटपटाने लगा और अखिर उसने धर्म के पजे से छूटने के लिये विद्रोह कर दिया। दोनों में संघर्ष हुआ। कभी पोप ने कहा, “इस सत्तार का शासन करनेवाली दो सत्ताएँ हैं—धर्माधिकारियों की पुनोत्त सत्ता और राजकीय सत्ता। इन दोनों सत्ताओं में धर्म सत्ता श्रेष्ठतर है, क्योंकि कथामत के दिन ईश्वर के सम्मुख राजा के कृत्यों का उत्तर धर्म पुरोहितों को ही देना होगा।”^३ इस पर राज्य ने ‘New testament’ के तर्कों का सहारा लेकर यह घोषित किया कि राजसत्ता ईश्वर प्रदत्त शक्ति है; जो भी उसका विरोध करता है वह ईश्वर की आज्ञा का विरोध करता है। संघर्ष में खूब उखाड़-पखाड़ हुई। कभी राजा को पोप की सत्ता स्वीकार करनी पड़ी तो कभी पोप को राज्य के अधीन होना पड़ा। यह संघर्ष करीब १००० वर्षों तक चला और अन्त में मध्ययुग की समाप्ति के साथ राजसत्ता की सर्वोच्चता प्रतिष्ठित हुई।

१. वही पृष्ठ १८४।

२. वही पृष्ठ १८५।

राज्य को धर्मरहित बनाने में १५वीं शताब्दी के इटली के मेकियावेली का बड़ा योग रहा। उसने यह प्रतिपादित किया कि राजनीतिक सफलता के लिये नीति और धर्म को राजनीति से पूर्णतः पृथक् रखना चाहिये। उसने कुटिल राजनीति का समर्थन किया। यद्यपि उसके अधार्मिक और अनैतिक राजनीतिक विचारों का प्रबल विरोध हुआ, किन्तु बाद में प्रकारान्तर से विश्व के अधिकांश राष्ट्रों ने उसी की पद्धति का अनुसरण किया और यह कहना अनुचित न होगा कि 'आज विश्व-राजनीति में मेकियावेलीय प्रवृत्ति का ही प्राधान्य है, अर्थात् आज धर्मरहित राजनीति का साम्राज्य है, छल-छद्म-युक्त राजनीति की प्रमुखता है, नीति-निरपेक्ष राजनीति का बोलबाला है।' मध्ययुग में 'तथाकथित धर्म' ने राजनीति पर नियंत्रण करके समाज का बहुत अहित किया था अतः प्रतिक्रियास्वरूप धर्म-निरपेक्ष राजनीति को समर्थन मिला, 'किन्तु धर्म-निरपेक्ष होकर राजनीति पूर्णतः स्वच्छंद और कुपथगामिनी हो गई, धूर्तता का पर्याय बन गई, मानवता के विनाश का एक कारण हो गई।' ^१

महात्मा गांधी का उद्भव भी इसी मेकियावेलीय राजनीति के युग में हुआ किन्तु इस धार्मिक और आध्यात्मिक सन्त ने राजनीति के विकृत रूप को स्वीकार नहीं किया। गांधीजी ने, जिनका कि धर्म मानवतावादी था, राजनीति के प्रचलित स्वरूप का देख समझ कर यह अनुभव किया कि कुटिल राजनीति मानवता के लिये किसी भी दशा में उचित नहीं है, राज्य और राजनीति तो मानव-कल्याण का साधन है। गांधीजी का यह दृढ़ विचार था कि, "जैसे साधन होंगे वैसा ही साध्य होगा।" अतः उन्होंने राजनीति के प्रचलित मूल्यों को अस्वीकार किया और राजनीति में शुद्ध धार्मिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों की प्रतिष्ठा के लिये पूर्ण प्रयत्न किये। गांधीजी ने घोषणा की कि धर्म के बिना राजनीति पाप है।

गांधीजी की यह मान्यता थी कि धर्म समाज का अमिन्न अंग है, समाज के प्रत्येक पक्ष से सम्बन्धित है और धर्म के बिना मनुष्य और समाज जी नहीं सकता। "मानव प्रवृत्तियों का सारा संपत्क एक अविभाज्य वस्तु है। आप सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और विधुद्ध धार्मिक काम के अलग-अलग खाने नहीं बना सकते।" ^२ अतः राजनीति को धर्म से पृथक् नहीं किया जा सकता, अथवा धर्म को राजनीति से अलग नहीं किया जा सकता। उन्होंने यह स्पष्टतः कहा कि, "मेरे लिये धर्म-विहीन राजनीति कोई चीज नहीं है। नीति-शून्य राजनीति सर्वथा त्याज्य है।" उन्होंने यहां तक कह डाला कि— "राजनीति धर्म की अनुगामिनी है। धर्म से शून्य राजनीति मृत्यु का एक जाल है, क्योंकि उससे आत्मा का हनन होता है।" ^३

धर्म गांधीजी के जीवन का स्वास था और उन्होंने राजनीति में प्रवेश इसीलिये किया क्योंकि राजनीति धर्महीन होता जा रही थी और उसमें धर्म

1. Dunning—Political Theories, Page 166

2. हरिजन, दिनांक २४-१२-३८ पृष्ठ ३६३

3. C. F. Andrews—Mahatma Gandhi : His own story, P. 353-54

की पुनर्स्थापना करना वे अपना कर्तव्य समझते थे। गांधीजी को यह देखकर और अभुमव करके बड़ा कष्ट होता था कि राजनीति आज के युग में एक आवश्यक बुराई बन गई है। राजनीति जो कि अपने आप में पवित्र नहीं है, मानव जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में हस्तक्षेप करती है। उन्होंने के शब्दों में—“यदि मैं राजनीति में भाग लेता हूँ तो केवल इसलिये कि राजनीति हमें एक साप को भाति चारों ओर से घेरे हुए है। मैं इस साप से लड़ना चाहता हूँ। मैं राजनीति में धर्म-प्रवेश चाहता हूँ।” इस कथन से यह स्पष्ट प्रकट होता है कि राजनीतिक क्षेत्र में जो मैं कार्य गांधीजी कर रहे थे वे धार्मिक कार्य ही थे। वे उनसे अलग रह नहीं सकते थे क्योंकि उनका उनके जीवन से अविभाज्य सम्बन्ध था। एक प्रसंग में उन्होंने कहा भी था कि—“बहुत से धार्मिक व्यक्ति, जिनसे कि मैं मिला हूँ, छद्मपेश में राजनीतिज्ञ हैं, किन्तु मैं, जो कि राजनीतिज्ञ का वेश रखता हूँ, ह.य. से एक धार्मिक व्यक्ति हूँ।”

गांधीजी एक महान् कर्मयोगी थे जो जीवन को एक ऐसी अविभाज्य इकाई समझते थे जिसका विभिन्न क्रियाओं को एक दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता और इसीलिये वह यह मानते थे कि उन्होंने अपने धार्मिक कर्तव्यों के एक अंग के रूप में ही राजनीति में भाग लिया है। उन्होंने राजनीति में धर्म का समावेश करके नीतिवत्ता के उस दोहरा मापदण्ड को मिटाने का प्रयास किया जो ऐसे शब्दों में निहित होता है कि “राजनीति-राजनीति है”, और ‘व्यापार-व्यापार है’। उनका यह विश्वास था कि यदि जीवन के एकीकरण के कारक के रूप में धर्म का परित्याग कर दिया गया और जीवन के लौकिक तथा धार्मिक पक्षों के मध्य पार्थक्य की एक दीवार खड़ी कर दी गई तो न केवल धर्म का प्रतिष्ठित स्थान जाता रहेगा बल्कि वह अपने उस वास्तविक कार्य का करना भी बन्द कर देगा जिसके लिये उसका अस्तित्व है। यह कहा जा सकता है कि गांधीजी के अनुसार—

‘वे कार्य जो मनुष्य की आध्यात्मिक प्रकृति से संचालित नहीं होते बल्कि अपनी समस्त स्फूर्ति और संचालन-शक्ति मनुष्य के अनाध्यात्मिक स्वरूप से प्राप्त करते हैं, अपना निश्चित समय पूरा कर लेने के उपरान्त निश्चित रूप से सबूट और विनाश की आर से जाते हैं। अतः भौतिकवादी सभ्यता को सर्वत्र के लिये आनन्द और सौंदर्य की वस्तु समझकर उसका गुण-गान करना जानबूझ कर उस विनाश की ओर से धाँसे बन्द कर लेना है जो कि अन्त में उसका हूँकर रहेगा। इसलिये आधुनिक सभ्यता के विषय में गांधीजी का घोषित निर्णय यह है कि यह चार दिन की चाँदनी है, क्योंकि अपने अस्तित्व के नियम से ही हमका पतन और ह्रास अवश्यम्भावी है। परार्थ अपने आपको अपने द्वारा ही बहुत अधिक दिन कायम नहीं रख सकता। वह अपने का केवल आत्मा की शक्ति के द्वारा ही कायम रख सकता है और कोई भी सभ्यता जो कि केवल भौतिक सफलताओं और सम्भव पर गर्व करती है, समय की बसोटी पर पूरा नहीं उतर सकती।”

इसीलिये गांधीजी ने घोषणा की कि—

“जो यह कहते हैं कि राजनीति से धर्म का कोई सम्बन्ध नहीं, वे धर्म को नहीं जानते। जो देश-प्रेम को नहीं जानता वह धर्म को नहीं जानता।”

अपने उपरोक्त कथन से गांधीजी ने यह प्रकट किया कि आचारमूलक धर्म वास्तव में कर्तव्य-प्रेरक है और राजनीतिक क्रियाशीलता इसमें सम्मिलित है। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि राजनीति देश धर्म है, उससे अलग होकर व्यक्ति आत्मघात करता है। लेकिन उनकी धार्मिकता का अर्थ रुढ़िवादी धर्म से नहीं था क्योंकि धार्मिक पायण्ड और आडम्बर युक्त मूर्ति पूजा के वह विरोधी थे। निष्प्राण मूर्तिपूजा के स्थान पर वह मानव पूजा में विश्वास करते थे। गांधीजी के लिये, “धर्म” से अलग होकर राजनीति एक मृन्देह के समान थी जिसको जला देना ही उचित था।” राजनीति उनकी दृष्टि में धर्म और नैतिकता की एक शाखा थी। उनके मानुषार राजनीति शक्ति और सम्पत्ति प्राप्त करने के लिये संघर्ष नहीं है बल्कि वह लाखों पद-दलितों को सुन्दर जीवन-यापन करने योग्य बनाने, मानव के गुणों का विकास करने, उन्हें स्वतंत्रता एवं वन्द्यता तथा आध्यात्मिक गहराईयों एवं सामाजिक समानता के बारे में प्रशिक्षित करने का निरन्तर प्रयास है। एक राजनीतिज्ञ, जो इन उपदेशों की प्राप्ति के लिये काम करता है धार्मिक हुए बिना नहीं रह सकता।

राजनीति को धर्मानुमोदिन मानने से गांधीजी का यह अभिप्राय नहीं है कि राजसत्ता वर्माधिकारियों के हाथों में सीनी जानी चाहिये अथवा राज्य को किसी धर्म विशेष या संप्रदाय विशेष का प्रचारक बनना चाहिए। उनकी आदर्श सर्वोदय-समाज-व्यवस्था में तो राज्यधर्म—निरपेक्ष है, जिसका आशय है कि राज्य के नागरिकों को निर्वाद रूप से स्वधर्म पालन का पूर्ण अधिकार हो, राज्य न किसी धर्म का संरक्षण करे और न किसी धर्म के उचित विकास में ही बाधक हो। राज्य का अपना कोई विशेष धर्म या सम्प्रदाय न हो, किन्तु राज्य धर्म-रहित भी न हो, अर्थात् राज्य नीति धर्म के सर्वभौमिक नियमों—सत्य, अहिंसा, प्रेम सेवा आदि का पूर्ण पालन करे। गांधीजी ने कहा कि राजनीतिज्ञों को सब धर्मों के प्रति समान भाव रखना चाहिये और राजनीति या सार्वजनिक जीवन में नीति-धर्म के सार्वभौमिक मूल्यों पर अटल रहना चाहिये।

गांधीजी ने धर्म और राजनीति के एक होने का प्रमाण अपने कार्यों से दिया। उन्होंने देशी शासन से भारत की स्वतंत्रता के आन्दोलन को एक साधु की तरह चलाया। उन्होंने प्रेम तथा अहिंसा पर आधारित आत्मा की नैतिक शक्ति से ब्रिटिश हुकूमत का सामना किया। उन्होंने भूटे कानूनों का शांतिपूर्ण विरोध किया तथा भूटे कानूनों को बनानेवाले शासकों से शांतिपूर्ण असहयोग का मार्ग निर्धारित किया। शक्तिशाली ब्रिटिश सरकार ने अन्त में अपने आपको उनके अहिंसात्मक विद्रोह के सामने असहाय अनुभव किया और वह जनता के प्रतिनिधियों को शासन सत्ता सौंपकर बुद्धिमानपूर्वक हट गई।

गांधीजी नैतिकता और शुद्ध आचार-विचार को ही सच्चा धर्म मानते थे और उन्होंने राजनीति में भी नैतिक मूल्यों को महत्व दिया। उनकी दृष्टि में वह राजनीति हिंसक है जो जीवन के आधारभूत सत्यों को लेकर नहीं

चलती। चूँकि जीवन के आधारभूत सत्य या मूल्य धर्म का ही रूप है अथवा यही धर्म का रूप है, और इन्हीं से मानव जीवन की गति मिलती है, अतः वह राजनीति का आध्यात्मिककरण के पथ में है। जब वह राजनीति का आध्यात्मिककरण करने को कहने हैं तो वह राजनीति में विग्रह, विघटन, विद्रोह, और विनाश की प्रवृत्तियों का उन्मूलन करना चाहते हैं तथा सद्भावना, सहयोग, सम वय तथा संगठन के सत्वों का अधिकतम समावेश चाहते हैं। सारांशतः उनकी राजनीति धर्म की पूरक है। पाश्चात्य प्रजातन्त्रीय राजनीति में गांधीजी इसीलिये पसन्द नहीं करते थे क्योंकि उसमें पूँजीवादी प्रणाली और शोषण की खली छूट है। वह इसे गाँधीवाद और फासीवाद कहते थे। उनका यह पक्का विश्वास था कि केवल अहिंसा ही सच्चे प्रजातन्त्र को स्थापना कर सकती है। उन्हीं के शब्दों में—

“सच्चा लोकतन्त्र या जनता का स्वराज्य अक्षय्य और हिंसामय उपायों से कभी नहीं आ सकता। इसका सोचा सा कारण यह है कि उनके प्रयोग का स्वामाविक परिणाम यह होगा कि विराधियों को दबाकर उनका सफाया करके सारा विरोध समाप्त कर दिया जावेगा। ऐसी वातावरण में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता नहीं पनप सकती। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता विरुद्ध अहिंसा के राज्य में ही पूरी तरह काम कर सकती है।”

दरअसल में गांधीजी मूलतः सत्य और अहिंसा के भटल उपासक थे। वह पहले धार्मिक और फिर राजनीतिज्ञ थे। डॉ० राधाकृष्णन् ने क अनुसार वह सत्य के लिये राजनीति तो क्या भारत को नोखावर कर सकते थे। अतः वह राजनीति में पड़ने पर नीति धर्म या नैतिकता को नहीं छोड़ सकते थे और न किसी दशा में ऐसा उचित समझते थे। गांधीजी मन, बचन और कर्म से धार्मिक आध्यात्मिक थे, अतः राजनीति में भी उन्होंने सफल प्रयाग कर के प्रदर्शित कर दिया कि धार्मिक राजनीति का सिद्धांत अन्धकार हारिक नहीं है, अपितु पूर्ण व्यावहारिक है। धार्मिक और आध्यात्मिक विचार के लोगों के लिए राजनीति में सफलता पाना निश्चित रूप से संभव है। गांधीजी का शुद्ध राजनीतिक जीवन एक उज्ज्वल उदाहरण के रूप में उनके समक्ष प्रस्तुत था और इसीलिये सन् १९१५ में वेगलौर में गोखले के चित्र का अनावरण करते हुए उनके मुख से ये शब्द पृष्ठ पड़े थे कि ‘गोखले ने हम शिक्षा दी है कि देशभक्ति का दावा करनेवाले प्रत्येक भारतीय का स्वप्न, भाषा द्वारा देश का गौरव बढ़ाने की अपेक्षा देश के राजनीतिक जीवन और सस्याओं का आध्यात्मिककरण करना, होना चाहिए। उन्होंने मेरे जीवन का अनुप्राणित किया तथा आज भी प्रेरित कर रहे हैं, जिससे मैं अपने वां शुद्ध चरम तथा अपना आध्यात्मिककरण करने का प्रयास कर रहा हूँ। मैंने अपने को उस आदर्श के लिए अर्पित कर दिया है।”¹ श्री गोखले ने जो प्रयोग एक सीमित क्षेत्र में किये थे, गांधीजी ने उनका प्रयोग दक्षिणी अफ्रीका तथा भारत के विस्तृत क्षेत्र में किया। गोखले अवश्य ही अपने जीवन में अपने अधिक अनुयायी नहीं बना सके लेकिन गांधीजी ने न केवल भारत के बल्कि विश्व के जनसमूह को और राजनीतिज्ञों को प्रभावित

किया और उनका मार्ग-दर्शन किया था, तथा राजनीति के क्षेत्र में जिसे असमय समझा जाता था, उसे समय कर दिखाया। उन्होंने सत्य, अहिंसा आदि धार्मिक-नैतिक सिद्धान्तों का राजनैतिक क्षेत्र में और सामाजिक क्षेत्र में जो सफलतापूर्वक प्रयोग किया उसे समग्र विश्व के राजनीतिज्ञों ने आश्चर्य और श्रद्धा से स्वीकार किया था। प्रो० अल्बर्ट आइन्सटीन ने सत्य ही कहा था—“गांधीजी ने सिद्ध कर दिया कि केवल प्रचलित राजनीति चालवाजियों और धोखाधड़ियों के मक्कारों भरे खेल के द्वारा ही नहीं, बल्कि जीवन के नैतिकतापूर्ण श्रेष्ठतर आचरण के प्रबल उदाहरण द्वारा भी मनुष्यों का एक बलशाली अनुगामी दल एकत्र किया जा सकता है।”¹ लुइ फिशर के अनुसार “गांधीजी ने सिद्ध कर दिया कि ईसा तथा ईसाई पादरियों और बुद्ध का तथा कुछ इब्रानी पैगम्बरों और यूनानी ज्ञानियों का, आध्यात्म आधुनिक समय में तथा आधुनिक राजनीति पर प्रयुक्त हो सकता है।”²

निस्सन्देह, यदि गांधीजी भारत की आजादी के लिए लड़नेवाले केवल एक राजनैतिक योद्धा ही होते तो उन्हें मैजिनी, गैरीबल्डी, हैम्पडम, डी वेलरा, सनयात्सेन जैसे संसार के राष्ट्रनायकों की श्रेणी में रखा जाता, उनकी तुलना जोरास्टर, ईसा मसीह तथा बुद्ध सरीखे महान् धर्म-प्रवक्तों से न की जाती। जिस बात ने उन्हें एक राजनीतिक-धार्मिक योद्धा के रूप में अथवा एक संत राजनीतिज्ञ के रूप में विश्व-व्यापी ख्याति प्रदान की और उनके विचारों को विश्व-व्यापी महत्त्व प्रदान किया वह उनका राजनीति के प्रति धार्मिक दृष्टिकोण ही है। “राजनीति में धर्म का समन्वय”—यह आधुनिक पीड़ित मानवता को उनकी सबसे महान् देन है जिसका प्रतिपादन पहले सिद्धान्तों के रूप में भले ही होता रहा हो, व्यवहार में कार्यान्वयन पहले कभी नहीं किया गया था।

गांधीजी और ईश्वर (Gandhi and God)

गांधीजी के जीवन और चिन्तन में जितना सत्य का स्थान था, उतना ही ईश्वर के प्रति विश्वास भी बूट-कूट कर भरा था। सत्य तो यह है कि गांधीजी के लिये ईश्वर और सत्य अथवा सत्य अथवा ईश्वर में कोई भेद न था। उनकी ईश्वर की अवधारणा वास्तव में उनकी सत्य की अवधारणा से पृथक् नहीं की जा सकती। इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता कि हम पहली से प्रारंभ करें या दूसरी से। गांधीजी ने स्वयं ने बार बार यह उद्घोष किया था कि सत्य ही ईश्वर है, सत्य से इन्कार करना ईश्वर से इन्कार करना है। ईश्वर में गांधीजी की जो अगाध श्रद्धा थी, जो अटूट आस्था थी और ईश्वर के अस्तित्व में जो उनकी अपार विश्वास था, वह यग इण्डिया के २१ जनवरी १९२६ के अंक में पृष्ठ ३० में उल्लिखित निम्नलिखित शब्दों से व्यक्त होता है—

“अगर हमारा अस्तित्व है, अगर हमारे माता-पिता और उनके माता-पिता का अस्तित्व रहा है, तो सारी सृष्टि के पिता में विश्वास रखना उचित

1. Louis Fischer : The Life of Mahatama Gandhi, Page 19
2. Ibid, Page 159

हो है। अगर वह नहीं है तो हमारा कोई ठिकाना नहीं। वह एक होते हुए भी अनक है। वह अणु में भी छोटा और हिमालय से भी बड़ा है। वह सागर की एक वृद्ध में भी समा जाना है और सातों समुद्रों में भी नहीं समा सकता। बुद्धि उसको जानने में असमर्थ है। वह बुद्धि की पहुँच या पकड़ के परे है। लेकिन इस बात का ज्यादा विस्तार करने की जरूरत नहीं। इस विषय में श्रद्धा अत्यावश्यक है। मेरा तर्क असंख्य अनुमान बना और विवाह करता है। कोई नास्तिक मुझे वाद विवाद में पछाड़ सकता है। परन्तु मेरी श्रद्धा मेरी बुद्धि की अपेक्षा इतनी तेज दौड़ती है कि मैं सारी दुनिया को चुनौती देकर यह कह सकता हूँ कि 'ईश्वर है, या और सदा रहेगा।'

ईश्वर में और उसकी हस्ती में अपने इस विश्वास को गांधीजी दूसरों में बलपूर्वक नहीं थोपना चाहते थे, क्योंकि उनका ईश्वर कहना का धाम है, जो सबको समान दृष्टि से देखना है और सब पर अपनी कृपा को समान वर्षा करता है। गांधीजी हो के शब्दों में—

“परन्तु जो उसकी हस्ती में इन्कार करना चाहे उन्हें ऐसा करने की स्वतंत्रता है। वह दया और कृपा का धाम है। वह कोई सांसारिक राजा नहीं, जिसे अपनी सत्ता मनवाने को सेना चाहिये। वह हमें स्वतंत्रता देता है और फिर भी उसकी कृपा ऐसी है कि हम नतमस्तक हो जाते हैं और बाध्य होकर उसकी इच्छा का पालन करते हैं। परन्तु हममें से कोई उसकी मरजी के आगे झुकने को तैयार न हो तो वह कहता है ‘धन्य। मेरा सूर्य तो तेरे लिये फिर भी बसा ही चमकता रहेगा, मेरे बादल तेरे लिये बैसे ही बरसते रहेंगे। मुझे अपना शासन मनवाने की तुझ पर बल का प्रयोग करने की जरूरत नहीं।’ ऐसे ईश्वर की हस्ती में अज्ञानी भले हो सका करें। मैं उन करोड़ों सयानों में हूँ जो इसे मानते हैं और मुझे उसके आगे झुकने और उसका गौरव गाने में कभी थकावट नहीं लगती।”¹

गांधीजी ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया। उनका ऐसा करना एक आश्चर्य की बात होती। वास्तव में शास्त्रीय दर्शन के अस्तित्व का उपयोग करने की प्रतिच्छा के प्रतिरिक्त ईश्वर उनके लिये इतना प्रसर अनुभव था कि उसका अस्तित्व स्थापित करने का प्रश्न ही नहीं उठता। फिर भी ईश्वर के सम्बन्ध में कुछ विवरणों में प्रमाण उठाने अवश्य रख है। एक महत्वपूर्ण उद्धरण है—

ईश्वर के अस्तित्व के सीमित प्रमाण देना संभव है। जगत् में व्यवस्था है और प्रत्येक पदार्थ और प्रत्येक जीवित प्राणी एक पटल नियम में बसा हुआ है। यह नियम अज्ञात नहीं है, क्योंकि मनुष्यों के आचरण की किसी व्यवस्था के अनुसार नहीं चलाया जा सकता। तो फिर समस्त जीवन को चलानेवाला यह नियम ईश्वर ही है।”²

गांधीजी ने कहा कि यह स्पष्ट तौर पर यह अनुभव करने है कि जब सारे और हर चीज बदन रही है, मर चुकी है तब इस सारे परिवर्तन के पीछे

1. द ग इंडिया, २१-१२६, पृष्ठ ३१

2. फिगर द्वारा उद्धृत, गांधी, पृष्ठ १०८

कोई चेतना शक्ति ऐसी जरूर है जो बदलती नहीं है, जो सबको धारण किये हुए है जो सृजन करती है, सहार करती है और फिर सृजन करती है। यह जीवनदायी शक्ति या सत्ता सिवा ईश्वर के और कुछ नहीं है। चूंकि केवल इन्द्रियों द्वारा दिखायी देने वाली अन्य कोई भी वस्तु न तो स्थायी है और न हो सकती है, इसलिए एकमात्र ईश्वर का ही अस्तित्व है। गांधीजी के कुछ वक्तव्यों में वल नित्यता की वजाय अमरता पर है। “मृत्यु के बीच भी जीवन अटल है, असत्य के बीच भी सत्य अटल है। अन्धकार के बीच भी प्रकाश अटल है। इसलिये मैं समझता हूँ कि ईश्वर जीवन, सत्य प्रेम है।” यहां यह कहना आवश्यक है कि गांधीजी बार-बार कहते हैं कि सत्य अमर है, अथवा उन्हीं के शब्दों में ‘मृत्युहीन’ है।

गांधीवादी चिन्तन की सामान्य प्रवृत्ति, जहां तक ईश्वर सम्बन्धी धारणा का प्रश्न है, बौद्धिक दृष्टिकोण को दूसरा स्थान देने की है। गांधी का भगवान बुद्धि ही नहीं, हृदय को सन्तोष देता है उसे एक नया स्वरूप देता है। वह कहते हैं—“जो केवल बुद्धि को सन्तोष दे, यदि यह सम्भव भी हो तो वह ईश्वर नहीं है। ईश्वर तभी ईश्वर है जब वह हृदय पर शासन करता हो और उसका रूपान्तर करता हो।” ईश्वर में आस्था जीवन का निखार करती है, हृदय में प्रकाश और ज्ञान का सागर उण्डेलती है, उसे पावन, उदार और सहिष्णु बनाती है। ईश्वर की सत्ता का सबसे अच्छा प्रमाण उन लोगों के आचरण में परिवर्तन का आना है जो अपने अर्हद में उसकी उपस्थिति को अनुभव कर चुके हैं। जो व्यक्ति ईश्वर में विश्वास करते हैं वे भय से मुक्त हो जाते हैं और सत्य तथा न्याय से प्रेम करने लगते हैं। वे घृणा, दुर्भावना, लालच, शक्ति की तृष्णा आदि विकारों का परित्याग कर देते हैं। लगभग हर देश में समय-समय पर होनेवाले ईश्वरभक्तों, पैगम्बरों और अवतारों के शुभ जीवन इस तथ्य के प्रमाण हैं।

गांधी के ईश्वर को बुद्धि से नहीं पाया जा सकता, तर्क की कसौटी पर नहीं कसा जा सकता विज्ञान के नियमों से नहीं समझा जा सकता। उसकी अनुभूति तो श्रद्धा के बल पर ही हो सकती है। श्रद्धा ही वह प्रकाश किरण फैकती है जिसके द्वारा ईश्वर का साक्षात्कार सम्भव है। अटल आस्था (श्रद्धा) ईश्वर के दर्शन की पूर्व शर्त है। ईश्वर घर घर व्यापी है। उसका वास तो स्वयं मानव-हृदय में है। जो व्यक्ति अपने अन्दर ईश्वर की उपस्थिति के सत्य की जांच करना चाहता है, उसे पहले अपने भीतर जीवित श्रद्धा का विकास करना चाहिये। कभी-कभी गांधीजी नैतिक अनुभूति को ईश्वर के अस्तित्व की सर्वश्रेष्ठ कसौटी मानते हैं। तब ईश्वर नैतिक नियम का ही दूसरा नाम हो जाता है।

गांधीजी के अनुसार ईश्वर को कल्पना मानना बुद्धिहीनता है। वह तो एक सर्व व्यापक सत्य है जिसमें शुभ-अशुभ प्रत्येक वस्तु निवास करती है, चलती है तथा अपना अस्तित्व रखती है। गांधी ईश्वर को शुभ-अशुभ का मालिक मानते हैं घर समझते हैं लेकिन इसका आशय यह नहीं है कि ईश्वर बुरा है। “उसने बुराई पैदा तो की है, परन्तु वह उससे अज्ञात है।” इस सृष्टि में बुराई से युद्ध करना ईश्वर-ज्ञान प्राप्त करने का एक सवल मार्ग है।

‘मैं यह भी जानता हूँ कि अगर मैं प्राणों की बाजी लगा कर भी बुराई के खिलाफ युद्ध नहीं करूँगा तो मुझे ईश्वर का ज्ञान कभी नहीं होगा। मेरा यह विश्वास मेरे धनने ही नम्र और सीमित अनुभवों से टड़ा हुआ है। मैं जितना शुद्ध बनने की कोशिश करता हूँ उतनी ही ईश्वर के साथ निकटता अनुभव करता हूँ। अब मेरी थका भाव की तरह नाममात्र की न रह कर हिमालय की भाँति घबल और उमक शिखर पर चढ़ने वाली बर्फ की तरह धवल और तेजस्वी हो जायगी, तब मैं उससे साथ जिननी अधिक निकटता अनुभव करूँगा ? तब तक मैं अपने पत्र लेखक में कहूँगा कि वह काठिन्य प्रभुमें के साथ उसका यह अनुभव में निकला हुए मजन गये

हे प्रेमिल ज्योति, चारों ओर घिरे हुए अन्धकार में,

तू मुझे रास्ता बता ।

रात घ घेरी है और मैं घर से दूर हूँ ।

तू मुझे रास्ता बता ।

तू मेरे पैरों को धामे रह मैं दूर का दृश्य देखना नहीं चाहता,

मेरे लिये तो एक कदम ही काफी है ।’

(‘यंग इण्डिया’, ११-१०-१९२८, पृ० ३४०-४१)

गांधीजी ने ईश्वर को अज्ञेय और अचिन्तेय भी कहकर पुकारा है।

हम ईश्वर के सम्बन्ध में अस्वच्छ और अनिश्चित झगलिये हैं कि हम सब अचिन्तेय के विषय में विचार करते हैं ‘वर्तनीय का वणन करते हैं ‘अज्ञात’ को जानन की चेष्टा करते हैं। एन अगम अकल्पनीय भगवान का हम बखान करने में असम है, इसीलिये ‘हमारे शब्द लडखडाते हैं अपर्याप्त हैं और प्रायः परस्पर विरोधी भी हैं। इसीलिये वेदों ने ब्रह्म को ‘नति’ ‘ननि’ कहा है। लेकिन यह कोई दाप नहीं है प्रत्युत एक वरदान है क्योंकि ‘इससे प्रत्येक मनुष्य उसे अपने हृदय से जान सकता है ईश्वर सबके लिए सब कुछ बन सकता है।’ किन्तु यहाँ प्रश्न उठता है कि तब गांधीवादी चिन्तन में ईश्वर वैयक्तिक है या निवैयक्तिक। गांधी के मन्त्रिक और हृदय की पृष्ठभूमि व्यक्तिक ईश्वर को स्वीकार करने के लिए प्रेरित करती थी। वैष्णव प्रभाव इतना गहरा था कि वह कभी सम्पूर्ण नहीं दबाया जा सक्ता था। उनका विश्वास था कि ईश्वर हमारी भक्ति और प्रार्थना का अधिकारी है, उसकी शक्ति और पकड़ाई जीवन में मूल रूप में प्रतिबिम्बित होनी चाहिये। ईश्वर को वैयक्तिक रूप में देखने पर ही वह हमारे निय सत्य होता है। ‘ईश्वर को प्राप्त करने का एक ही उपाय है कि उसे उसकी सृष्टि में देखा और उससे साथ एकाकार हुआ जाए।’ सर्वोच्च सत्ता पूर्णतः अमूर्त नहीं हो सकती और न वह हमारे लिए सर्वथा अगम्य हो सकती है। पर गांधी के विचारों में एक और भी प्रवृत्ति है जो उन्हें वैयक्तिक ईश्वर की अवधारणा से दूर ले जाती है। इस दृष्टिकोण से सम्बन्धित उनका एवं अत्यन्त स्पष्ट कथन इस प्रकार है—‘मैं ईश्वर को व्यक्ति नहीं मानता। ईश्वर का नियम और ईश्वर दो पृथक् पदार्थ या सत्य नहीं हैं, जैसे लौकिक राजा और उसके नियम पृथक् होते हैं। ईश्वर तो प्रत्यय है, स्वयं नियम है, इसलिये ईश्वर द्वारा नियम सोड़े जान की बलना असम्भव है।’ और भी—‘समस्त जीवन को चलावनेवाला नियम ही ईश्वर है। नियम और नियम का मृष्टा एक ही है।’ गांधीजी का यह विचार हमें अनिवार्य रूप से सत्य पर ले

आता है क्योंकि उन्होंने प्रायः सत्य के रूप में नियम की चर्चा की है। सर्वोच्च सत्ता को जब सत्य माना गया है तो उसका स्वाभाविक अर्थ है वैयक्तिक को छोड़कर निर्वैयक्तिक दृष्टिकोण अपना लेना। पुनश्च, गांधीजी का यह कथन कि 'यदि मैं यह विश्वास कर पाता कि ईश्वर मुझे हिमालय की गुफा में मिलेगा तो मैं तुरन्त वहां पहुंचता, पर मैं जानता हूँ कि मैं उसे मानवता से पृथक् नहीं पा सकता', उसकी ईश्वर-धारणा को सर्वव्यापक बनाते हैं। गांधीजी ने ईश्वर शब्द का अर्थ-विस्तार किया था और उसे दरिद्र नारायण कह कर भी पुकारा था, जिसका आशय है गरीबों का ईश्वर। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की थी—'मैं उस ईश्वर के अलावा जो लाखों मूलजनों के हृदय में निवास करता है, और किसी ईश्वर को नहीं मानता।' गांधीजी की ईश्वर सम्बन्धी मान्यता इस से स्पष्ट है कि "गांधीजी ने स्वर्ग के भगवान को धरती पर उतार दिया उसे अलौकिक से लौकिक बना दिया, मनुष्यों में सम्पृक्त कर दिया। यह ईश्वर का समाजीकरण भी है, और मानवीकरण भी है।

ईश्वर की महानता, सर्वशक्तिमत्ता, शालीनता और उसके प्रति अपनी गहन श्रद्धा को व्यक्त करते हुए एक स्थल पर गांधीजी ने कहा है—'मेरी दृष्टि में ईश्वर सत्य और प्रेम है; ईश्वर नीति और सदाचार है; ईश्वर अभय है; ईश्वर प्रकाश और जीवन का स्रोत है, फिर भी इन सबसे ऊपर और परे है। ईश्वर अन्तरात्मा है। वह नास्तिक की नास्तिकता भी हैं, क्योंकि अपने निस्सीम प्रेम के कारण वह उसे भी रहने देता है। वह हमारे हृदयों की जांच करता है। वह वाणी और बुद्धि से परे है। वह हमें और हमारे हृदयों को खुद हम से भी अधिक जानता है। वह जो कुछ हम कहते हैं उसी को नहीं मान लेता, क्योंकि उसे मालूम है कि हम कुछ जान बूझकर और दूसरे अनजाने अक्सर जो कहते हैं वह करते नहीं जिन्हें उसके व्यक्तिगत अस्तित्व की जरूरत है, उनके लिये वह व्यक्ति रूप है जिन्हें उसके स्पर्श की आवश्यकता है उनके लिये वह साकार है। वह शुद्धतम सार है।"

गांधीजी ने ईश्वर के अस्तित्व की अमिटता पर प्रकाश डालते हुए दृढ़तम शब्दों में कहा कि कोई कांग्रेस में से अथवा अन्य कहीं से 'ईश्वर' शब्द का निकाल सकता है, लेकिन स्वयं ईश्वर को निकाल देने की शक्ति किसी में नहीं है। अगर उसके नाम पर विमस्त दुराचार या अमानुषिक अत्याचार किये जाते हैं, तो इससे ईश्वर का अस्तित्व मिट नहीं सकता। ईश्वर बड़ा सद्गुणशाली और धैर्यवान है। किन्तु साथ ही वह अत्यन्त भयंकर भी। वह इस लोक में और परलोक में सबसे कठोर व्यक्ति है। वह हमारे साथ वही व्यवहार करता है जो हम अपने आदमियों और पशु पक्षियों के साथ करते हैं। ईश्वर सर्वज्ञाता है जिसके सामने अज्ञान का वहाना नहीं चल सकता। गांधी का ईश्वर (और साथ ही हम सबका भी) समाशील भी है, क्योंकि वह हमें सदा पश्चाताप का मौका देता है।

गांधीजी ने ईश्वर को महानतम लोकतन्त्रवादी की संज्ञा दी है। उनका कहना है कि वह सबसे बड़ा लोकतन्त्रवादी इसलिए है क्योंकि उसने हमें बुराई और अच्छाई के बीच अपना चुनाव खुद कर लेने की खुली छूट दे रखी है। किन्तु साथ ही उसके बराबर आज तक कोई जालिम भी नहीं हुआ है,

क्योंकि वह कई बार हमारे मुँह तक घाय हुए और जो चीज लेता है, और इच्छा-स्वातंत्र्य का दाव म हम इनकी अपवृत्ति दूँ देता है कि हमारी वेदपूर्ति पर हम गये । गांधीजी ने घोषणा की कि हमारा सच्चा अस्तित्व उसी महान परमात्मा के हाथ में है । अगर हम चाहते हैं कि हमारा अस्तित्व रहे तो हम सदा उसका गुणगान परा होने और उसकी इच्छा पर भ्रमना होगा । 'हम उसका बंधी की तान पर नाचते रहें ता बल्यारु ही बल्यारु है ।'

गांधीजी ने, जैसा कि हम उनके एक उपरांत व्यवहार में पढ़ चुके हैं, ईश्वर को सत्य तथा प्रेम और अस्त करण भी कहकर पुकारा है । यहाँ तक कि बुद्धि और विश्वास की भा जो कि नास्तिकों में पाया जाता है, ईश्वर कह कर सम्भावित किया गया है । अपने विचार के विकास की यात्र की अवस्था में उन्होंने ईश्वर सत्य है, इस कथन को बदलकर सत्य ईश्वर है', यह कर दिया । उनकी आत्मकथा में एक उल्लेखनीय दृश्य है जहाँ यह कहते हैं कि अंतिम विश्लेषण में सत्य ही ईश्वर है, पर यह निर्वैयक्तिक सत्य कदाचित् ही प्राप्त होता है । यह सदा ही हमारी आज का लक्ष्य बना रहता है । 'ईश्वर का असंख्य परिभाषायें हैं क्योंकि उसका रूप भी असंख्य है । ये भुक्त विमल और भय से विह्वल कर देते हैं और बलवर के लिए मैं रतभित्त हो जाता हूँ । पर मैं सत्य के रूप में ही ईश्वर की पूजा करता हूँ । मैं अभी तक उस पर नहीं हा सका हूँ अभी भी मुझ उसकी तलाश है । इस तलाश में मैं अपनी प्रिय सत्य वस्तु का त्याग करन को प्रस्तुत हूँ—पर जब तक मैं इस धरम सत्य की उपलब्धि नहीं कर सता तब तक अपने सापेक्ष सत्य पर हट रहना आवश्यक है । तब तक वह सापेक्ष सत्य ही मेरा मागधन मेरा कंधा, मेरी शक्ति है । यह सब है कि महात्मा गांधी अभी धरम सत्य में सत्य को जानन का दावा नहीं करते थे किन्तु इस बात में इकार नहीं किया जा सकता कि अपने विकास की एक अवस्था में पहले-पहर में विपत्ति भयवा वय-स्तिक ईश्वर के रूप की बजाय सत्य में सत्ता की व्याख्या को प्रतिप्रत्यय देने लगेंगे । जहाँ पहले वह आग्रह करते थे कि ईश्वर सत्य है', वहाँ बाद में वह कहने लगेंगे कि सत्य ही ईश्वर है । गांधीजी के अनुसार अभिव्यक्ति में यह परिवर्तन मनोवैज्ञानिक रूप से बहुत महत्वपूर्ण है । 'ईश्वर सत्य है, इस उक्ति से ऐसा समझा है कि ईश्वर की सत्ता के विषय में किसी को कोई सन्देह नहीं होना चाहिए । लेकिन ईश्वर विषयक यह परम्परागत विचार नास्तिक लोग स्वाकार नहीं करते । वे तो इस धारणा का एकदम तिरस्कार करते हैं । फिर 'ईश्वर सत्य है' कहने में एक अर्थ बठिनाई यह है कि ईश्वर का नाम करीबी लोगों ने लिया है और उसका नाम पर अवैयक्तिक अत्याचार किये हैं । किन्तु यदि सत्य शब्द को ईश्वर के बाद में लगाकर ईश्वर का पहल लगा दिया जाय अर्थात् यदि सत्य को ही ईश्वर समझा जाय तो इस पर नास्तिकों को भी कोई आपत्ति नहीं हो सकती क्योंकि वे भी सत्य की खोज करना चाहते हैं । सत्य की शक्ति या आवश्यकता के प्रागे नास्तिक लोग भी झुकते हैं और सत्य के सम्बन्ध में कभी दोहरा अर्थ भी नहीं निकलता । सत्य को ठुठु निवासने की अपनी लगन में नास्तिकों ने ईश्वर का अस्तित्व से भी इकार करने में मत्तप नहीं किया । सत्य ईश्वर है इस उक्ति का भावार्थ यही है कि यदि ईश्वर सत्य से भिन्न है तो हमें उससे

लिए कोई परवाह नहीं करनी चाहिए। इस धारणा को तो सारी मानव जाति अपना सकती है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि सत्य विषयक विवाद भी उतने ही अन्त रहे हैं जितने ईश्वर-विषयक विवाद, किन्तु व्यवहार-वादी दृष्टि से गांधीजी की यह बात ठीक है कि भिन्न-भिन्न मान्यताओं वाले व्यक्ति भी सत्य के मंच पर एकत्रित हो सकते हैं। इस भांति सत्य जीवन का एकता लावेवाला तत्व हो जाता है और उसे ईश्वर से भी पहले स्थान देना उचित ही है। श्री एन० के० बोस ने इस बात को बहुत ही स्पष्ट रूप से इन शब्दों में कहा है—“अग्नी वदती हुई मान्यता के कारण गांधी ऐसे व्यक्तियों को भी सह-खोजियों के रूप में साथ ले सकते थे जो मानवता या अन्य किसी व्यक्ति को अपना ईश्वर मानते हैं और जिसके लिए वे अपना सर्वस्व त्यागने को तैयार हैं। इस भांति सत्य को सर्वोच्च स्थान देने से गांधी सचमुच उदार हो गये और उन्होंने अग्ने से भिन्न किसी भी ईश्वर की पूजा करनेवाले प्रत्येक अन्य ईमानदार व्यक्ति से पृथक्ता के सभी बिन्दु मिटा दिये।”¹ वास्तव में ‘सत्य ही ईश्वर है’ कहकर गांधीजी उन सब लोगों को अपना अनुयायी या साथी बना सके जो कि मानवता को अपना उपास्य देव समझते थे और जिसके लिए वे अपना सर्वस्व न्यायावर करने को तैयार थे। अन्त में, इसका अर्थ यह भी है कि सत्य से तनिक सा भी डिगना अपने को दैविक तत्व से अलग कर लेना है जिसके परिणामस्वरूप आध्यात्मिक वास होना निश्चित है। जो लोग ईश्वर को पाना चाहते हैं उन्हें दूसरे के साथ आचरण करने में पूर्ण सत्य का पालन करना चाहिए। इसका स्वामाविक अर्थ यह हुआ कि जो लोग सत्य की विशेष महत्त्व नहीं देते वे सच्चे सत्याग्रही बनने के योग्य नहीं हैं।

अन्त में, इस विषय की समाप्ति हम निम्नलिखित अवतरण को प्रस्तुत करते हुए करना चाहेंगे जिससे ईश्वर में गांधीजी की अपार निष्ठा प्रकट होती है—

“मुझे जितना विश्वास इस बात का है कि आप और मैं इस कमरे में बैठे हैं उससे कहीं ज्यादा विश्वास ईश्वर के अस्तित्व का है। मैं यह भी कह सकता हूँ कि मैं हवा और पानी के बिना रह सकता हूँ। लेकिन ईश्वर के बिना नहीं रह सकता। आप मेरी आँखें निकाल लें, परन्तु उससे मैं मरूँगा नहीं; मेरी नाक फाट लीजिए, उससे भी मैं नहीं मरूँगा। लेकिन आप ईश्वर में मेरा विश्वास मिटा दीजिए, तो मैं मर जाऊँगा—मेरा प्राण खो जायगा। आप जिसे अन्धविश्वास कह सकते हैं, परन्तु मैं स्वीकार करता हूँ कि यह अन्धविश्वास मेरा अद्भुत सहारा है। वचन में खतरे या डर का कारण होने पर मैं राम का नाम लेता था; उस समय मुझे जो बल राम-नाम से मिलता था, वही अब इस विश्वास से मिलता है।”²

गांधी दर्शन का आध्यात्मिक पहलू

(Metaphysical Aspect of Gandhism)

सत्य क्या है (What is Truth)?—धार्मिक ज्ञान में सत्य का सर्वो-

परि स्थान है। सत्य की प्रवधारणा निश्चित करने के लिए विश्व के विभिन्न दार्शनिक प्रति प्राचीनकाल से प्रयत्नशील रहे हैं, लेकिन अपरिमित बौद्धिक व्यायाम करने के उपरान्त भी वे किसी सर्वमान्य निष्कर्ष पर नहीं पहुँच सके हैं। सामान्य व्यक्ति भी सत्य-प्रसत्य के निर्णय में अधिकांशतः भ्रमित हो जाते हैं। गांधीजी ने सत्य के सत्व को स्पर्श किया और उनकी यह विशेषता रही कि उन्होंने न केवल सैद्धान्तिक पक्ष बल्कि व्यावहारिकपक्ष पर भी सामान्य मत दिया। सत्य की प्रवधारणा में वे इतने दृढ़ थे कि उन्होंने अपना सम्पूर्ण जीवन ही सत्य शोध के लिए अर्पित कर दिया। यदि गांधीजी के चिंतन से सत्य को हटाने का प्रयत्न किया जाय तो यह असम्भव कार्य होगा, क्योंकि गांधी-दशन और सत्य 'ये दो पृथक् धारणाएँ न हाकर एक हैं, सत्य के समावेश में गांधी-दशन निष्प्राण है। गांधीजी न तो सत्य को ही ईश्वर कहकर पुकारा है जिसकी मीमांसा हम उनकी ईश्वर विषयक धारणा में कर चुके हैं।

शब्द-भ्रुत्पत्ति की दृष्टि से सत्य शब्द की व्याख्या करते हुए गांधीजी ने कहा कि 'सत्य शब्द सत् से बना है। सत् का अर्थ है—होना या अस्तित्व, सत्य का अर्थ हुआ—होने का भाव या अस्तित्व।' गांधीजी की मान्यता है कि सत्य के सिवाय अन्य किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। परमेश्वर का सच्चा नाम है सत् या सत्य है, इसलिए परमेश्वर सत्य है—ऐसा कहने की अपेक्षा 'सत्य ही परमेश्वर है, ऐसा कहना अधिक उचित है।

सत्य गांधीजी के सत्व शासन का केन्द्र है। इस सत्य की आराधना के लिए ही हमारा अस्तित्व है। हमारी प्रत्येक प्रवृत्ति हमारा प्रत्येक स्वास्तो-चक्रवास सत्य के लिए होना चाहिए। यदि हम ऐसा करना सीख लेते हैं तो शेष सभी नियम सहज ही हमारे हाथ लग जाते हैं और उनका पालन भी सरल हो जाता है। सत्य का समावेश किसी भी नियम का शुद्ध पालन नहीं किया जा सकता। सामान्यतः सत्य शब्द का अर्थ केवल सच बोलना ही समझा जाता है लेकिन गांधीजी ने सत्य का व्यापकतम अर्थ लेते हुए बारम्बार यह आग्रह किया है कि विचार में, वाणी में और आचार में सत्य का होना ही सत्य है। गांधीजी की दृष्टि में सत्य की आराधना ही सच्ची भक्ति है। अपने मनुष्य को स्पष्ट करत हुए उन्होंने लिखा है—

"सत् नाम ही परमेश्वर का है। इसलिए जिसे जो सत्य जान पड़े उसी के अनुसार वह चले, तो उसमें दोष नहीं है; इतना ही नहीं बल्कि वही उसका कर्तव्य है। फिर यदि उसमें भूल होगी भी तो वह अवश्य सुधार जायगी। कारण, सत्य की शोध के पीछे तपश्चर्या होती है, यानि खुद को सहन करने की, उसके लिए मर-सिटने की भावना होती है। इसलिए उसमें स्वायं की तो गन्ध तक नहीं होती। ऐसे निस्वार्थ शोध में लगा हुआ कोई भी मनुष्य आज तक अन्त-पर्यन्त गलत रास्ते पर नहीं गया। गलत रास्ते पर पाव पड़ते ही वह ठोकर खाता है और फिर सीधे रास्ते पर आ जाता है। इसलिए सत्य की आराधना ही सच्ची भक्ति है और भक्ति तो 'सिर का मोटा' है या यो कहे कि जिसमें कायरता के लिए कोई स्थान नहीं, ऐसा हरि का मार्ग है।"

गांधीजी के अनुसार आत्यन्तिक रूप में ही सत्य ही आत्म साक्षात्कार या मोक्ष है। 'किन्तु गांधीजी का आत्म-साक्षात्कार किसी विन्दु पर जाकर समाप्त नहीं हो जाता। यह प्रतिविन्दु पर प्रकट होकर जीवन को ओत-प्रात कर लेना चाहता है। जैसे रेखा अनन्त विन्दुओं से बनती है और उसमें किसी ऐसे स्थान की कल्पना नहीं की जा सकती, जहाँ विन्दु न हो, वैसे ही गांधीजी जीवन को सत्यमय देखना चाहते हैं। जैसे रेखा में प्रत्येक स्थान पर विन्दु है वैसे ही जीवन में या विश्व में प्रत्येक स्थान पर सत्य है, पर जैसे रेखा में साधारणतः दशक विन्दु को देख नहीं पाता, वैसे ही हम जीवन में सत्य का साक्षात्कार नहीं कर पाते। यह सत्य-सिद्धि तभी सम्भव है जब हम सदैव अपनी दृष्टि को निर्दोष और निर्मल रख सकें जब प्रतिक्षण हम अपना निरीक्षण, परीक्षण और परिष्करण करते हुए चले। गांधीजी का यही पथ है। प्रत्येक क्षण उनका जीवन साधन का एक अविच्छिन्न प्रयत्न है। वह सत प्रयत्नशीलता और जागरूकता का जीवन है। उसमें एक निरन्तर तैयारी है। उसके क्षेत्र बदलते हैं; पर उसकी साधना प्रत्येक क्षेत्र, प्रत्येक स्थान और प्रत्येक रङ्ग में ज्यों की त्यों चलती रहती है। प्रत्येक अनुभव के साथ सत्य पनपता है।"¹

गांधीजी का सत्य कल्पित सत्य नहीं है अपितु स्वतंत्र और चिरस्थायी सत्य है। वह विशुद्ध वैज्ञानिक की भांति सत्य का अन्तिम मानते हैं। उनके लिये सत्य वही है, जो ध्रुव है, अटल है, अपरिवर्तनीय है। सत्य की खोज करने का ढंग एक वैज्ञानिक के समान प्रयोगात्मक है। उसका पता लगाने के लिये आत्मशुद्धि की आवश्यकता है। आत्मा को शुद्ध करने के लिये कुछ आवश्यक उपकरणों का होना नितान्त जरूरी है। ये उपकरण हिन्दू शास्त्रों में उपलब्ध हैं। ये हैं—सत्य (Truth), अहिंसा (Non-violence), अस्तेय (Non-stealing), अपरिग्रह (Non possession), ब्रह्मचर्य (Celibacy)। गांधीजी ने कहा कि सत्य अन्तरात्मा की आवाज है, परन्तु प्रत्येक व्यक्ति की अन्तरात्मा सदैव सत्य का पालन नहीं करती। वह संस्कार भेद आदि के कारण उचित और अनुचित होती है।

गांधीजी सत्य पर चलने का उपदेश देते हैं, किन्तु यह नहीं कहते कि सत्य का आग्रह ही रुढ़ि से चिपटकर कोई कार्य करे ! सत्याग्रही का सदैव यह मानकर चलना चाहिये कि उसमें दोष हो सकते हैं, और जब दोष का ज्ञान हो जावे तब उसके लिये उचित है कि भारी से भारी जोखिमों का उठाकर भी वह उस दोष का स्वीकार करे और प्रायश्चित्त भी करे। शुद्धतम प्रायश्चित्त तभी सम्भव है जब स्वेच्छा और निष्कपट भाव से अपराध की स्वीकृति हो, और फिर कभी वैसा अपराध न करने की प्रतिज्ञा हो।

दैनिक जीवन में सत्व सापेक्ष (Relative) है, किन्तु सापेक्ष सत्य के माध्यम से एक निरपेक्ष (Absolute) सत्य पर पहुँचा जा सकता है और यह निरपेक्ष सत्य ही जीवन का चरम लक्ष्य है, इसकी प्राप्ति ही मनुष्य का परम धर्म है। यह तथ्य केवल भावात्मक सत्य (Abstract Truth) नहीं है वरन् इसकी प्राप्ति साधारण जीवन में की जा सकती है। इसे इस प्रकार

भी समझा जा सकता है कि सभी मनुष्यों का एक साथ पुनरोत्थान अर्थात् सर्वोदय परम लक्ष्य है। यह एक निरपेक्ष सत्य है जिसे चरम वास्तविकता (Absolute Reality) भी कह सकते हैं। गांधीजी 'अधिकतम व्यक्ति' के अधिकतम सुख' सिद्धान्त के विरोधी थे। उनके अनुसार—'यह एक हृदयहीन सिद्धान्त है जिसने मानवता को बड़ी हानि पहुँचाई है। केवल एक ही वास्तविक, सत्य और मानव-सिद्धान्त हो सकता है—और वह है सभी व्यक्तियों का अधिकतम सुख और इसे पूर्ण आत्म बलिदान द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है।' सर्वोदय जीवन का अन्तिम लक्ष्य है जिस तक पहुँचने में अनेक पड़ाव आते हैं। सर्वोदय के लिये यह आवश्यक है कि गरीबों और दलितों का शोषण बंद हो, सभी देश स्वतंत्र हो, सत्कार में आर्थिक और सामाजिक समानता हो। यह पड़ाव सापेक्ष सत्य हैं जिनके माध्यम से निरपेक्ष सत्य अर्थात् चरम लक्ष्य की प्राप्ति की जा सकती है। इस तरह, सत्त्व में, यह कहा जा सकता है कि अर्थ-भोग को सम्प्रदान, भूख को भक्षण और बेचर को आश्रय प्रदान करना सत्य है। यही ईश्वर है और इसे ही प्राप्त करना चाहिये। गांधीजी के सत्य के परिवेश में केवल व्यक्ति ही नहीं आता है अपितु इससे समूह और समाज का भी समाहार है। वह चाहते हैं कि सम्पूर्ण सत्य (मन, वचन, कर्म का सत्य) का पालन धर्म, राजनीति, अर्थनीति, परिवार नीति सबमें होना चाहिये। व्यक्ति और समाज का कोई पक्ष सत्य से विरक्त नहीं रहना चाहिये। राजनीति में सत्य के पूर्ण पालन का उनका महीन प्रयोग तो विश्व-इतिहास के लिये एक अविस्मरणीय घटना है। 'समय बहू विश्वव्यापी इसीलिये हुए कि सत्य के वैयक्तिक जीवन-दर्शन को उन्होंने सामाजिक जीवन दर्शन में परिणत किया। और किसी सीमा तक अपने अनेक अनुयायी बनाकर यह दिखा दिया कि जो व्यक्ति के लिये समभव है, वह समूह के लिये भी समभव हो सकता है। इस कथन का यह प्रभाव नहीं है कि स्वतन्त्रता-संग्राम में भाग लेनेवाले समस्त व्यक्ति गांधीजी के 'सम्पूर्ण सत्य' के पालक थे किन्तु यह तो मानना ही पड़ेगा कि बहुसंख्यक लोगों ने स्वातन्त्र्य संग्राम के दौरान उनकी सत्य की अवधारणा को सिद्धान्त और आवरण में गूनाधिक रूप में स्वीकार अवश्य किया, जिसके फलस्वरूप उनके नेतृत्व में बिना किसी सशस्त्र संघर्ष या रक्तपात के भारत स्वतंत्र हुआ।' अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भारत ने जो सम्मान अर्जित किया उसके पीछे भी गांधीजी के राजनीतिक सत्य प्रयोगों का बहुत बड़ा योग है।

नैतिक पवित्रता पर बल तथा सत्य की अष्टता में विश्वास (Stress on the moral purity of the individual and belief in the holiness of Ends and Means)—गांधीवाद नैतिक पवित्रता पर कितना बल देता है यह उनके धर्म ईश्वर और सत्य की अवधारणा में एकदम स्पष्ट है। धन इस सम्बन्ध में विस्तार में न जाकर इनका ही लिखना पर्याप्त है कि गांधीजी ने अपने जीवन में आध्यात्मिकता और नैतिकता को प्रधानता दी थी और वह प्रधानता उनके सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक आदि सभी प्रकार के विचारों में स्पष्ट अवबन्धी है। वस्तुतः गांधीवाद राजनैतिक विचार दर्शन होने की अपेक्षा एक नैतिक जीवन दर्शन अधिक है। गांधीजी का विचार था कि मनुष्य की सम्पूर्ण राजनैतिक, आर्थिक एवं सामाजिक

समस्याएं अपने मूलरूप में नैतिक समस्याएं हैं और इनका निराकरण तभी हो सकता है जब मनुष्य पवित्र आचरण एवं हृदय की शुद्धता पर अधिक बल देवे। गांधीजी ने राजनीतिक क्षेत्र में शक्ति और धृष्टता पर आधारित पाश्चात्य जनतंत्र को नापसन्द करते हुए व्यक्ति पर न्यूनतम प्रतिबन्धों का सहन किया। गांधीजी ने एक नैतिकतापूर्ण रामराज्य की कल्पना की जिसका आधार उन्होंने समानता, स्वतंत्रता, भ्रातृत्व एवं सत्य तथा अहिंसा के सिद्धान्तों को माना। गांधीजी किसी वर्ग विशेष के नेता न थे। वह तो नैतिक नियमों के आधार पर सम्पूर्ण मानव जाति को एक करना चाहते थे।

गांधीजी का दर्शन चूंकि एक नैतिक दर्शन है, अतः वह साधन और साध्य दोनों की पवित्रता का उपदेश देता है। गांधीजी कहा करते थे कि साधन और साध्य (*Means and Ends*) एक दूसरे से चोली-दामन की तरह सम्बद्ध हैं और एक की अपवित्रता दूसरे को भी भ्रष्ट कर देती है। अतः यदि आपका साध्य उत्तम है तो उसे प्राप्त करने के साधन उतने ही उत्तम ढूँढो अन्यथा बुरे साधनों द्वारा प्राप्त हुए उसके अवगुण उसकी उत्तमता को फीका कर देंगे। कौटिल्य के इस कथन से वह सहमत न थे कि साध्य ठीक होना चाहिये, साधन चाहे कैसे भी हों। उनकी दृष्टि में तो साधन ही साध्य का निर्माण करता है, अतः उसका श्रेष्ठ होना नितान्त आवश्यक है। साधन (*Means*) की पवित्रता पर बल देते हुए गांधीजी ने यहां तक कह डाला कि यदि आपके अपने पवित्र साध्य के लिये उतने ही पवित्र साधन नहीं मिलते तो उस साध्य को भी छाड़ दो (*Forgo thy holy end if thy means are unholy*)। गांधीजी ने स्वयं अपने जीवनभर इस स्वर्ण-सिद्धान्त का पालन किया है, यहां तक कि देश की स्वतंत्रता प्राप्ति के पुनीत ध्येय के लिये भी उन्होंने कभी क्रांतिकारी, उग्र एवं हिंसात्मक साधनों का प्रयोग नहीं किया। उनके जीवन में अनेक बार अवसर आये जबकि अपने अनुयायियों द्वारा गलत साधन अपनाने पर ही उन्हें अपने पवित्र उद्देश्यों को छोड़ना पड़ा था। उन्होंने १९२२ में असहयोग आन्दोलन को केवल उपरोक्त कारण से ही उस समय अशत वन्द कर दिया जबकि अंग्रेजी राज्य का दुर्ग बुरी तरह डगमगाने लगा था और सफलता सामने खड़ी दिख ई देता थी। गांधीजी के इस कदम के पीछे उनकी यह धारणा निहित थी कि यदि साधन साध्य के अनुरूप न रहे तो सफलता यदि प्राप्त भी होगी तो वह क्षणिक होगी। गांधीवाद का 'साधनों की पवित्रता' का यही विचार उसे मार्क्सवाद से भिन्न करता है। जहां साधनों की पवित्रता पर आग्रह करके गांधीजी ने राजनीति के अध्यात्मिककरण की ओर महान्तम पग उठाया, वहां फासीवाद और मार्क्सवाद 'साध्य साधनों का औचित्य है' (*The End justifies the Means*)—इस धारणा के प्रमुख समर्थक रहे हैं। मार्क्स एक वर्गहीन समाज के सर्व प्रशंसित आदर्शों की प्राप्ति के लिये रक्तस्नानित क्रांति का उपदेश देता है, जबकि गांधीजी मान्यता है कि खून की एक वृंद गिरते ही जिस कीमत पर वह वर्गहीन समाज मिलता है, वह कीमत बहुत महंगी है और इस कारण साधन व साध्य के बीच बहुत सामंजस्य और पवित्रता होनी चाहिये। गांधीजी तो खून की एक वृंद गिराये बिना ही स्थापित होनेवाले वर्गहीन समाज में आस्था रखते हैं।

वस्तुतः, इस बात की भाव करके कि साधन साध्य के अनुरूप होने चाहिये, गांधीजी ने राजनीति में एक क्रांतिकारी परिवर्तन कर दिया, और राजनीति की कथा को उनकी यह एक सर्वाधिक महत्वपूर्ण देन मानी जा सकती है। इस धारणा को कि साध्य साधनों का औचित्य है, गांधीजी ने इसीलिये ठहरा दिया कि इससे एक कार्य का साध्य और साधन में एक कृत्रिम विभाजन हो जाता है और उसकी आवश्यकता नष्ट हो जाती है। उनकी यह दृढ़ धारणा थी कि साध्य और साधन में पृथक्ता, होना तो दूर रहा, उल्टे साधन से ही साध्य का विनाश होता है। उनके स्वयं के शब्दों में "साधन बीज के समान है और साध्य वृक्ष के समान। जिस प्रकार वृक्ष और बीज में सम्बन्ध है, उसी प्रकार साधन और साध्य में है।" यहाँ "बीजा पेड़ बबूल का तो घाम कहाँ से भाय" लोकोक्ति प्रविष्टान्वित होती है। गांधीजी की यह धारणा—'इसाई सम्यता' के विनाश भाग पर प्रहार करती है। "यह युद्ध की प्रणाली और मार्क्सवादी मार्क्सवाद की प्रणाली के तो एकदम विरुद्ध है। ये दोनों प्रणालियाँ बताती हैं कि साध्य, साधनों का औचित्य है। युद्ध और मार्क्सवाद अपने-अपने उद्देश्यों को प्राप्त करने के लिये किसी भी साधन का प्रयोग कर सकते हैं। जा बीज भापकी भापके लक्ष्य पर लं जाती है वह सही है और जो भापको बड़ा पतु चने से रोबती है वह गलत है। घोला, विश्वासघात, बालबाजी, भ्रम, हत्या आदि साधनों से यदि अपनी कल्पना के उत्तम उद्देश्यों की निधि होने की आशा हो तो इन सबका प्रयोग किया जायगा। लेकिन गांधी का ज्ञान कहीं अधिक गहरा था। वह जानता था कि यदि एक डाक्टर के रूप में आप अपने यत्र से कोई ऑपरेशन करोगे तो रोगी की स्थिति पहले से भी अधिक शोचनीय हो जायेगी। प्रत्येक गलत साधन लौटकर अपने प्रयोक्ता के पास आयेगा और उसकी आत्मा पर छा जायेगा। उस प्रेम विद्या के छात्र की भाँति जो कि अपने गुरु के पास आया और बोला, 'श्रीमान्, मैंने एक प्रेमात्मा को बुलाया है और अब मैं उससे मुक्त नहीं हो सकता', इस प्रकार शुभ उद्देश्यों को प्राप्त करने के लिये प्रत्येक गलत साधन प्रयोग करनेवाले के पास ठहर जायेगा और उसे सनाया रहेगा।" १

1. "Mahatma Gandhi" cuts across a great deal that goes under the form of Christian civilization, and he goes point blank against the methods of war and the methods of Marxian . . . Both of the latter say that end justifies the will use any means that That is right which gets which hinders or obstructs your getting to your goal Decent, treachery, trickery, lies butchery will be used if they can be used for the supposed right ends Gandhi knew better He knew that if you, . . . treatments you would leave the

गांधीजी ने साध्य और साधन की श्रेष्ठता के जिस मार्ग-दर्शक को मानवता का मार्ग-दर्शन करने के लिये प्रस्तुत किया है, यदि हम उसके वशवर्ती होकर अपने पथ पर अग्रसर हों तो यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि हम अघःपतन के द्वार से वापिस लौटकर उन्नति और मानवीयता के उस भव्य महल में पुनः प्रवेश कर सकेंगे जहां न युद्धों का भय होगा और न अन्य किसी बात का डर। साधनों की पवित्रता के बल पर शुभ उद्देश्य तक पहुंचने का प्राण लेने पर निस्संदिग्ध रूप से मानवता आज के अभिशापों से मुक्त हो सकेगी।

कर्म और पुनर्जन्म सिद्धान्त (Theory of Action and Rebirth)—गांधीजी भारतीय कर्म-सिद्धान्त में आस्था रखते थे। कर्म के नियम सर्वमान्य होते हैं। मनुष्य कर्म के आधार पर स्वयं अपना भाग्य बनाते हैं। “हम स्वयं अपने भाग्य के निर्माता हैं। हम अपने वर्तमान को स्वयं ही बिगाड़ या सुधार सकते हैं उस पर हमारा भविष्य निर्भर है” लेकिन इसका अभिप्राय यह कदापि नहीं है कि हमारा जीवन और कार्य पूर्वनिर्धारित ही होते हैं। कर्म का सिद्धान्त स्वतंत्रता का सिद्धान्त है जो हमें अच्छे और बुरे में चुनाव करने के लिये स्वतंत्रता देता है। हमारी स्वतंत्रता परिणाम निर्धारित नहीं करती, वह हमारे प्रयत्नों पर निर्भर है। गांधीजी की आस्था पुनर्जन्म में भी थी। उनका कहना था कि, ‘मैं पुनर्जन्म में भी उतना ही विश्वास करता हूँ जितना कि अपने वर्तमान शरीर के अस्तित्व में। इसी कारण मैं जानता हूँ कि थोड़ा सा प्रयत्न भी बेकार नहीं जायगा।’ वास्तव में कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त गांधीजी को कोई नवीन देन नहीं है। ये दोनों ही सिद्धान्त भारतीय ऋषि-मुनियों ने आत्मिक शोध के उपरांत प्रतिपादित किये थे। ये नैतिकता के वे नियम हैं जो मानव-विकास को संचालित करते हैं। जीवन की पूर्णता के लिये मनुष्य को सदैव उन्नति के अवसर प्रदान करना ही पुनर्जन्म है, जहां एक के बाद दूसरा जन्म पूर्णता की ओर ले जाने के लिये होता रहता है।

गांधीजी और अहिंसा (Gandhiji & Non-Violence)

सम्पूर्ण गांधीवादी दर्शन अहिंसा के पवित्र सिद्धान्त पर आधारित है। गांधीवाद सत्य और अहिंसा की ही व्यापक व्याख्या है। गांधीजी ने सत्य और अहिंसा को अन्योन्याश्रित माना है दोनों को एक ही मुद्रा के दो पार्श्व के रूप में स्वीकार किया है। सत्य, अहिंसा और आत्मसंयम—ये वे विस्तृत सिद्धान्त हैं, जिन्हें गांधीजी के प्रत्येक अनुयायी को कार्यरूप में परिणित करना चाहिए। ‘अहिंसा एक निषेधात्मक धारणा नहीं है अपितु एक विधेयात्मक कार्य है। यह केवल ‘जैना को तैना’ या ‘आंख के बदले आंख और दाँत के बदले दाँत’ के सिद्धान्त का निषेध मात्र ही नहीं है। यहां घुराई को अच्छाई से जीतने का जो तुम्हारे साथ बुराई करें उनके साथ मलाई करने का, जो

now I cannot rid myself of it.” So every wrong means called in to get to right ends will stay to plague the user.”

—Stanley Jones. op., cit., P. 114

तुम्हारे विरोध में उठ खड़े हो उन्हें क्षमा करने का और जो तुम्हारा कोट धुराये उन्हें अपना कोट देने का सिद्धान्त है। इस सिद्धांत का अन्तर्निहित भाव यह है कि कोई बदले की भावना नहीं होती, कोई क्षुब्ध होने की भावना नहीं होता और कोई पडयन्त्र नहीं, कोई प्रतिकार नहीं, कोई संगठित युद्ध या गुप्त हत्या नहीं—एक शब्द में मनसा, बचसा और काया की कोई हिंसा नहीं होती और अन्ततः क्रोध का सर्वथा समाप्त होता है।”^१ स्पष्ट रूप से अधिकांश लोग केवल किसी को न मारना ही अहिंसा समझते हैं, और अहिंसा का शाब्दिक अर्थ भी न मारने से ही है। किन्तु गांधीजी की व्याख्या है कि यह अहिंसा का पूर्ण नहीं आश्रित अर्थ है। किसी का न मारना अहिंसा का एक अंग आवश्यक है, किन्तु अहिंसा में इसके अतिरिक्त और कुछ भी है। “कुविचार मात्र हिंसा है। उतावली हिंसा है। मिथ्याभाषण हिंसा है। द्वेष हिंसा है। किसी का बुरा चाहना हिंसा है। जगत को जिस चीज की आवश्यकता है, उस पर कब्जा रखना भी हिंसा है।” मत. गांधीजी के लिए अहिंसा का अर्थ अत्यन्त व्यापक है जिसमें कार्य ही नहीं, अपितु विचार में भी सावधान रहना आवश्यक है। वाणी और सबेगो पर भी नियन्त्रण करना अनिवार्य है। जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति में समय रचना अपेक्षित है।

अहिंसा केवल एक नकारात्मक गुण ही नहीं है, बल्कि इसमें समाई करना भी उतना ही निहित है जितना कि किसी को हानि न पहुंचाना। इसके अन्तर्गत उपमानवी जीवन भी आ जाता है। अपने सक्रिय रूप में इसका अर्थ है प्राणी-मात्र के प्रति सदभावना रखना। अहिंसा न निरी अभ्यावहारिक वस्तु है, न कोई अवास्तविक भावना, प्रत्युत यह तो मानव-य स्वभाव और मानव-य हृदय में एक ऐसा जीवित-आमत नियासील सद्गुण रूपी दीपक है जो मन्द-तिमिर आत्मा को भी आदेश की ज्योति से जगमगा देता है। अहिंसा सर्वोच्च प्रेम, सर्वोच्च दयालुता और सर्वोच्च आत्मबलिदान है। यह मनुष्य का प्रत्येक शक्ति को एक उन्नत बौद्धिक स्तर तक उठा देती है। यह मनुष्य को तुच्छ और धृतिगत स्वार्थों के बन्धनों से मुक्त करके उन सहानुभूतियों के प्रति सचेतन बनाती है, जो मनुष्य का ऊँचा उठाती हैं। गांधीजी की अहिंसा प्रेममय है, किन्तु यह प्रेम स्वार्थ का विषय नहीं है, यह ऐसा प्रेम नहीं है जो प्रेमपत्र से बदले में किसी पुरस्कार की आशा करता है। यह तो सच्चा प्रेम है जो आत्मबलिदान करना जानता है और बदले में कोई प्रतिकार नहीं चाहता। वास्तव में “अहिंसा एक वह शब्द है जिसके विस्तृत अर्थ हैं और व्यापक दशन है। यह उपकार और दया का एक एकाकी कार्य नहीं करता है। इसके अन्दर प्रेम—जिसका कि यह समानाधिकार है—से निकलने वाले सब सद्गुणों का समावेश है।” अहिंसा तो सब है जब हम अपने विरोधी से भी प्यार करें। किन्तु हमका यह आशय नहीं है कि विपक्षी या विरोधी की हिंसा या बुराई से मेल किया जाय। यह तो नितान्त अनुचित होगा। अहिंसा मार्ग में विपक्षी की बुराई या दुष्प्रवृत्ति को प्रेम के द्वारा दूर करना आवश्यक है। गांधीजी की मान्यता है कि व्यक्ति जो दूसरे को देगा, वही उसे प्राप्त होगा। व्यक्ति हिंसा का उत्तर प्रेम से देता है, तो उसे प्रेम ही प्राप्त होगा। इस सम्बन्ध में

गांधीजी यहां तक जाते हैं कि यदि एक व्यक्ति सच्चा अहिंसक है तो अपनी हत्या होते समय भी वह अपने हत्यारे के प्रति क्रोध नहीं करेगा, अपितु ईश्वर से उसे क्षमा करने की प्रार्थना करेगा। वह कुछ इसी प्रकार ईश्वर से कहेगा, जैसे ईसा ने सूली पर चढ़ते समय कहा था, "परमपिता, इन्हें (हत्यारों को) क्षमा कर दीजिए, क्योंकि इन्हें पता नहीं है कि ये क्या कर रहे हैं।"

गांधीजी ने अहिंसा की व्याख्या करते समय अपनी यह सम्मति प्रकट की कि अहिंसा को निम्नलिखित तीन अवस्थायें हो सकती हैं—

(१) जाग्रत अहिंसा (Enlightened Non-Violence) — इसे वीर पुरुषों की अहिंसा भी कहते हैं। यह वह अहिंसा है जो किसी दुःखपूर्ण आवश्यकता से पैदा न होकर अन्तरात्मा की पुकार पर स्वाभाविक रूप से जन्म लेती है। इसको अपनातेवाले अहिंसा को अनिवार्य दौम्य सम्भ्रम कर स्वीकार नहीं करते, वरन् आन्तरिक विचारों की उत्कृष्टता या नैतिकता के कारण स्वीकार करते हैं। इस अहिंसा को मानतेवाले उसे जीवन के नियम के रूप में बिना किसी के सम्मुख झुके हुए, संसार की आलोचनाओं और विरोधों का हृदय से प्रतिरोध करते हैं। यह अहिंसा पर्वतों को भी चलायमान कर सकती है। सबल व्यक्ति इसे अपनाते हैं और मानवीय एकता एवं भ्रातृत्व को हृदय में संजोये हुए धर्म और सत्य को इसके आधारस्तम्भ बनाकर इसका पालन करते हैं। वे शक्तिसम्पन्न होकर भी शक्ति का तनिक सा भी प्रयोग नहीं करते। गांधीजी का कहना है कि ऐसी अहिंसा केवल राजनीतिक क्षेत्र में ही नहीं अपितु जीवन के सभी क्षेत्रों में हृदय के साथ पाली जानी चाहिए और इसी में असम्भव को सम्भव में बदलने की अपार व अमित शक्ति निहित है।

(२) औचित्य अहिंसा (Reasonable Non-Violence) — इस प्रकार की अहिंसा वह है जो जीवन के किसी क्षेत्र में विशेष आवश्यकता के पड़ने पर औचित्यानुसार (According to Expendiency) एक नीतिरूप में अपनाई जावे। यह अहिंसा दुर्बल व निष्क्रिय (Passive) व्यक्तियों की अहिंसा है जो किसी समस्या के सिर पर आ जाने पर जाना करते हैं। इस प्रकार की अहिंसा का पालन जीवन के क्षेत्र विशेष में उसको आवश्यक सम्भ्रम कर किया जाता है। यह इसलिये उत्पन्न नहीं होती कि इसको पालनेवाला अहिंसा में विश्वास रखता है बल्कि डमलिए कि वह अपनी दुर्बलता के कारण अहिंसा को नहीं अपना सकता। दुर्बल व्यक्ति ही असहाय होने या अकर्मण्यता के कारण अहिंसक बनते हैं और उन्हें कोई भी नैतिक भावना या प्रेरणा सहायता नहीं प्रदान करती। यद्यपि यह अहिंसा जाग्रत अहिंसा की भांति प्रभावशाली नहीं है, फिर भी यदि इसका पालन ईमानदारी, सच्चाई और हृदय से किया जाय तो यह काफी हद तक लाभदायक सिद्ध होती है। बाद में गांधीजी ने इस प्रकार की अहिंसा को अस्वीकार करते हुए कहा कि, "निर्वलों की अहिंसा जैसी कोई चीज नहीं है, दुर्बलता और अहिंसा परस्पर विरोधी हैं" (There was no such thing as Non-violence of weak. Non violence and weakness was a contradiction in terms)

(३) भीरुओं की अहिंसा (Non-Violence of the cowards) — अनेक बार डरपोक तथा कायर लोग भी अहिंसा का दम भरते हैं। गांधीजी

ऐसे लोगों की अहिंसा को अहिंसा न मानकर 'निष्क्रिय हिंसा' (Passive violence) मानते हैं। उनका विश्वास था कि 'कायरता और अहिंसा, पानी और आग की भाँति एक साथ नहीं रह सकते।' अहिंसा तो बीरों का धर्म है और अपनी कायरता को अहिंसा की धोत में छिपाना एक निन्दनीय व घृणित कर्म है। गांधीजी कहा करते थे 'कि अगर हमारे हृदय में हिंसा मरी है, तो हिंसक होना इससे अधिक अच्छा है कि हम अपनी नपुंसकता को ढाकन के लिये अहिंसा का आवरण पहन। हिंसक में साहस होता है और उससे यह भाशा की जा सकती है कि वह किसी दिन अहिंसक बन जाय। लेकिन कायर कभी ऐसा नहीं कर सकता। अहिंसक के साहस और हिंसक के साहस में अन्तर हाता है। हिंसक अपनी आत्मरक्षा के लिये हिंसा द्वारा साहस प्रदर्शन करता है, जबकि अहिंसक में साहस इतना अधिक होता है कि वह आत्मरक्षा के लिये भी हिंसात्मक उपायों का अवलम्बन ग्रहण नहीं करता। वह स्वयं मरने को तैयार रहता है किन्तु किसी को भी घोट पहुँचाना या किसी की हत्या आदि करना नहीं चाहता। गांधीजी ने कायर या भागन वाला व्यक्ति का मानसिक हिंसा का अपराधी बताया है क्योंकि वह अपने विरोधी को मन से ही मारना चाहता है लेकिन साहस के अभाव में पलायन करता है।

गांधीजी की यह प्रबल धारणा थी कि हिंसा में सफलता जैसी कोई चीज नहीं होती जबकि अहिंसा एक ऐसा अप्रतिहत तथा अप्रमेय अस्त्र है जो न कभी आज तक खाली गया है, न जायेगा। यह केवल कुटियों में रहन वाले दीन, दुर्बल सम्प्राप्तियों का ही घम नहीं है बल्कि एक ऐसा व्यापक सिद्धान्त है जिसे प्रत्येक मानव अपने दैनिक व्यावहारिक जीवन में सफलता से प्रयोग में ला सकता है। यह आत्मिक बल का प्रतीक है जिसके विरोध में शक्ति बल चाहे कुछ समय के लिये विजयी हो जावे किन्तु अन्त में चारों खाने बिना धाकर पड़ेगा।

गांधी तत्त्वज्ञान की दृष्टि से सत्य की भाँति ही अहिंसा भी इतनी व्यापक है कि कोई हिंसा उसका सहारा लिये बिना खड़ी नहीं हो सकती। हिंसा तो अहिंसा का एक विकृत और स्थानान्तरित (Misplaced) रूप मात्र है। सत्कार के बड़े बड़े हिंसा युक्त आन्दोलनों के मूल में देखे तो वहाँ भी अहिंसा की स्थापना के लिये ही हिंसा सम्प्रेषित मानी गयी है। जहाँ दूसरों के कष्ट निवारण का भाव है, जहाँ लोगों के शोषण से व्यक्ति या व्यक्ति समूह व्यथित है वहाँ इन शोषित लोगों के प्रति होने वाले शोषण और हिंसा को दूर करने के लिये ही तो हिंसा की जाती है। अतिसार यह है कि हिंसा अहिंसा से पुण्यत स्वतंत्र और अलग चीज नहीं, वह अहिंसा का ही विकृत और गलत प्रयोग है। ऐसी हिंसा सजा सफलता हमको कभी-कभी दिलाई देती है वह इसलिये कि उसने मूल में अहिंसा थी और जितनी गहरी अहिंसा की यह भावना होती है उतनी ही कम हिंसा का अध्ययन पड़ता है। इसका अर्थ यही है कि किसी काय के मूल में जितनी ही अधिक व्यापक और विशुद्ध अहिंसा होती है अथवा हमारा हेतु जितना ही अहिंसामूलक होता है, उतनी ही स्थाई सफलता और सुख हम अपने अथवा समाज के लिये प्राप्त कर सकते हैं। यदि हेतु की भाँति साधन भी अहिंसा से प्रोत्पन्न हो तो जो

परिणाम होता है वह हिंसाहीन और स्थाई रूप से कल्याणकर होता है क्योंकि हेतु के अहिंसक होते हुए भी साधनों में हिंसा होने से जो परिणाम निकलता है वह सर्वदा हिंसायुक्त नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ, सार्वजनिक हित के लिये हिंसा बल के द्वारा की हुई क्रांति जब साधारण अर्थ में सफल कही जाती है तब भी उसमें हिंसा के बीज छिपे रहते हैं, फलतः क्रांति विरोधी शक्तियाँ, वस्तुतः सतुष्ट न होने से, समय पाकर, उसी हिंसा द्वारा अपना प्रभुत्व स्थापित कर लेती है।

गांधीजी अहिंसा को वैयक्तिक आचरण तक ही सीमित नहीं रखते हैं अपितु वह इसे मानव जीवन की प्रत्येक परिस्थिति में लागू करते हैं। उन्होंने स्वयं अहिंसा को वैयक्तिक, धार्मिक, राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक पक्षों में लागू किया। उनकी अहिंसा पारलौकिक शांति या मोक्ष प्राप्ति का ही साधन नहीं है, बल्कि यह सामाजिक शांति, राजनीतिक व्यवस्था, धार्मिक समन्वय, पारिवारिक निर्माण का भी साधन है। यह मनुष्य के लिये ही नहीं, सम्पूर्ण प्राणी जगत के प्रति व्यवहार्य है।

गांधीजी अपनी अहिंसा का विस्तार जब सम्पूर्ण प्राणी जगत में कर देते हैं तो यह प्रश्न उठता है कि क्या मनसा, वाचा, कर्मणा पूर्ण अहिंसा का आदर्श व्यावहारिक है? क्या कोई व्यक्ति गीता में वर्णित उस अवस्था तक पहुँच सकता है कि जहाँ पहुँचकर वह हर प्रकार की दुर्भावना से मुक्त हो जाये, सबके प्रति मैत्री और दयाभाव से पूरित हो, अहंकार से सर्वथा स्वतंत्र हो और सदैव सतुष्ट तथा आत्म-संयत एवं अपने संकल्प पर अटल रहने वाला हो? क्या कोई व्यक्ति उठते बैठते, खाते-पीते छोटे छोटे कीटाणुओं, जीव-जन्तुओं आदि के विनाश से सर्वथा बचा रह सकता है? इस सम्बन्ध में गांधीजी ने अपना स्पष्टीकरण दिया है। उन्होंने यह स्वीकार किया है कि हिंसा से सर्वथा मुक्त होना मनुष्य के लिये सम्भव नहीं है। पूर्ण अहिंसा की सिद्धि मनुष्य नहीं कर सकता, पूर्ण अहिंसा तो केवल ईश्वर का गुण है। मनुष्य अपूर्ण है अतः उसकी अहिंसा पूर्ण नहीं हो सकती। हिंसा और अहिंसा के सूक्ष्म अन्तर का बड़ा स्पष्ट दिग्दर्शन कराते हुए उन्होंने वे परिस्थितियाँ बताई हैं कि जिनमें मनुष्य को हिंसा करनी ही पड़ती है और वह उससे बच नहीं सकता।

(क) जीवन के भरणपोषण के लिये जितनी हिंसा अनिवार्य होती है वह क्षम्य होती है। शरीर ईश्वर की घरोहर है जिसे नष्ट करने का व्यक्ति को कोई अधिकार नहीं है। आवश्यक यह है कि शरीर के प्रति आपत्ति न रखी जाये। शरीर के पोषण और संरक्षण के लिये जानबूझकर दूसरे जीवों की हत्या नहीं की जानी चाहिये, किन्तु जो हिंसायें अनजाने होती हैं, उनके लिये चिंतित होने की आवश्यकता नहीं है। यह मनुष्य की विवशता है। "शरीर की मर्यादों को अच्छी तरह समझकर हमें अपने भीतर जो भी शक्ति है, उसे लगाकर अहिंसा के आदर्श की ओर दिन-अतिदिन आगे बढ़ने का प्रयत्न करना चाहिये। अहिंसा के पुजारी के सब कामों का स्रोत दया है। यदि वह छोटे-से-छोटे प्राणियों को भी नष्ट करने से भरसक परहेज रखता है, उन्हें बचाने की कोशिश करता है, तो वह अपने ईमान का

सच्चा होता है। उसके समय और उसकी कठिनाई में सतत वृद्धि होती रहेगी, परन्तु वह बाह्य हिंसा से भयानक विमुक्त नहीं हो सकता।" गांधीजी अहिंसा के सम्बन्ध में कल्पनावेदी नहीं, व्यावहारिक थे। उन्होंने मनुष्यों या सम्प्रति को हानि पहुँचानेवाले जीव जन्तुओं को मारने की अनुमति दी है। यदि जंगल में जात हुए शेर घोंटे या सड़क पर निकलते हुए पागल कुत्ते आदि जीवन की समाप्ति करने के लिये आक्रमण कर दें तो उनका वध भी हिंसा की श्रेणी में नहीं आता। यह हिंसा 'सह्योगात्मक कृत्य' (Duty in distress) कही जाती है और विहित है। यह उन्मूलनीय है कि यद्यपि गांधीजी हिंसक जीव जन्तुओं की हत्या की अनुमति देते भयानक हैं किन्तु उनके हृदय का भाव यही है कि यदि मनुष्य अहिंसा का पालन दयोजित रूप से करे तो हिंसक जीव भी मनुष्य को हानि नहीं पहुँचायेंगे।

(ख) आश्रित की रक्षा के लिये की गई हिंसा भी अनिवार्य है। यदि कोई आश्रित्यी हमारे आश्रितों के जीवन से खिलबाड़ कान के लिये आय तो उसका वध करना भी हिंसा नहीं होगी। स्त्रियाँ और बच्चे प्रत्येक समाज के मनुष्य के आश्रित हैं, यदि उन पर कोई व्यक्ति अत्याचार करता है तो प्रत्येक व्यक्ति को उसकी हत्या कर देनी चाहिये।

(ग) जिस व्यक्ति या प्राणी की हिंसा की जाए उसको दुर्लोक से छुटकारा दिलाने के लिये वह आवश्यक हो तो ऐसी हिंसा अपराध नहीं है। उदाहरणार्थ यदि किसी का रोग असामर्थ्य हो जाय और चारों ओर निराशा हो, तो उस व्यक्ति अथवा प्राणी को मारना पाप या हिंसा नहीं। गांधीजी ने अपने आश्रम में सड़पते हुए मरणासन्न बच्चे को कष्ट से मुक्त करने के लिये जहर देने की अनुमति दी थी। यह हिंसा अवश्य हुई किन्तु यह क्षम्य है, क्योंकि इसके पीछे मर्त्य दया तथा परदुःख कातरता का भाव निहित है। गांधीजी के अनुसार, जब रोग असामर्थ्य हो जाय, जब सभी उसके जीवन से निराश हो जाय, जब किसी प्रकार की सेवा या सहायता बेकार हो जाय, और रोगी को अपनी हवि बनाना भी असम्भव हो जाय तो तब तब कर मरनेवाले को हिंसा द्वारा छुटकारा दिया जा भी सकता है। उन्होंने कहा था, 'यदि मेरा पुत्र भी तब रहा हो और उसका कोई इलाज न हो तो मुझे उसके जीवन को समाप्त करना अपना कर्तव्य समझना चाहिये' (Should my child be attacked by rabies and there was no helpful remedy to relieve his agony I would consider it my duty to take his life)।

कुछ लोग यह आपत्ति उठाते हैं कि एक ऐसे आदर्श की क्या उपयोगिता है जिस व्यवहार में न लाया जा सके और जिसके लिये कुछ अपवाद करने पड़ें। इस आपत्ति का समाधान गांधीजी यह कह कर करते हैं कि वह आदेश जो पूर्ण रूप से व्यवहार में परिणत किया जा सके वास्तव में एक बहुत ही उच्च आदेश है। जीवन का आनन्द लक्ष्य को प्राप्त करने में नहीं बल्कि उसके लिये सदैव प्रयत्न करते रहना है हम उसके निकट पहुँच सकते हैं किन्तु उस पूर्ण रूप से कभी प्राप्त नहीं कर सकते। अहिंसा का आदेश गणितशास्त्र के उन बिन्दु के समान है जिसकी पूर्ण उपलब्धि तो संभव नहीं

है, लेकिन यथार्थ जीवन में जिसके निकट हम अवश्य पहुँच सकते हैं। गणितशास्त्र के बिन्दु की इस परिभाषा पर कि उसकी स्थिति होती है, किन्तु कोई आकार नहीं होता, कभी किसी ने कोई आपत्ति नहीं की। पुनश्च, जिन्हें हम अहिंसा का अपवाद कहकर पुकारते हैं, वे वास्तव में ऐसे अपवाद नहीं हैं जो इस सिद्धान्त को गलत सिद्ध करते हों; वे तो मनुष्य की अपूर्णताओं से उत्पन्न होनेवाली स्थितियाँ हैं जो अहिंसा के पुजारी को अहिंसा की कला में और अधिक पूर्णता प्राप्त करने के लिये प्रेरित करती है।

अहिंसा में गांधीजी की आस्था का आधार उनका यह विश्वास है कि मनुष्य की प्रवृत्ति का अध्ययन किया जाय तो यह स्पष्ट है कि मनुष्य हिंसक से अहिंसक होता जा रहा है। सदियों का इतिहास इस परिवर्तन का प्रमाण है। प्रारम्भिक अवस्था में मनुष्य नरभक्षी थे लेकिन उनकी प्राकृतिक अहिंसा-प्रियता ने इसे अनुचित समझा, अन्यथा आज की विशाल और धनी आबादी के स्थान पर दो-चार सर्वशक्तिशाली व्यक्ति ही दिखाई देते। यह सभ्यता, संस्कृति, इतिहास, ज्ञान और विवेक आज नहीं होते। नर-भक्षण की अवस्था के बाद मनुष्य ने पशु-पक्षियों के मांस को उदरपूर्ति का आधार बनाया, किन्तु शीघ्र ही स्वाभाविक प्रकृति ने मांस भक्षण के प्रति भी असमर्थता उत्पन्न की और अहिंसाधारी जीव, मनुष्य में कृषि-कर्म प्रारम्भ किया। जिन पशुओं का वध कर के वह अपना पेट भरता था उनको उसने पालना शुरू किया। वस्तुतः नर-भक्षी युग से आज के सम्य मनुष्य तक आते हुए हमें मनुष्य की हिंसक प्रवृत्ति से अहिंसा की ओर उसका विकास दिखाई देता है। मनुष्य के विकास का इतिहास मूलतः अहिंसात्मक विकास का इतिहास है। यद्यपि मनुष्य ने हिंसा का पूर्ण परित्याग नहीं किया है और वह आज भी एक बड़ी सीमा तक हिंसक है किन्तु कोई मनुष्य चाहे कितना भी बुरा क्यों न हो, उसके अन्तः-स्थल में सद्गुण का निवास होता है और इसलिये वह सत्याग्रही की सहर्ष और बिना किसी दुर्भावना के कष्ट उठाने की भावना को देखकर पिघल जाता है और उसमें सम्बेदना तथा प्रेम की भावनाएँ जागृत हो जाती हैं। यही बात सघर्ष और हिंसा के बजाय सत्य और प्रेम को मानव-जीवन के नियम बनाती है। यदि मनुष्यों को एक ओर हिंसा और द्वेष तथा दूसरी ओर अहिंसा तथा उदारता के बीच चुनाव करने को कहा जाय तो निश्चित रूप से एक विशाल बहुमत अहिंसा और उदारता का ही चुनाव करेगा। केवल ऐसे ही व्यक्ति इस मार्ग को स्वीकार नहीं करेंगे जो मैकियावली तथा हॉव्स के समान यह विश्वास करते हैं कि मनुष्य मूल रूप से स्वार्थी और बुरा है।

गांधीजी की अहिंसा क्या है, इसका स्वरूप क्या है, इसका क्षेत्र कितना विशाल है—इन सत्र पर हम विस्तार से चर्चा कर चुके हैं। जहाँ तक अहिंसा की महान् शक्ति और इसके प्रयोग की व्यापकता का सम्बन्ध है, यह कुछ और विस्तार का विषय है जिस पर गांधीजी की 'सत्याग्रह' की अवधारणा पर विचार करते समय प्रकाश डाला जायगा। यहाँ केवल इतना ही लिख देना पर्याप्त है कि गांधीजी की अहिंसा को अपना धर्म स्वीकार कर के अपने को असहाय कभी अनुभव नहीं किया। उनके कथनानुसार "कठोरनम धातु भी पर्याप्त ताप के आगे पिघल जाती है इसी प्रकार कठोर से कठोर हृदय भी

अहिंसा के पर्याप्त ताप के आगे द्रवित हो जाता है, और ताप उत्पन्न करने की अहिंसा की क्षमता की कोई सीमा नहीं है।" अहिंसा वह बन्धन है जो सार समाज का एक सूत्र में बांधता है। हम इस शक्ति से उसी प्रकार परिचित नहीं हैं जैसे कि आकाशोप पिण्डों को एक सूत्र में बांधने वाली आकर्षण की शक्ति से उसकी खोज से पूर्व हम परिचित न थे। अहिंसा प्रजातंत्र का दृश्य वा अदृश्य आधार है और इसके प्रभाव क्षेत्र में आनेवाले लोग जितने भी इसके आधारों से परिचित होंगे, उतने ही कम वे युद्धों की ओर प्रेरित होंगे। गांधीजी की दृष्टि में, हर राष्ट्र के लिये अहिंसा साधन और पूर्ण स्वतंत्रता एक साध्य है। अहिंसा और सत्य प्रेम के व्याकरण है। वे सत्याग्रही के समाज में उनके प्रयोग की खोज से भी पहले के हैं जैसे कि, व्याकरणों के सधि एवं सधिविच्छेद के नियमों से ज्ञात करने से पहले भाषा के प्रयोग उत्पन्न हो गये थे।¹

गांधीजी और सत्याग्रह (Gandhiji & Satyagrah)

व्यक्ति और समाज को नैतिक बनाने के दृष्टिकोण से गांधीजी ने सत्य, अहिंसा और उचित एवं न्यायपूर्ण साधन आदि कुछ सिद्धान्तों को प्रस्तुत किया जो एक दूसरे से सम्बन्धित थे और तदनुसार एक दूसरे के अनुसरक और पूरक हैं। गांधीजी की राजनैतिक विचारधारा उनकी भाष्यात्मिक पृष्ठभूमि में ही फलती फूलती है और राजनीति के युद्ध क्षेत्र में उन्होंने जिस सत्याग्रह रूपी हथियार की अनोखी खोज की वह भी भाष्यात्मिकता के आधार पर ही प्रतिपादित है। सत्याग्रह ने न केवल युद्ध की कला को प्रभावित किया है, बरन् इसने आगे दिन होनेवाली क्रान्तियों को भी दिशा प्रदान की है। यही नहीं, सत्याग्रह मानवी ज्ञान और मानवी विचारधारा को भी निकट से प्रभावित किया है। सत्याग्रह एक नया विज्ञान है, कर्मयोग का एक व्यावहारिक दर्शन है। यह एक सक्रिय व्यवधारणा है जिसकी परीक्षा प्रारम्भ में मर्यादित क्षेत्रों में की जा चुकी है और यह सफल सिद्ध हुई है। अब विस्तृत क्षेत्र में और विशेषकर ससार की विस्फोटक स्थिति में सत्याग्रह रूपी द्रव्य की परीक्षा होनी शेष है।

'सत्याग्रह' का शाब्दिक अर्थ 'सत्य' पर 'आग्रह' है। सत्याग्रह के सम्पूर्ण दर्शन का आधारभूत सिद्धान्त यह है कि 'सत्य की ही जीत होती है।' सत्य पर चलनेवाला कभी भूठ नहीं बोलता, धोखे और चालों का प्रयोग भी नहीं करता। वह अपनी गतिविधियों को छुपाने का प्रयत्न नहीं करता और अपनी त्रुटियों को भी स्वीकार करने में कभी नहीं हिचकिचाता। सत्य का सिद्धान्त जीवन के सभी क्षेत्रों में लागू हो सकता है। इसका महत्वपूर्ण आधार अहिंसा है। अतः 'सत्याग्रह' सिद्धान्त के दो आधार 'सत्य' और 'अहिंसा' हैं।

गांधीवाद का मूल तत्त्व सत्याग्रह वह केन्द्र है जिसके चारों ओर उनका धन्य धारणाएँ—राजनीति का भाष्यात्मिकरण, साधनों तथा साध्यों की

एकता, विश्व की नैतिक प्रकृति तथा अपने सिद्धान्तों के लिए कुछ भी कण्ट उठाने, यहां तक कि मरने तक का सक्त्त्व—धूमती है। सत्याग्रह की अवधारणा का उदय गांधीवादी दर्शन में कैसे हुआ और इसका अभिप्राय क्या है—इसे स्वयं गांधीजी के ही सरल एवं स्पष्ट शब्दों में निम्नानुसार व्यक्त किया जा सकता है—

“पिछले तीस साल से मैं सत्याग्रह का उपदेश एवं अभ्यास करता रहा हूँ। सत्याग्रह के सिद्धान्त जैसा कि मैं आज इसे जानता हूँ, क्रमिक विकास का निर्माण करते हैं। सत्याग्रह का शब्द मैंने दक्षिणी अफ्रीका में, उस शक्ति को प्रकट करने के लिए प्रचलित किया जिसका भारतीयों ने वहां पूरे ८ साल तक प्रयोग किया और संयुक्त राज्य एवं दक्षिणी अफ्रीका में निष्क्रिय प्रतिरोध के नाम से चलनेवाले आन्दोलन से इसका भेद करने के लिए इस शब्द का निर्माण किया गया। इसका मूल अर्थ है “सत्य से चिपटे रहना” अर्थात् सत्य की शक्ति। मैंने इसे प्रेम-शक्ति या आत्मिक शक्ति भी कहा है। सत्याग्रह-प्रयोग की प्रारम्भिक अवस्थाओं में मैंने यह अनुभव किया कि सत्य-मार्ग का अनुसरण विरोधी पर हिंसा प्रयोग की स्वीकृति नहीं देता परन्तु विरोधी को गलत रास्ते से छुड़ाकर ठीक रास्ते पर लाने की स्वीकृति देता है; और वैयं का अभिप्राय है, आत्म-पीड़न। इस प्रकार इस सिद्धान्त का अर्थ हुआ सत्य की रक्षा, अपने विरोधी को पीड़ा पहुँचा कर नहीं, अपितु अपने को पीड़ा पहुँचा कर। सत्याग्रह निष्क्रिय प्रतिरोध में उसी प्रकार भिन्न है जिस प्रकार उत्तरी ध्रुव दक्षिणी ध्रुव से। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल का अस्त्र समझा जाता है और अपनी उद्देश्य पूर्ति के लिए भौतिक शक्तियाँ हिंसा के प्रयोग को न्याय ठहराता है, जबकि सत्याग्रह बलवानों का अस्त्र है और किसी भी रूप में हिंसा के प्रयोग को निषिद्ध ठहराता है।”

सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध (Passive Resistance) दोनों ही शत्रु के अत्याचारों का मुकाबला करना, सघर्ष सुलझाना और सामाजिक, राजनीतिक परिवर्तन लाने के लिये किये जाते हैं। इन दोनों में मुख्य कोई अन्तर नहीं होता क्योंकि सत्याग्रह एक व्यापक अर्थ में प्रयोग किये जानेवाला शस्त्र है और निष्क्रिय प्रतिरोध उसका एक अंग ही है। सत्याग्रह यदि सत्य के लिये आग्रह करने को कहते हैं तो निष्क्रिय प्रतिरोध असत्य का विरोध करने के लिये प्रयुक्त होता है। किन्तु गांधीजी इन दोनों के मौलिक अन्तर पाते हैं। उनके अनुसार—

- (१) निष्क्रिय प्रतिरोध शीघ्र राजनीतिक परिवर्तन का शस्त्र है जबकि सत्याग्रह नैतिकता का वह शस्त्र है जिसे आत्मशक्ति के बल पर संचालित किया जाता है।
- (२) निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बलों और शक्तिहीनों का शस्त्र है जबकि सत्याग्रह बलवानों का ही शस्त्र है जो बिना हानि पहुँचाये स्वयं हानि सहन करने के लिए प्रस्तुत रहते हैं।
- (३) निष्क्रिय प्रतिरोध में उद्देश्य-पूर्ति के लिये भौतिक शक्ति या हिंसा का प्रयोग न्यायोचित हो सकता है जबकि सत्याग्रह किसी भी रूप में हिंसा के प्रयोग को निषिद्ध ठहराता है।

- (४) निष्क्रिय प्रतिरोध में शत्रु को साधार बनावर अपना उद्देश्य पूरा किया जाता है, जबकि सत्याग्रह आत्मशक्ति और प्रेम के आधार पर शत्रु के हृदय-परिवर्तन के लिये प्रयोगान्वित होता है।
- (५) निष्क्रिय प्रतिरोध में शत्रु के प्रति प्रेम का प्रभाव हो सकता है जबकि सत्याग्रह में घृणा जैसी दूषित भावना का अस्तित्व भी नहीं होता।
- (६) निष्क्रिय प्रतिरोध में मजबूरी से विरोधी के कार्यों को सहन किया जाता है और नकारात्मक कार्य किये जाते हैं जबकि सत्याग्रह में प्रमत्ततापूर्वक प्रत्याहार सहन किया जाता है और सकारात्मक कार्य किये जाते हैं।
- (७) निष्क्रिय प्रतिरोध में व्यक्ति की आन्तरिक शुद्धि जैसी कोई भावना नहीं होती और न ही इसमें नैतिक प्रयोग अनिवार्यतः निहित होते हैं, लेकिन सत्याग्रह में आत्मशुद्धि के नैतिक प्रयत्न निहित हैं।
- (८) निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग एक सीमित क्षेत्र में किया जाता है जबकि सत्याग्रह का प्रयोग विश्व-व्यापी होता है।

स्पष्ट है कि सत्याग्रही प्रेम सत्याग्रह, आत्मशोधन और अहिंसा के साधनों से सुराई, अभ्यास, असत्य और अवाछनीय का मुकाबला करते हैं। श्री एन० के० बोस के सुन्दर शब्दों में 'सत्याग्रह और युद्ध का मुख्य अन्तर इस बात में है कि जहां युद्ध का उद्देश्य दूसरे को शक्ति में प्रयोग (Coercion) द्वारा जीतना है वहां सत्याग्रह का उद्देश्य दूसरे का हृदय परिवर्तन (Conversion) है। युद्ध में एक व्यक्ति दूसरे का चोट पहुंचाता है, परन्तु सत्याग्रही स्वयं त्याग व कष्ट सहन के लिए तैयार रहता है। सत्याग्रहियों का विश्वास है कि जिन मनुष्यों के हाथों में शक्ति होती है उन्हें भी प्रेम और अहमयोग द्वारा शक्ति छोड़ने के लिये विवश किया जा सकता है किन्तु इसके लिये सत्याग्रहियों को अधिकतम त्याग व लिये तत्पर रहना आवश्यक है। गांधीजी के मतानुसार मानवी जीवन को नियमित करनेवाला प्रेम ही है। इसी बात में पशु और मानव का अन्तर है। मनुष्य अपने प्राणविक रूप में हिंसक, परन्तु आध्यात्मिक रूप में अहिंसक होता है। गांधीजी का यह पक्का विश्वास था कि सत्याग्रह कभी असफल नहीं होता।"

सत्याग्रह एक आध्यात्मिक तरीका है जिसमें अपने अत्याचारियों के विरुद्ध कोई दृढ़ प्रभाव न रखते हुए अपनी अन्तरात्मा की आवाज का अनुसरण किया जाता है और किसी भी परिस्थिति में सत्य के प्रतिपादन से पीछे नहीं हटा जाता है। "जब डेनियस ने अपनी अन्तरात्मा को शुद्ध करनेवाले मीठ और परसियन के नियमों का अनादर किया और अपनी अज्ञात के दंड को विनम्रपूर्वक सहा तब उसने शुद्धतम रूप में सत्याग्रह किया था। सुकरात एथेन्स के युवकों के आगे सत्य का प्रतिपादन करने में जरा भी विचलित नहीं हुआ और उसने बहादुरी से मृत्यु का आनिर्गन किया। इस दशा में, वह एक सत्याग्रही था। प्रह्लाद ने अपने पिता के आदेशों को नहीं माना, क्योंकि वह

उन्हें अपनी अन्तरात्मा के विरुद्ध समझता था। उसने बिना किसी ननुनच के प्रसन्नतापूर्वक पिता के अत्याचारों को सहन किया। मोरावाई ने अपनी अन्तरात्मा की आवाज का अनुसरण करते हुए अपने पति को अग्रसन्न किया, वह उससे पृथक् रहने में ही सन्तुष्ट थी और उसने बड़ी शांति एवं आत्मसमर्पण की भावना के साथ उन सब अत्याचारों को सहा जो उस पर पति की इच्छा की मनवाने के लिये किये गये थे। प्रह्लाद और मोरावाई दोनों ने सत्याग्रह किया। हमें यह स्मरण रखना चाहिये कि न ता डेनियल का, न सुकरात का, न प्रह्लाद का और न मोरावाई का अपने अत्याचारियों के विरुद्ध कोई द्वेष-भाव था। डेनियल और सुकरात अपने राज्य के आदर्श नागरिक समझे जाते हैं, प्रह्लाद एक आदर्श पुत्र और मोरावाई एक आदर्श पत्नी के रूप में सम्मानित की जाती हैं।

एक सत्याग्रही अपने विरोधी को कष्ट देने की शक्ति का मुकाबला अपने कष्ट सहने की शक्ति से करता है। गांधीजी ने इसे आत्मबल कहा है क्योंकि आत्मा के अस्तित्व और उसकी वास्तविकता में विश्वास सत्याग्रह के नैतिक शस्त्र के प्रयोग की पहली शर्त है। वह कहा करते थे कि सत्याग्रही की यदि सधर्प में मृत्यु भी हो जाय तो भी उसका अन्त नहीं होता। बल्कि विरोधी को सत्य को देखने की सामर्थ्य देने के लिये कभी-कभी मरना आवश्यक हो जाता है। अत्याचारी के अन्तःकरणों को जागृत करने की इनकी शक्ति और किसी चीज में नहीं है जितनी कि सत्याग्रही को अपने उद्देश्य के लिये सहर्ष मरते हुए देखने में।

गांधीजी का कहना था कि सत्याग्रह का सिद्धान्त कोई नवीन सिद्धान्त नहीं है अपितु यह तो “पारिवारिक जीवन का राष्ट्रीय जीवन में विस्तारमात्र” है। पारिवारिक झगड़ों और मतभेदों की साधारणतः प्रेम के नियम द्वारा सुलझाया जाता है। परिवार के पीड़ित सदस्य के हृदय में दूसरे सदस्यों के लिये इतना सम्मान होता है कि वह अपने से मतभेद रखनेवालों से बिना प्रतिशोध लिये और बिना उन पर क्रुद्ध हुए ही कष्ट और आघात सहन कर लेता है। ‘और क्योंकि वह सामान्य बातों को सिद्धान्त का रूप नहीं देता अपितु समस्त क्षुद्र बातों में, शेष परिवार के साथ शोध ही एकमत हो जाता है और इस प्रकार दूसरों की शान्ति को क्षुब्ध किये बिना वह अपने लिये अधिकतम शान्ति प्राप्त कर लेता है इस प्रकार उसकी क्रिया, चाहे वह प्रतिरोध करे या अत्मसमर्पण करे, हमेशा ही है जो मूक भाव से परन्तु निश्चित रूप से इस सम्य संसार के बहुत बड़े भाग में परिवार पर शासन करता है।’ गांधीजी की मान्यता है कि प्रेम और सत्य के बल पर, तथा अहिंसा का अमोघ अस्त्र धारण करके, अन्त में, सत्याग्रही विरोधी को अपने पक्ष में कर लेता है। गांधीजी का यह विश्वास और और क्या हो सकता है कि उन्होंने और उनके सत्याग्रही साथियों ने न केवल भारत के लिये स्वराज्य जीता, बल्कि उस प्रक्रिया में ब्रिटेन को भी जीत लिया। और इसी का यह सुपरिणाम है कि स्वतंत्रता के बाद भी कभी के शासक और शासित ये दो देश आज मित्र हैं। निस्सन्देह सत्याग्रह गांधीजी द्वारा आविष्कृत

वह विलक्षण शस्त्र है जिसे अपनाकर सदियों से पराधीन चलते आ रहे देश भी अपने विरोधियों का एक बूद रक्त बहाये बिना ही स्वाधीनता का स्वर्णिम प्रभात देख सकते हैं।

सत्याग्रही विचार और व्यवहार के विभेद ॥ बचते हुए आत्मानुशासन तथा आत्मानुशासन से बचा हुआ रहता है। जनता-जनता की सेवा का आजीवन दत्त सेवा सत्याग्रही का अटल सक्ल है। सत्याग्रह का उद्देश्य है विराध का भंग करना न कि विरोधी का। सत्याग्रही के सामने वसुधैव कुटुम्बकम् का आदेश रहता है। लेकिन इस आदेश की पूर्ति तभी हो सकती है जब कि मनुष्य पहले अपने व्यक्तिगत जीवन में सत्याग्रह का पाठ पढ़े अर्थात् अहिंसा का पालन करें। जो मनुष्य अपने व्यक्तिगत जीवन में सत्याग्रहवादी और अहिंसावादी नहीं है वह सावजनिक विषयो में अहिंसावादी नहीं बन सकता। गांधीजी के शब्दों में अहिंसा की अणुमात्रा का सर्वोत्तम पाठ गृहस्थी पाठशाला में पढ़ा जाता है और मैं अपने अनुभव से कहता हूँ कि यदि हमें वही सफलता प्राप्त हो जाती है तो निश्चित रूप से हम हर वही सफलता प्राप्त करेंगे। एक अहिंसावादी व्यक्ति के लिये सारा सभार ही परिवार है।

सत्याग्रह के सावजनिक प्रयोग में पहले यह आवश्यक है कि व्यक्ति अपने हृदय को दटोलकर देखन और अपने ऊपर विजय प्राप्त करले। पूरा आत्मनिग्रह और आंतरिक अनुशासन ही किसी व्यक्ति का इस सर्वाधिक शक्तिशाली शस्त्र का प्रयोग करने की सामर्थ्य प्रदान करता है। गांधीजी की दृष्टि में यही कि आंतरिक चरित्र के प्रभाव में यह निश्चित रूप से ही प्रभावहीन रहेगा। स्वयं गांधीजी ने त्याग और तपस्यामय जीवन बनाकर तथा अपनी आत्मा का जोर कर सत्याग्रह के शस्त्र का प्रयोग आरम्भ किया था। इस प्रकार सत्याग्रह कोई सरल भाग नहीं है यह तो लाखों की घोर पर चलने के समान है। जिस तरह युद्ध क्षेत्र में शत्रु से जूझने में पहल सैनिकों और उनके अधिकारियों को लम्बी और कठोर सैनिक ट्रेनिंग लेनी पड़ती है। उसी प्रकार एक अहिंसात्मक युद्ध में भाग लेने से पूर्व जनता और जन सेनाओं का भी आवश्यक ट्रेनिंग देनी चाहिये। गांधीजी के शब्दों में इन्द्रिय ग्रहण मरल जीवन तथा सत्य के प्रति निष्ठा के अतिरिक्त कानूनप्रियता इस ट्रेनिंग का एक आवश्यक अंग है। केवल कानून का पालन करने की बला में सिद्ध हस्त व्यक्ति ही कानून की अवज्ञा करने की बला जानता है। केवल वही व्यक्ति जो कि निर्माण करना गली प्रकार जानता है, नष्ट कर सकता है।

सत्याग्रह स्वाधित है। इसका प्रयोग करने में पूर्व विरोधी को अनुमति की आवश्यकता नहीं होती। वस्तुतः, जब विरोधी प्रतिरोध करता है तो यह बहुत अधिक प्रकाशमान होता है। सत्याग्रही के सभाम में मृत्यु मोक्ष होती है और सत्याग्रह स्वतंत्रता का द्वार। सत्याग्रही अपने विरोधी के सम्मुख अपना आध्यात्मिक व्यक्तित्व स्थापित करता है और उसके हृदय में यह भावना जागृत करता है कि वह बिना अपने व्यक्तिगत को हानि पहुँचाये उसे हानि नहीं पहुँचा सकता। इस प्रकार सत्याग्रह के काम का अतिम विरूपण 'आत्मानुभूति और संयोग' की बला द्वारा आगे बढ़ता है। 'इस तरह मनुष्यों के बीच के समुदायो के बीच के या राष्ट्रों के बीच के समस्त विरोधों को शांत करने

के लिये केवल सत्याग्रह नाम के विशाल अस्त्र की खोज की गई है। इस अस्त्र के प्रयोग से सारे विरोध और सारे कलह भौतिक स्तर से ऊंचे उठकर आध्यात्मिक स्तर पर पहुँच जाएंगे, जहाँ नैतिक मापदण्डों के अनुसार उन विग्रहों को उच्चतम विचारों और आत्मिक बल के आधार पर सुलझाना सम्भव होगा। सत्याग्रह आत्माओं का मिलन करता है।”

सत्याग्रह की प्रविधि अथवा तकनीक (The Technique of Satyagrah)—सत्याग्रह की प्रविधि अथवा तकनीक सापूहिक काय के रूप में निम्न लिखित रूपों में आ सकती है—

(१) असहयोग (Non-Co-operation)—गांधीजी की मान्यता थी कि अत्याचार और शोषण की प्रणाली इसीलिए पनप रही है क्योंकि लोग अज्ञानवश अथवा माग्यवश अत्याचार और शोषण में प्रसन्नतापूर्वक या अनिच्छा से सहयोग देते हैं। यदि सभी मनुष्य पूर्णतः किसी अन्यायपूर्ण प्रणाली के साथ असहयोग करना आरम्भ करदे तो वह प्रणाली अन्त में समाप्त हो जायगी। गांधीजी के कथनानुसार, “बड़ी से बड़ी स्वेच्छाचारी सरकार भी शासितों की इच्छा और सहयोग के बिना खड़ी नहीं रह सकती परन्तु यह सहयोग स्वेच्छाचारी शासक बल द्वारा प्राप्त करता है। ज्योंही प्रजा उसकी स्वेच्छाचारी शक्ति से डरना वन्द कर देती है त्योंही स्वेच्छाचारी की शक्ति का अन्त हो जाता है। जो बात सरकार के विषय में सत्य है वही बात दूसरे शोषक समुदायों और समूहों पर लागू होती है। बुराई के साथ असहयोग स्वयं सत्याग्रही की आत्म-शुद्धि करता है और बुराई एवं पश्चाताप न करनेवाली संस्थाओं से जो कि स्वयं बुराईयों का पुंज होती है, सहयोग वापिस ले लेता है।”

सत्याग्रही असहयोग आन्दोलन के बढ़ाने में हड़ताल, सामाजिक बहिष्कार और धरना—ये अहिंसात्मक उपाय बड़े सहयोगी हैं। हड़ताल का उद्देश्य कार्य को बन्द करके जनता, सरकार और सम्बन्धित संस्था के मस्तिष्क को प्रभावित करना है। लेकिन हड़ताल के विषय में यह आवश्यक है कि प्रथम तो हड़ताल जल्दी जल्दी न हो अन्यथा उनका प्रभाव समाप्त हो जायगा; और द्वितीय वे पूर्णतः स्वेच्छापूर्वक प्रेमपूर्ण व्यवहार का परिणाम और अहिंसात्मक प्रचार का परिणाम होना चाहिये। सामाजिक बहिष्कार (Social Boycott) का अभिप्राय समाज के उन कलकी लोगों का बहिष्कार करना है जो जनमत की अवहेलना करते हैं और जनमत से सहयोग नहीं करते। गांधीजी यह अनुभव करते थे कि “सामाजिक जीवन में कुछ सीमा तक बहिष्कार न करना असम्भव है, लेकिन यह बहुत ही सीमित मात्रा तक प्रयोग में लाना चाहिए। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि किसी व्यक्ति को आवश्यक समाज-सेवाओं से वंचित कर दिया जाय अथवा अनादर और गालियों से उसके जीवन को असह्य बना दिया जाय।” इसका अर्थ तो हिंसा और दवाव होगा। गांधीजी धरने (Picketing) में भी दवाव को निन्दनीय समझते थे। उनका कहना था कि धरना समझाने-बुझानेवाला होना चाहिये। उन्होंने बैठकर धरना देने को अत्याचार, जगलीपन और हिंसा का एक रूप बताया। वे धरने के इस रूप से भी सहमत थे कि धरना देने के स्थल पर

पुरुष 'एक दीवार बनकर' खड़े हो जाय ताकि कोई मनुष्य उस स्थान पर नहीं जा सके। गांधीजी का कहना था कि घरना प्रत्येक परिस्थिति में अहिंसक और शांतिपूर्ण होना चाहिए। इसका उद्देश्य किसी उस मनुष्य के मार्ग को रोकना नहीं है जो किसी विशेष कार्य को करना चाहता है बल्कि उसका उद्देश्य जन-निन्दा द्वारा समाज के कलकियों (Black legs) को सज्जित करना और सचेत करना है। घरना दबाव, धमकी, पुतले जलाने, भूस हड़ताल आदि से रहित होना चाहिये।

(२) सविनय-अवज्ञा (Civil Disobedience)—गांधीजी के शब्दों में 'सविनय-अवज्ञा' "सबसे अधिक प्रभावशाली और सशस्त्र क्रान्ति का रक्तहीन रूप" है। यह असहयोग की अन्तिम सीढ़ी और उसका सर्वाधिक भयावह रूप है जिसका उद्देश्य "अनैतिक नियमों" को तोड़ना है। यह "प्रतिरोधी के विद्रोह को असांख्यिक अर्थात् अहिंसात्मक ढंग" से प्रकट करता है। सविनय अवज्ञा आन्दोलन किसी भी रूप में हिंसापूर्ण एवं सैनिक नहीं होना चाहिये, इसीलिए 'असहयोग' की अवज्ञा 'सविनय' पर अधिक बल देते हुए गांधीजी ने आग्रह किया था कि "सविनय अवज्ञा हृदय से आदरपूर्ण एवं सयत होनी चाहिये और कुछ अन्ध सिद्धान्तों पर आधारित होनी चाहिये तथा इसके पीछे घृणा और शत्रुता की कोई भावना नहीं होनी चाहिये।" यह एक सबसे अधिक शक्तिशाली और उग्र उपचार है, अतः इसे अत्यन्त सावधानीपूर्वक और यथासम्भव कम से कम प्रयोग में लाना चाहिये, साथ ही इसका क्षेत्र भी आवश्यकता तक सीमित रखना चाहिए। सविनय अवज्ञा का प्रयोग प्रत्येक सम्भव रीति से रहित होना चाहिये। इसका प्रयोग करते समय गुण पर सबसे पहले ध्यान देना चाहिये, अतः यह आवश्यक है कि सभी सरप, प्रही इसका तुरन्त प्रयोग न करें बल्कि धारम्भ में कुछ ऐसे चुने हुए लोग ही भागे बढें जो यह निगुण कर सकने हों कि कौनसे नियम तोड़े जाने चाहिये और कौन से नहीं। गांधीजी के अनुसार ऐसा निश्चय या तो नेता या योग्य सत्याग्रहियों को एक केन्द्रीय समिति ही कर सकती है।

(३) हिजरत (Iljart)—स्थायी निवास स्थान से दूसरी जगह चले जाना हिजरत कहलाता है। गांधीजी ने इस तरह ग्रह स्थान की सलाह उन लोगों को दी "जो लोग अत्यन्त दुःख अनुभव करते हैं, और एक स्थान पर आत्मसम्मान के साथ नहीं रह सकते और उनमें उन शक्ति की कमी है जो सच्ची, अहिंसा से प्राप्त होती है अथवा जो हिंसापूर्ण ढंग से अपनी रक्षा नहीं कर सकते हैं।" सन् १९२८ में उन्होंने बारदोली से सत्याग्रहियों को तथा १९०६ में लिम्बडी, जूनागढ़ और टिटलनगढ़ के सत्याग्रहियों को गृह त्याग की सम्मति दी थी। सन् १९३५ में कंथा हरिजनों को अपना घर छोड़न की सलाह इसीलिए दी गई थी क्योंकि सवर्ण हिन्दुओं ने नियमित रूप से आत्मक र्क्षाकर उनमें अत्यन्त भय पैदा कर दिया था।

(४) उपवास (Fasting)—'उपवास' सत्याग्रह का सबसे शक्तिशाली रूप है जिसे गांधीजी ने 'अग्निबाण' कह कर पुकारा है। उपास करना या कि दम पातित मन को उन्होंने विज्ञान के रूप में परिणत कर दिया है।

गांधीजी ने प्रारम्भ में उपवास का प्रयोग केवल अपनी आत्मा की शुद्धि और अपनी भूलों के प्रायश्चित्त के लिये किया, किन्तु बाद में उन्होंने इसे सार्वजनिक जीवन की शुद्धि के लिए भी अपनाया। इस प्रकार उपवास वैयक्तिक साधन से सामाजिक साधन बन गया। गांधीजी की मान्यता थी कि सार्वजनिक उपवास जनता की आत्मशक्ति या मनोबल में वृद्धि करता है, पिछली भूलों के प्रति सावधान करता है, किसी अन्याय या अत्याचार का अहिंसात्मक प्रतिरोध करने में अत्यधिक सक्षम है और विपथगामी लोगों में सद्भावना का संचार कर सकता है। वह इसे अन्तिम साधन मानते थे, अर्थात् मनुष्य के जब सब प्रयत्न विफल हो जायें तो ईश्वर द्वारा सहायता प्राप्त करने का उपाय उपवास है। १३ जनवरी, १९४८ को किये गये उपवास के समय उन्होंने कहा था 'मानव-प्रयत्न के रूप मेरे में सारे साधन समाप्त हो गये.....तब मैंने अपना सिर ईश्वर की गोद में रख दिया।..... ईश्वर ने मेरे लिए उपवास भेजा।.....मेरा उपवास आत्मशुद्धि की प्रक्रिया है और इसका अमिप्राय उन सबको आत्म-शुद्धि की इस प्रक्रिया में भाग लेने को आमन्त्रित करना है, जिनकी इस उपवास के उद्देश्य से सहानुभूति हो।' गांधीजी ने इस उपवास पद्धति में भारत के राजनीतिक और सामाजिक जीवन की समस्याओं के समाधान में आश्चर्यजनक प्रभाव डाला। अनेक अवसरों पर उन्होंने अपने उपवासों से निर्मम शासकों या उत्तेजित जनता का हृदय परिवर्तन किया। गांधीजी ने यह आग्रह किया कि उपवास के शस्त्र को बहुत कम प्रयोग में लाना चाहिये और इसे केवल बड़ी प्रयोग में ला सकता है जो हममें प्रवीण हो, या यह एक प्रवीण पुरुष की देख-रेख में किया जाय। उनके मतानुसार यह पहले से ही मान लिया जाता है कि उपवासकर्ता में आध्यात्मिक बल है और उसका मस्तिष्क श्रेष्ठ है। उपवास के लिये बहुत उच्चकोटि की पवित्रता, आत्मसंयम, नम्रता और अटल विश्वास आवश्यक है। शुद्ध भाव से किये गये उपवास में विपक्षी पर दबाव नहीं डाला जाता। यह विपक्षी को विवश करने या बाध्य करने की अपेक्षा उसके हृदय को जगाने की प्रणाली है, उसकी वृद्धि में सद्प्रवृत्ति उत्पन्न करने की रीति है। उपवास में विपक्षी को कष्ट न देकर स्वयं कष्ट सहन किया जाता है। सत्य-रूपी ईश्वर विपक्षी के हृदय में भी होता है। आत्म-पीड़न विपक्षी के इसी ईश्वर या सत्य को जाग्रत करता है, और वह न्याय तथा सत्य के पथ पर आ जाता है। यदि कोई उपवास स्वार्थ के लिये या अनुचित और असत् उद्देश्यों के लिये किया जाता है तो वह दबाव भी है और हिंसा भी। ऐसे उपवास न तो उपवास है और न इनके सामने झुकना ही चाहिये। जब उपवास उचित ढंग से संगठित होता है तो गिरी हुई आत्माओं में भी खलवली मचा देता है और प्रेमी हृदयों को कार्य करने के लिये उद्यत कर देता है। गांधीजी उपवास में सामाजिक गंम्बन्ध को अत्यन्त महत्व देने हुए यह मत प्रकट करते हैं कि अन्याय या अनैतिक कार्य के विरुद्ध उपवास करने के पूर्व-यह जान लेना आवश्यक है कि अन्याय जानबूझकर हुआ है या अनजाने। अनजाने में हुए अपराध क्षम्य हैं। वास्तव में अन्याय और अनैतिकता के निराकरण का उपवास अन्तिम अहिंसक अस्त्र है।

(५) हड़ताल (Strike)—हड़तालों के विषय में गांधीजी के

गान्धीजी ने आक्रमणकारी फोड़ो की प्रगति को रोकने की 'सर्वधार-नीति' (*Scorched Earth Policy*) को भी हटानापुर्वक अस्वीकार करत हुए अपना यह मत रखा कि किसी वुध को विपैला कर देना या उसे मर देना कोई वीरता की बात नहीं है । इसमे कोई बलिदान भी नहीं है क्योंकि बलिदान का मुख्य भाग्य तो पवित्रता होना है ।

वास्तव मे हिंसात्मक युद्ध मे और योद्धाओ म, साहम, कार्यशक्ति लक्ष्य के प्रति श्रद्धा, अनुशासन, कष्ट सहिष्णुता, परस्पर एकता, शक्ति की मितव्ययिता, सुरक्षितता, शीघ्र संचालकता आदि के जो सद्गुण होते हैं वे सभी अहिंसात्मक प्रतिरोध मे सन्निहित हैं । अहिंसात्मक प्रतिरोध भी युद्ध का एक वह सिद्धांत है कि तुम आक्रमणकारी या हिंसक के विरुद्ध एक गंभीर अपरिचित माग से आक्रमण करो कि वह हक्का बक्का हो जाय और निवस्त ला जाये । अहिंसात्मक प्रतिरोधी सरक्षणात्मक मार्ग से आक्रमणकारी को हटाने का यत्न करता है, किन्तु अपनी मानसिक शक्तियों के प्रयोग मे वह उस पर एक ऐसा निरन्तर 'आक्रमण' करता रहता है जिसमे अन्तिम विजय उसी की ही होती है । अहिंसात्मक प्रतिरोध और युद्ध मे बहुत ही समानतायें हैं । किन्तु फिर भी पहला हर दृष्टि मे दूसरे से थोड़ा है । अहिंसा के प्रतिरोध से जनता के उद्योग धंधो तथा वृषि कार्य मे बाधा नहीं पहुँचती । इसका परिणाम युद्ध से अधिक पूर्ण होता है क्योंकि इसमे अधिक पूर्ण शान्ति प्राप्त की जा सकती है । इसके परिणाम की पूणता और स्थायित्व को देखकर कहा जा सकता है कि इस मार्ग मे सफलता युद्ध व समान ही या उससे भी अधिक शीघ्रता से मिलती है । यह एक ऐसा साधन है जिसका प्रयोग बड़े और छोटे राष्ट्र, बड़े या छोटे समूह आर्थिक दृष्टि से बलवान और कमजोर लोग पृथक् पृथक् व्यक्ति भी कर सकते हैं । इसके द्वारा दोनों पक्षों और तटस्थों को सत्य की खोज करनी पड़ती है जबकि युद्ध दोनों पक्षों और तटस्थों को सत्य के प्रति भ्रम बना देता है ।

अहिंसात्मक प्रतिरोध से सबको हानियाँ, यदि होती, ही हो तो कम होती हैं । तो, क्या यह ईमानदारी से नहीं कहा जा सकता कि अहिंसात्मक प्रतिरोध युद्ध का सफल पर्याय है । पुनश्च एक उल्लेखनीय बात यह भी है कि सत्याग्रह मे सत्या का महत्व नहीं होता और सफलता बहुमत के कारण नहीं, अपितु अल्पमत के कारण होती है, भौतिक दृष्टि मे बलवान व्यक्तियों के कारण नहीं बल्कि नैतिक दृष्टि मे शक्तिशाली व्यक्तियों के कारण होती है । युद्ध का अन्तिम अन्त भौतिक तत्वों द्वारा राष्ट्रों को जकड़ देना है जबकि एक अहिंसक युद्ध का स्वभावतः अन्तिम अन्त यह होता है कि मानवीय विचारों और भावनाओं को उनके उद्देशात्मक तत्वों की उत्तेजित करके उद्वृद्ध किया जाय ।

१. गान्धीजी के राजनैतिक व आर्थिक विचार

(Political and Economic Ideas of Gandhi)

(क) गान्धीजी का अहिंसात्मक समाज (The Non violent Society)—गान्धीजी राजनीतिओ मे महात्मा और महात्माओ मे राजनीतिजय । अपनी महान धार्मिक और आध्यात्मिक बुनियादो पर वे उस नवीन अहिंसात्मक समाज का महसूस खडा करना चाहते थे जिसका न कभी उद्देश

कोई प्रत्यक्ष सुझाव दिया था और न जिसके विवरण के बारे में वे वाद-विवाद करने के पक्ष में ही थे। गांधीजी उन लोगों में से थे जो संसार की दैविक व्यवस्था में विश्वास करते हैं और यह मानते हैं कि उस परमेश्वर की इच्छा के बिना एक तिनका भी नहीं हिल सकता। गांधीजी यह मानकर चलते थे कि वे ईश्वर का एक यंत्र मात्र हैं और उसकी इच्छा का ही पालन कर रहे हैं। अतः जो मजिल, जो इच्छा ईश्वर की इच्छानुरूप पूर्ण की जाना हो, उसके बारे में वे निश्चित धोपणा कर भी कैसे सकते थे। कार्डिनल न्यूमैन के शब्दों में, उनका यह कहना था—“मे दूरस्थ लक्ष्य को देखने की कामना नहीं करता; मेरे लिये तो एक कदम काफी है।” निःसन्देह कुछ व्यक्ति वैज्ञानिक दृष्टिकोण के मद में गांधीजी के इस प्रकार के रहस्यात्मक दृष्टिकोण और तर्क का उद्घास उड़ाते थे, लेकिन उन्हें गांधीजी का यह स्पष्ट और ठोस उत्तर था कि जिस सत्याग्रह आन्दोलन का वे संचालन कर रहे हैं उसका स्वरूप प्रयोगात्मक है, अतः नवीन समाज की रूपरेखा के बारे में कोई भी निश्चित भविष्यवाणी नहीं की जा सकती। वस्तुतः गांधीजी भविष्य की अपेक्षा वर्तमान के विषय में अधिक सोचते थे। उनकी तत्कालीन चिन्ता भारत को अहिंसात्मक सत्याग्रह के द्वारा अंग्रेजों की दासना से मुक्त कराना था, और सत्याग्रह का विज्ञान अभी पूर्ण नहीं हुआ था प्रत्युत प्रयोग की अवस्था में था। इस स्थिति में उनका यह कहना उचित था कि—

“अहिंसा पर आधारित एक समाज में सरकार की रूपरेखा क्या होगी उसकी मैं जानबूझकर चर्चा नहीं कर रहा हूँ।.....जब समाज का निर्माण अहिंसा के नियम के अनुसार किया जायगा तो उसका स्वरूप आज के समाज से मूलरूप में भिन्न होगा, किन्तु मैं पहले से ही यह नहीं कह सकता कि पूर्ण रूप से अहिंसा पर आधारित सरकार कैसी होगी।”¹

गांधीजी इस बात को उचित समझते थे कि अहिंसात्मक समाज शासन के विवरण के विषय में जनता स्वयं अपने नैतिक स्तर और अपने अधिमान के अनुसार निश्चय करे। भविष्य की अवस्थाओं के राजकीय रूप का विचार देना उन्हें असामयिक और अवैज्ञानिक प्रतीत होता था। गांधीजी का ऐसा करना तत्कालीन स्थितियों में एक बुद्धिमतापूर्ण कदम था। यदि वह सविधान-निर्मात्री परिपद की कार्यवाही में भाग लेते तो उसके सदस्यों को अपन साथ नहीं ले जा सकते थे क्योंकि उनमें बहुत कम व्यक्तियों का अहिंसा में सजीव विश्वास था और उनकी आवाज परिपद में सम्मिलित नक्कारखाने में तूती की आवाज होती।

गांधीजी की सत्याग्रह की कला में रचनात्मक और विध्वंसकारी (शुभ अर्थ में) दोनों रूप सम्मिलित थे। एक तरफ सत्याग्रह राजनीतिक एवं दलीय विवादों को तय करने के लिए अहिंसात्मक युद्ध था और दूसरी तरफ वह आन्तरिक संघर्षों और विवादों को यदि पूर्णतः समाप्त करने के लिए नहीं तो एक बड़ी सीमा तक कम करने के लिए एक रचनात्मक कार्यक्रम था।

1. Quoted by G. N. Dhawan in 'The Political Philosophy of Mahatma Gandhi.', Page 315

गांधीजी का अहिंसात्मक प्रत्यक्ष संघर्ष का रचनात्मक दृष्टिकोण उनके उस अहिंसात्मक समाज के विषय में, जिसकी रचना यह करना चाहते थे, सीधा सकेत करता है। 'हिन्द स्वराज्य' और उनके व्याख्यान तथा लेखों के बिसरे अंश उनके विचार के आदर्श सामाजिक संगठन के बारे में पर्याप्त सामग्री उपस्थित करते हैं।

गांधीजी के राज्य के प्रति दृष्टिकोण और अहिंसात्मक समाज के प्रति विचार को हमसुविधा की दृष्टिसे निम्नलिखित पृथक्-पृथक् शीर्षकों के अन्तर्गत प्रस्तुत कर सकते हैं।

(१) राज्य के प्रति दृष्टिकोण (Attitude towards the State)—गांधीजी का राज्य सम्बन्धी विचारदार्शनिक अराजकतावादी जैसे थे। टालस्टॉय के विचारों की एक प्रतिच्छाया उनके राजनीतिक विचारों पर गम्भीर रूप से देखी जा सकती है। सैद्धान्तिक दृष्टि से उनके मतानुसार राज्य एक अनावश्यक दुर्गुण (Unnecessary evil) है जो मानव जीवन के नैतिक मूल्यों पर आघात करता है। वह राज्य को अनावश्यक ही नहीं प्रयुक्त भाषिय, ऐतिहासिक और नैतिक समी दृष्टियों से निरर्थक व निस्सार सिद्ध करते हैं। राजनीतिक चर्च में स देखने के कारण गांधीजी चाहते थे कि मनुष्य के सारे कार्य स्वतः और स्वेच्छा से किये जान चाहिए किन्तु राज्य एक ऐसी सस्था है जो इस मार्ग में सबसे बड़ी बाधा है।

अराजकतावादी प्रवृत्ति का प्रदर्शन करते हुए राज्य के विरोध में गांधीजी का पहला सबब यह था कि राज्य का मूल हिंसा है। राज्य एक ऐसी सस्था है जो मनुष्य के नित्य प्रति के जीवन में उस पर बल का प्रयोग कर दबाव डालती है। इसकी जड़े हिंसा में गड़ी हुई हैं जिसके कारण यह बेचारे गरीबों का शोषण करती है और अपने नागरिकों की नैतिकता का हनन करता है। उनके अपने शब्दों में—'राज्य एक' केन्द्रित तथा व्यवस्थित रूप से हिंसा का प्रतिनिधि है। व्यक्ति एक सचेतन अस्मत्मान प्राणी है किन्तु राज्य एक अस्माहीन यन्त्र है जिसे हिंसा से पृथक् नहीं किया जा सकता क्योंकि इसकी उत्पत्ति ही हिंसा से हुई है।' गांधीजी का कहना था कि राज्य द्वारा पुलिस, न्यायालय और सैनिक शक्ति के माध्यम से व्यक्तियों पर अपनी इच्छा थोपी जाती है। जिस सीमा तक राज्य एक केन्द्रीकृत सस्था है, उस सीमा तक राज्य का आधार निश्चित रूप से हिंसा का हो है क्योंकि केन्द्रीकरण की पर्याप्त शक्ति के अभाव में न राज्य अब तक कायम रह पाता और न आगे उसे स्याई ही रखा जा सकता है। आधुनिक राज्य प्राचीन और मध्य-कालीन राज्यों की अपेक्षा अधिक शक्ति सम्पन्न इकोलिय है क्योंकि आज यह उनकी अपेक्षा अधिक केन्द्रीकृत है। यह एक तथ्य है कि राज्य का कितना अधिक केन्द्रीकरण होगा, शक्ति पर उसकी उतनी ही निर्भरता बढ़ेगी। ताबियत राज्य, अमेरिकन और ब्रिटिश राज्य से अधिक केन्द्रीकृत इसीलिए है क्योंकि यह उनकी अपेक्षा बहु-बल पर अधिक मरोटा रसता है। गांधीजी की यह मान्यता थी कि हिंसा में शोषण का निश्चित रूप से निवास रहता है, चाहे राज्य का कोई प्रजातांत्रिक स्वरूप क्यों न हो।

राज्य के विरोध में गांधीजी का दूसरा तर्क यह था कि राज्य एक

वाध्यकारी शक्ति है जो मानव-व्यक्तित्व के विकास को कुंठित करती है और उसकी स्वतन्त्रता तथा उसके व्यक्तित्व के लिये निश्चित रूप से घातक है। उनका कहना था कि मानव को अपने आध्यात्मिक विकास के लिये पूर्ण स्वतन्त्रता की आवश्यकता है लेकिन राज्य दण्ड शक्ति के बल पर इस स्वतन्त्रता को सीमित कर देता है। सन् १९३४ में उन्होंने एक भेंट के अवसर पर इस विषय में अपने ये उद्गार प्रकट किये थे:—

“मैं राज्य की शक्ति में किसी भी प्रकार की वृद्धि को अधिकतम भय की दृष्टि से देखता हूँ। यद्यपि देखने में ऐसा लगता है कि राज्य कानून द्वारा शोषण को कम करने में जनहित कर रहा है, तथापि वास्तविकता यह है कि यह समस्त प्रकृति के मूल व्यक्तित्व का विनाश करके मनुष्य मात्र को सबसे बड़ी हानि पहुंचाता है।”¹

गांधीजी की मान्यता थी कि राज्य आज्ञा करता है और जब कोई आज्ञा दी जाती है तो वह आज्ञा अपने साथ व्यक्ति के कार्य का नैतिक मूल्य नहीं रख सकती। एक कार्य तभी तक नैतिक है जब तक कि वह स्वेच्छापूर्ण है और “कोई भी वह कार्य जो स्वेच्छापूर्ण नहीं है नैतिक नहीं कहा जा सकता। जब तक हम यन्त्रों की भांति कार्य करते हैं, उस समय तक नैतिकता का कोई प्रश्न ही नहीं हो सकता। वही कार्य नैतिक है जो जान-बूझकर और कर्तव्य समझकर किया गया हो।”² राज्य की वाध्यकारी शक्ति की उपस्थिति में स्वेच्छापूर्ण और नैतिक कार्यों का सम्पादन नहीं किया जा सकता।

व्यक्ति की स्वतन्त्रता के नाम पर राज्य के तरस्कार में गांधीजी की स्थिति प्रायः वैसी है जैसी कि प्रोधा, वैकुनिन तथा क्रोपोटकिन जैसे पश्चिमी अराजकतावादियों की। गांधीजी पूंजीवाद के विरोधी हैं किन्तु राज्य का उनका विरोध इसलिए नहीं है कि उसका पूंजीवाद से घनिष्ट सम्बन्ध है, प्रत्युत इसलिए है कि राज्य नैतिकता विरोधी है। गांधीजी के लिए सर्वाधिक मूल्य व्यक्ति का है और जो चीज व्यक्ति के विकास में बाधक हो वह त्याज्य है। राज्य में चोटी पर कुछ मुट्ठी भर व्यक्तियों के हाथ में शक्ति का केन्द्रित हो जाना बड़ा खतरनाक है क्योंकि शक्ति के दुरुपयोग से व्यक्ति की स्वतन्त्रता के हनन किये जाने के अवसर सदा विद्यमान रहते हैं।

राज्य के विरोध में गांधीजी का तीसरा तर्क यह था कि अहिंसा पर आधारित किसी भी आदर्श समाज में राज्य सर्वथा अनावश्यक है। यद्यपि वैकुनिन, क्रोपोटकिन और अन्य अराजकतावादी भी राज्य को अनावश्यक तथा व्यर्थ समझते हैं और उसका खण्डन करते हैं, लेकिन उनके ऐसा करने का कारण गांधीजी से बहुत भिन्न है। क्रोपोटकिन राज्य को इसलिए अनावश्यक मानते हैं क्योंकि राज्य को वर्तमान में जो भी कार्य करने पड़ते हैं उनमें से कोई भी ऐसा नहीं है जिसे ऐच्छिक समुदाय न कर सकते हों। इसके विपरीत गांधीजी की युक्ति नैतिकप्रधान है। उनके अनुसार राज्य का प्रथम

1. Quoted by N. K. Bose in 'Studies in Gandhism', Page 67

2. Gandhiji's 'Ethical Religion', Page 40

कार्य सामाजिक आचरण को अनुशासित करना है । २ जुलाई सन् १९३१ के 'यङ्ग इण्डिया' में उन्होंने लिखा था—

मेरे लिये राजनीतिक शक्ति कोई ध्येय नहीं है, परन्तु जनता के लिये एव ऐसा साधन है जिसके द्वारा वह जीवन के प्रत्येक विभाग में अपनी दशा सुधार सके । राजनीतिक शक्ति का अर्थ राष्ट्रीय प्रतिनिधियों द्वारा राष्ट्रीय जीवन को विनियमित करने की क्षमता से है । यदि राष्ट्रीय जीवन इतना पूर्ण हो जाय कि वह स्वयं ही विनियमित अर्थात् आत्म अनुशासित होने लगे तो किसी प्रतिनिधित्व का कोई आवश्यकता न होगी । तब वह एक ज्ञानमय अराजकता (*Enlightened Anarchy*) की स्थिति होगी । ऐसी अवस्था में प्रत्येक व्यक्ति स्वयं अपना शासक है । वह अपने ऊपर इस प्रकार शासन करता है जिससे कि वह अपने पड़ोसी के लिये कोई बाधा न दें । अतः, एक अवस्था अवस्था में कोई राजनीतिक सत्ता न होगी, क्योंकि उसमें कोई राज्य नहीं होगा ।”

गांधीजी के उपरोक्त अवतरण से यह स्पष्ट प्रतिध्वनित होता है कि जो व्यक्ति अहिंसा के सिद्धांत पर अपने जीवन का संचालन करते हैं वे व्यक्तिगत स्वराज्य अथवा आंतरिक स्वतंत्रता प्राप्त कर लेते हैं । उन व्यक्तियों में आत्मसमय इस सामाजिक आजादी है कि अपने सामाजिक कर्तव्यों का पालन करने का उनका स्वाभाविक स्वभाव बन जाता है । इस स्थिति में उनके सामाजिक आचरण का अनुशासित करने के लिये किसी बाह्य शक्ति की आवश्यकता नहीं होती । बू कि राजनीतिक शक्ति का प्रधान कार्य सामाजिक आचरण का आत्मानुशासित अथवा विनियमित करना है और अहिंसात्मक आदर्श समाज में व्यक्तियों के समित जीवन से इस लक्ष्य की स्वतः प्राप्ति हो जाती है, अतः राज्य की ऐस समाज में कोई आवश्यकता नहीं रहती । यहाँ यह उल्लेखनीय है कि गांधीजी राज्य को एक अनावश्यक घुड़ाई समझकर इसको तिरस्क्त इसलिये करते थे क्योंकि उनकी यह धारणा थी कि मनुष्य मूलतः एक आध्यात्मिक प्राणी है जिसका वास्तविक स्वभाव स्वतंत्रता है । ग्रीन की भाँति उनका भी विश्वास था कि मानव प्रारम्भ स्वतन्त्रता चाहती है । लविन जहाँ ग्रीन का विश्वास था कि स्वतंत्रता के लिए अधिकार आवश्यक हैं और अधिकारों के लिए राज्य आवश्यक है वहाँ गांधीजी के अनुसार सम्बन्धी स्वतंत्रता का अर्थ था पूर्ण आत्मानुशासन और आत्मसमय अथवा आंतरिक स्वराज्य, जो केवल ज्ञानमय अराजकता की स्थिति में ही निम्ना जा सकता है । गांधीजी की यह मान्यता थी कि आवश्यक रूप से राज्यहीन अहिंसात्मक समाज में ही सम्बन्धी स्वतंत्रता और लोकतन्त्र का होना समर्थ है ।

इसके पहले कि गांधीजी के राज्य-सम्बन्धी विचारों पर और घाने प्रकाश डाला जाय यह उचित होगा कि हम पहले गांधीजी के उपरोक्त बहुवचन अहिंसात्मक राज्यहीन आदर्श समाज की रूपरेखा पर दृष्टिपात करें । गांधीजी की शब्दों में—

ऐसा समाज असह्य भावों का बना होगा । उसका फैलाव एक के ऊपर एक के दम का नहीं बल्कि लहरों की तरह एक के बाद एक के रूप

में होगा। जीवन एक मीनार की शक्ल में नहीं होगा, जहां ऊपर की तग चोटी को नीचे के चौड़े पाये पर खड़ा रहना पड़ता है। उसमें तो समुद्र की लहरों की तरह जीवन एक के-बाद एक घेरे की शक्ल में होगा और व्यक्ति इनका केन्द्र होगा। यह व्यक्ति सदा गांव के लिये मिटने को तैयार रहेगा, और ग्राम-समूह के लिए मिटने को तैयार रहेगा। इस तरह आखिर सारा समाज ऐसे लोगों का बन जायगा, जो मगरूर बनकर कभी किसी पर हमला नहीं करते, लेकिन हमेशा नम्र रहते हैं और अपने समुद्र की उस शान को महसूस करते हैं, जिसके वे अभिन्न अंग हैं। इसलिये सबसे बाहर का घेरा अपनी सत्ता और शक्ति का उपयोग भीतरी घेरे को कुचलने में नहीं करेगा, बल्कि उसके भीतर के सब लोगों को बल देगा और स्वयं उनसे बल ग्रहण करेगा।इस समाज में आखिरी व्यक्ति पहले व्यक्ति के बराबर होगा, या दूसरे शब्दों में कहें तो कोई भी व्यक्ति न पहला होगा, न आखिरी। इस चित्र में प्रत्येक व्यक्ति के लिये पूरा और बराबर का स्थान है। हम सब एक ज्ञानदार पेड़ के पत्ते हैं, जिसका तना जड़ से नहीं हिलाया जा सकता, क्योंकि जड़े पृथ्वी के गर्भ में गहरी चली गई हैं। जवरदस्त से जवरदस्त गांधी भी उसे हिला नहीं सकती।”

गांधीजी की सामाजिक व्यवस्था में 'वसुधैव कुटुम्बकम्' के आदर्श की प्राप्ति हो जायगी। चूंकि इस सामाजिक व्यवस्था की मुख्य विशेषता व्यक्ति की स्वतंत्रता होगी, अतः इसे लोकतंत्र का आदर्श रूप कहा जा सकता है। गांधीजी का विश्वास था कि स्वाधीनता नीचे से आरम्भ होनी चाहिये। इसीलिये उन्होंने अपने आदर्श समाज में यह व्यवस्था दी कि प्रत्येक गांव एक प्र-तंत्र या पंचायत होगा, जिसे पूरी सत्ता होगी। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रत्येक गांव को स्वावलम्बी और अपना प्रबन्ध आप कर लेने लायक बनना होगा, यहां तक कि वह सारे संसार से अपनी रक्षा कर सके। उसे बाहर के किसी हमले से अपनी रक्षा करने के प्रयत्न में मर-मिटने की शिक्षा दी जायगी और उसे तैयार किया जायगा। इस प्रकार अंत में व्यक्ति की ही इकाई होगी। इस स्वाधीन समाज में पड़ोसियों से या संसार से स्वेच्छापूर्वक सहायता लेनी या उन पर निर्भर रहने का बहिष्कार नहीं होता। दोनों ओर शक्तियों का मुक्त और स्वेच्छापूर्ण आदान-प्रदान होगा।” ऐसा समाज अवश्य ही उत्तम संस्कृति और सभ्यतावाला होगा, क्योंकि उसमें प्रत्येक स्त्री-पुरुष यह जानेगा कि उसे क्या चाहिये; और इसमें भी अधिक वह यह जानेगा कि किसी को ऐसी चीज की इच्छा नहीं करनी चाहिये, जो दूसरों को समान श्रम में न मिल सकती हो।”

गांधीजी के आदर्श समाज में ग्राम यद्यपि स्वायत्त शासन और स्वतंत्र तथा न्यूनाधिक आत्म-निर्भर होंगे, तथापि इसका यह अर्थ नहीं है कि वे एक दूसरे से अलग-अलग होंगे अथवा वे एक प्रकार के ढीले-ढाले संघ में संगठित होंगे। संघ का आधार शक्ति न होकर नैतिक होगा और संघ के पास कोई पुलिस या सेना की शक्ति नहीं होगी। यह समाज त्रिकेन्द्रित होगा जिसमें जीवन सरल और सभ्यता प्रामोद होगी, नागरिक नहीं। इस अहिंसात्मक समाज का जो सामाजिक-आर्थिक ढांचा होगा वह आज के राज्य ने बहुत भिन्न होगा। उसमें बड़े-बड़े नगरों, पुलिस, कानूनी न्यायालयों, जेल, भारी उद्योग और संवाद-

वहन के लिये कोई स्थान नहीं होगा। यह अहिंसात्मक समाज सरकार से मुक्त होगा, क्योंकि अहिंसा के सिद्धान्त का पूर्ण पालन करने से प्रत्येक व्यक्ति अपना शामक स्वयं बन जायगा और स्वतः अपने सामाजिक कर्तव्यों का पालन करेगा।

प्रश्न उठता है कि क्या गांधीजी द्वारा विचारित पूर्ण अहिंसात्मक और राज्यहीन समाज की स्थापना इस धरती पर की जा सकती है? गांधीजी स्वयं एक यथार्थवादी विचारक थे न कि स्वप्नलोक में विचरने वाले। वे जगत की वास्तविकताओं का सदाध्यान रखते थे। इस सम्बन्ध में भी उन्हें आदर्श के साथ-साथ यथार्थ का भी ध्यान था। वे यह मानते थे कि वास्तविक मानव-जीवन में पूर्ण अराजकता की व्यवस्था स्थापित होना संभव नहीं है। तथापि इस ध्येय को भी वह दृढ़ता से अस्वीकार करते थे कि आदर्श समाज का उनका चित्र एक ख्याली पुलाव है और इसलिये किंचित भी विचारणीय नहीं है। उन्होंने बड़े आत्मविश्वास से मरे शब्दों में मोक्षणा की भी और एक इच्छा प्रकट की थी कि—

“यदि युबिलड की परिभाषावाले बिन्दु का किसी भी व्यक्ति द्वारा चित्रित न किया जा सके पर भी अविनाशी भूतत्व रहा है, तो मेरा चित्र भी मानव जाति के जीवन रहने के लिये अपना मूल्य रखता है। यह चित्र पूरी तरह तो कमी मिट नहीं जायगा, फिर भी हिन्दुस्तान को इस मज्जे चित्र के लिये जीना चाहिये। इस तक पहुँचना हिन्दुस्तान की जिन्दगी का मकसद होना चाहिये। हमें क्या चाहिये, इसके लिये हमारे पास ठीक चित्र होना चाहिये सभी हम उससे मिनती-जुलती कोई वस्तु प्राप्त कर सकते हैं। अगर हिन्दुस्तान के प्रत्येक गांव में कमी प्रजातन्त्र या पंचायती राज्य कायम हुआ, तो मेरा दावा है कि मैं अपने इस चित्र की सच्चाई साबित कर सकूंगा, जिसमें आखिरी व्यक्ति पहले व्यक्ति के बराबर होगा या दूमरे शब्दों में कहें तो कोई भी व्यक्ति न पहला होगा, न आखिरी।”

गांधीजी यह जानते थे कि आधुनिक समय में समाज के समस्त सदस्यों से पूर्ण आदर्श नीतिरता की प्राप्ति कर लेने की धारणा करना अत्यन्त दुष्कर और अवधार्य है, जब उन्होंने प्लेटो के समान ही मानव-दुर्बलता को ध्यान में रखते हुए ‘द्वितीय सर्वोत्तम राज्य’ की स्थापना प्रस्तुत कर दी अर्थात् यह स्वीकार कर लिया कि अपूर्ण मनुष्यों के अपूर्ण समारम्भ एक प्रधान रूप में अहिंसात्मक राज्य तो संभव हो सकता है, किन्तु पूर्णरूपेण अहिंसात्मक राज्य हीन समाज नहीं। उन्होंने यह ध्यान निया कि समाज में मानव के सामाजिक आचरणों की विनियमित करने के लिये एक प्रकार की सरकार प्रवेश राजनीति में मजबूर होनी चाहिये बशर्त कि वह शासन कम से कम करे। थोरे (Thoreau) की भाँति उनका दृढ़ विश्वास था कि ‘वही सरकार सर्वोत्तम है जो सबसे कम शासन करती हो’ (That Government is the best which governs the least)। गांधीजी मनुष्य के दशावस्थाओं और जीवन के सम्पर्क में और चाहते थे कि राज्य अपने कार्य कम से कम ऐसी तब सीमित करे। इस तरह कहना चाहिये कि उनका अहिंसात्मक सोच यह दर प्रत्येक अहिंसात्मक तथा राज्यहीन समाज के अनाप्त आदर्श तथा हिता से पूर्ण और

व्यक्ति का दमन करनेवाले वर्तमान राज्य के बीच एक समझौता है। "एक अहिंसात्मक लोकतंत्र से गांधीजी का अभिप्राय एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था से है जिसमें जन इच्छा से स्वतंत्र संसद की कोई शक्ति नहीं होती और जिसमें जनता में दुरुपयोग की जानेवाली शक्ति का विरोध करने की सामर्थ्य आ जाती है। उनके मतानुसार एक समाज में स्वराज्य या लोकतंत्र आया हुआ तभी समझा जा सकता है जबकि उसके सदस्यों में सत्ता को नियंत्रित करने की सामर्थ्य की भावना आ जाती है।" व्यक्तिवादी राज्य की गांधीजी की कल्पना वस्तुतः उनकी विचारधारा का प्रमुख स्रोत है। राज्य के अनुचित व अनावश्यक हस्तक्षेप को वह अप्रजातन्त्रात्मक मानते हैं। उनका कथन है कि एक राष्ट्र जो बिना राज्यकीय हस्तक्षेप के अपने कार्य सुगमता तथा प्रभावशाली ढंग से करता है, वास्तव में सच्चे रूप में प्रजातन्त्रात्मक है। जहां ऐसी व्यवस्था नहीं है वहां शासन-प्रणाली केवल नाममात्र के लिये प्रजातन्त्रीय है।"

अपने अहिंसात्मक लोकतंत्र में जो कि उनके राज्यहीन समाज के आदर्श के सर्वाधिक निकट है, गांधीजी जिस सरकार की सत्ता की इजाजत देते हैं, वह विभिन्न सामाजिक समस्याओं का अहिंसात्मक ढंग से निराकरण करेगी। अपराधियों को भी यह समझा-बुझाकर सुधारेंगी, शक्ति का प्रयोग करके नहीं। यह एक सशस्त्र पुलिस भी रख सकती है लेकिन उसका स्वरूप और आचरण आज की पुलिस से सर्वथा भिन्न होगा। गांधीजी के कथनानुसार, "इसके घटक अहिंसा में विश्वास रखनेवाले होंगे; वे जनता के सेवक होंगे, स्वामी नहीं। जनता स्वतः उनको प्रत्येक सहायता देगी और पारस्परिक सहयोग द्वारा वे उत्तरोत्तर घटती हुई अव्यवस्था का सरलता से सामना कर सकेंगे। पुलिस के पास किसी प्रकार के शस्त्र तो होंगे, परन्तु उनका प्रयोग बहुत ही कम किया जायगा और वह भी यदि कभी किया भी गया तो। वास्तव में पुलिसवाले सुधारक होंगे।" इस अहिंसा-प्रधान राज्य में जो जेल खाने होंगे वे वर्तमान जेलखानों से सर्वथा भिन्न होते हुए सुधारात्मक स्वरूप के होंगे। गांधीजी के अनुसार अपराध का मूल कारण मानसिक रोग अथवा सामाजिक दुर्व्यवस्था है। इसलिये ये जेलखानों को सुधार-गृह, पाठशाला तथा अस्पताल का एक सम्मिश्रण बनाना चाहते थे। अभिप्राय यह है कि गांधीजी अपराधी को अहिंसावादी जीवन की शिक्षा देकर सुधारने के पक्ष में थे। व्यावहारिक दृष्टिकोण के धनी गांधीजी इस बात से अनभिज्ञ न थे कि यद्यपि अहिंसा प्रधान राज्य की नैतिक प्रभुमत्ता जनता की अविकाशिक सम्भावना पर आधारित होगी, किन्तु इस बात की भी सम्भावना रहेगी कि कुछ हिंसा प्रधान सत्तार्यों अहिंसक राज्य के कार्यों में बाधा उपस्थित करने का प्रयत्न करें। इस प्रकार की परिस्थितियों में गांधीजी ने सरकार का यह कर्तव्य माना है कि वह उन्हें कुचल दे। उनके शब्दों में "कोई भी सरकार निजी फौजी सगठनों को कार्य करने की अनुमति प्रदान नहीं कर सकती, क्योंकि इससे सार्वजनिक शक्ति को सदैव खतरा रहता है। एक अहिंसक राज्य-अपराधियों को पनपने तथा नागरिक स्वतंत्रता के भ्रष्ट होने की अनुमति नहीं दे सकता। कोई भी सरकार देश में अराजकता फैलाने की अनुमति प्रदान नहीं कर सकती।"

हम देख चुके हैं कि गांधीवादी दर्शन जनतन्त्रवादी है जिसमें समाज के प्रत्येक वर्ग का शारीरिक, आर्थिक तथा आध्यात्मिक तीनों ही प्रकार का सहयोग होना चाहिये। हम यह भी देख चुके हैं कि जो राष्ट्र राज्य के कार्य-क्षेत्र को कम से-कम रखते हुए अपनी समस्याओं का समाधान कर सके वही वास्तविक प्रजातन्त्र का अधिकारी है। गांधीजी का विश्वास है कि प्रजातन्त्र अहिंसात्मक साधनों द्वारा मूर्तिमान किया जा सकता है। लेकिन वे लोकतन्त्र के बहुमत की समस्या के प्रति जागृत है। उनका विचार है कि लोकतन्त्रात्मक शासन को सकुशल रूप से चलाने के लिये बहुमूल्यको की भाँति अल्पसङ्ख्यकों का सहयोग भी आवश्यक है क्योंकि "बहुमत के द्वारा एक जीवित धर्म का निर्माण नहीं हो सकता। बहुमत द्वारा निर्मित सरकारों का एक दुष्प्रभाव अविचार है (*A living faith cannot be manufactured by majority corruption is the bone of Government by majority*)। बहुमत को अन्य वर्गों के विचारों का स्वागत करना चाहिये। यह आवश्यक नहीं है कि बहुमत सदैव सत्य हो। सार्वजनिक हित, जो कि प्रत्येक लोकतन्त्रात्मक शासन का मौलिक गुण है एक वर्ग अथवा व्यक्ति द्वारा भी प्रस्तुत किया जा सकता है। यह कहना असत्य है कि बहुमत हमेशा शक्तिशाली होता है। एक प्रतिभा-शाली व्यक्ति एक हजार मूर्खों में निश्चय ही अच्छा है। उन्होंने स्वयं लिखा था 'एक गुणवान पुत्र सौ बढमाशों से अच्छा है। पाँच पाँच सैकड़ों कीरनों के मुकाबले में ज्यादा है।' सच्चे लोकतन्त्र के अन्तर्गत बहुमत में आलोचना सहन करने की क्षमता होनी चाहिये और अल्पसङ्ख्यक वर्ग को भी बहुमत की उचित बातें मान लेनी चाहिये। एक स्थान पर गांधीजी ने अपने मत-व्य को यो स्पष्ट किया है— विस्तृत विवरणों में एक बहुमत की बात मान लेनी चाहिये किन्तु उसके हर नियम को स्वीकार करना दासता होगी। बहुमत के शासन का यह अर्थ नहीं है कि एक व्यक्ति की राय भी यदि सत्य हो तो कुचली जाय, बल्कि उसका भार बहुमत की राय से अधिक महत्वपूर्ण समझा जाना चाहिये। यह मेरी वास्तविक प्रजातन्त्र की कल्पना है।"

प्रजातन्त्र की चुनाव और प्रतिनिधित्व प्रणाली में गांधीजी का विश्वास था। वह चाहते थे कि ग्राम-पंचायतें ग्रामों का शासन चलायें, ग्राम-पंचायतों से जिले के प्रशासन अधिकारी चुने जाय जिले के प्रशासन प्रान्तीय प्रशासन के लिये प्रतिनिधि चुनें और प्रान्तीय प्रशासन देश के राष्ट्रपति का निर्वाचन करे। किन्तु निर्वाचन में जो प्रत्याशी खड़े हो उनकी अहंतायें विशेष रूप से कटोरे हों। देश के प्रशासन में भाग लेनेवाला प्रत्याशी नि स्वार्थ से ही योग्य हो और ईमानदार भी हो। वह व्यक्ति पद-चोनुष न हो, अपनी तारीफ का भूछा न हो, अपने राजनैतिक विरोधियों के प्रति वे सहिष्णु हो और मादताओं को भ्रष्ट करने का प्रयत्न न करनेवाला हो। गांधीजी तो यह भी नहीं चाहते थे कि कोई प्रत्याशी मनो की प्रार्थना करे। 'प्रत्याशी तो केवल मतदाताओं की सेवा करके उनके मत प्राप्त करें। गांधीजी सभी पुरुषों और स्त्रियों सभी नागरिकों-को मतदान का अधिकार देना चाहते थे। मतदान के अधिकार के लिये वे केवल अहंता अत्यावश्यक समझते थे—अर्थात् वह कुछ श्रम करना हो। वे यह नहीं मानते थे कि सम्पत्ति मनाधिकार का आधार हो। "कोई व्यक्ति हाथ से श्रम करके जीविकोपार्जन करता है या नहीं—यही

मताधिकार की कसौटी होनी चाहिये ।” शैक्षिक योग्यताओं या सम्पत्ति-विषयक अर्हताओं को भी वे मूल्य नहीं देते । वे कहते थे “जो व्यक्ति शारीरिक श्रम करते हैं, वही राज्य की सेवा करते हैं । श्रम ही जीवन को नैतिक मूल्य प्राप्त कराता है । गांधीजी का विश्वास था कि श्रमिक को नागरिक अधिकार प्रदान करना ‘भोजन के लिये श्रम के आदर्श’ का राजनीति में व्यवहार करना है । इसका उद्देश्य जीवन को आत्म-निर्भर करना तथा लोगों को आत्मविश्वासी और निर्भीक बनाना है । प्रतिनिधित्व और निर्वाचन में गांधीजी की कितनी आस्था थी, यह उनके इन शब्दों से प्रकट होता है—

“स्वराज्य से मेरा अभिप्राय उस भारत सरकार से है, जिसमें जनता की स्वीकृति से शासन-कार्य होता हो, जिसका निश्चय व्यक्त जनसंख्या के सर्वाधिक बहुमत के द्वारा हो-चाहे वे स्त्री हो या पुरुष, वयं जन्म लेनेवाले हों अथवा वहां आकर बस जानेवाले हों, जिन्होंने शारीरिक श्रम के द्वारा राज्य की सेवा में योग दिया हो तथा जिन्होंने मतदाताओं की सूची में अपना नाम अंकित करवा लिया हो ।” पुनश्च “यदि स्वतंत्रता का जन्म अहिंसापूर्वक होता हो, तब सबके सब अगोसूत भाग स्वयं ही एक दूसरे पर आधारित होंगे तथा वे प्रतिनिधि उस केन्द्रीय सत्ता के अधीन पूर्ण एकता अथवा मेल-जोल से कार्य करेंगे, जो अपनी स्वीकृति उस विश्वास से प्राप्त करेंगे, जो उनके अंगों द्वारा उस केन्द्रीय सत्ता के प्रति प्रकट किया गया है ।”

व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा सामाजिक अनुशासन (Individual Liberty and Social discipline) —गांधीजी के अहिंसात्मक लोकतंत्र का आवश्यक विवरण देने के उपरान्त यह जानना उचित होगा कि गांधीजी व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा सामाजिक अनुशासन के सामंजस्य की निरन्तर समस्या को किस प्रकार सुलझाना चाहते थे । गांधीजी एक महान् व्यक्तिवादी थे जिनके अनुसार राज्य, मनुष्य जीवन के हर क्षेत्र में उसकी उन्नत बनाने वाले साधनों में से एक है । उनके अनुसार राज्य जनकल्याण का एक साधन मात्र है जिसका उद्देश्य सारे व्यक्तियों का (अधिकतम व्यक्तियों का नहीं) अधिकतम हित प्राप्त करना है । वे राज्य अथवा राज्य के कार्यों में कोई रहस्यान्मक पवित्रता (Mysterious Sanctity) नहीं ढूँढते बल्कि उनका विश्वास था कि राज्य मानवीय दुर्बलताओं की उपज है जिसका अपनी सत्ता के दुरुपयोग किये जाने पर विरोध किया जाना चाहिये । इस प्रकार गांधीवाद राज्य को कोई महानता अथवा पृथक् व्यक्तित्व नहीं देता, अपितु नागरिकों के सामूहिक हित का लक्ष्य लेकर चलनेवाला एक साधनमात्र मानता है । व्यक्ति गांधीजी की संवेदना का सर्वोपरि बिन्दु है, सत्ता तथा मूल्य का केन्द्र है जिनसे कि राज्य जीवन और शक्ति प्राप्त करता है । चूंकि व्यक्ति माध्य है तथा राज्य उसकी आत्मानुभूति के साध्य के लिये एक साधन है, अतः राज्य में सदैव सेवा-साधना बनी रहनी चाहिये और उसे अपने को व्यक्ति का स्वामी कभी नहीं समझना चाहिये ।

व्यक्तिवादी चिन्तन को प्रधानता देते हुए भी गांधीजी इस बात ने अनभिज्ञ नहीं थे कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और अपने आरक्षक समाज की प्रगति की आवश्यकताओं के अनुकूल डालने के कारण ही वह वर्तमान विकसित अवस्था को प्राप्त करता आया है । उनके स्वयं के शब्दों में—

यै व्यक्तिगत स्वातन्त्र्यता की कीमत करता हूँ, परन्तु आपकी यह नहीं भूलना चाहिए कि मनुष्य मुक्त एक सामाजिक प्राणी है। अपने व्यक्तिवाद का सामाजिक प्रगति की आवश्यकताओं के अनुकूल बनाना सीखकर वह अपने मौजूदा ऋणों पर पहुँचा। अनिवारित व्यक्तिवाद जंगली जानवरों का कानून है। हमें व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य और सामाजिक संघर्ष के बीच के रास्ते पर चलना सीखना होगा। सार समाज की भलाई के लिए सामाजिक संघर्ष को नुसी नि मानना व्यक्ति और समाज—मिस्र का व्यक्ति संघर्ष है—दोनों को समृद्ध करता है।”¹

वर्तमान समाज में व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य की स्थापना अन्ततः राज्य-दण्ड के प्रयोग से होनी है। गांधीजी की दृष्टि में धर्म-पालन के द्वारा एक अहिंसारम्य रीति से इन सामंजस्य की स्थापना करने की थी।

गांधीजी की धारणा थी कि व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य संघर्ष का आधारमूल कारण यह है कि राज्य अपने स्वरूप में अहिंसारम्य है। राज्य इन बातों का परिणाम है कि कुछ व्यक्ति दूसरों का शोषण करने को दृष्टिबद्ध रहते हैं। अहिंसा पर जो समाज आधारित होगा उसमें न इन तरह के शोषण ही होंगे और न संघर्ष के लिए अवसरों का विकास ही। संघर्ष के अवसर घटने का ही काम हो जायेगा। मनुष्य में अहिंसा, सत्य और प्रेम के प्रति प्राकृतिक प्रवृत्ति होती है और सेवा तथा सहयोग की भावना का विकास अधिक विराम होता, तभी अनुशासन में व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य स्थापित होना जायगा और संघर्ष का अन्तिम मिट्टी जायगी। गांधीजी का कहना था कि जिस लोगों को सामाजिक स्वातन्त्र्य की अनुभूति हो चुकी है वे जानते हैं कि सच्ची आत्मानुभूति का सर्वोत्तम साधन निराम साधनत्व मात्र है। एक अहिंसारम्य जीवन में व्यक्ति स्वातन्त्र्य सामाजिक कर्तव्य-पालन का ही दूसरा नाम है। यह उन प्राचीन हिन्दू-भारत का पुनर्वास है जो धर्म का सामाजिक संगठन एक व्यक्ति तथा समाज के मध्य समुचित सम्बन्धों का आधार मानता है। गांधीजी की दृष्टि में धर्म के अनिवार्य विना सम्प्रदाय का होना नहीं है, प्रत्युत “यह वह जीवन आधार है जो समाज के विकास के अनुकूल व्यक्तिगत स्वतन्त्र्य और सम्बन्धित होता है। धर्म का कार्य सामाजिक व्यवस्था में सम्भव काम करना है और अतः व्यक्तिगत जीवन में विराम में व्यक्ति के अन्तःकरण का स्व-प्रदर्शन करना है।”²

वर्तमान समाज में व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक संघर्ष के संघर्ष का एक प्रमुख कारण गांधीजी के मतानुसार यह है कि व्यक्ति के कार्य का आवश्यकता न अधिक बन गया है। गांधीजी परिणामों को न जानने पर अधिक बन गये हैं। गांधीजी की दृष्टि में लोग केवल परिणामों का आग्रह नहीं और बन न दें, गो

1 दृष्टि, २३-२-३६

2 G N Dhanan, op cit, Page 324

वाध्यकारी शक्ति है जो मानव-व्यक्तित्व के विकास को कुंठित करती है और उसकी स्वतन्त्रता तथा उसके व्यक्तित्व के लिये निश्चित रूप से घातक है। उनका कहना था कि मानव को अपने आध्यात्मिक विकास के लिये पूर्ण स्वतन्त्रता की आवश्यकता है लेकिन राज्य दण्ड शक्ति के बल पर इस स्वतन्त्रता को सीमित कर देता है। सन् १९३४ में उन्होंने एक मेट के अवसर पर इस विषय में अपने ये उद्गार प्रकट किये थे:—

“मैं राज्य की शक्ति में किसी भी प्रकार की वृद्धि को अधिकतम भय की दृष्टि से देखता हूँ। यद्यपि देखने में ऐसा लगता है कि राज्य कानून द्वारा शोषण को कम करने में जनहित कर रहा है, तथापि वास्तविकता यह है कि यह समस्त प्रकृति के मूल व्यक्तित्व का विनाश करके मनुष्य मात्र को सबसे बड़ी हानि पहुंचाता है।”¹

गांधीजी की मान्यता थी कि राज्य आज्ञा करना है और जब कोई आज्ञा दी जाती है तो वह आज्ञा अपने साथ व्यक्ति के कार्य का नैतिक मूल्य नहीं रख सकती। एक कार्य तभी तक नैतिक है जब तक कि वह स्वेच्छापूर्ण है और “कोई भी वह कार्य जो स्वेच्छापूर्ण नहीं है नैतिक नहीं कहा जा सकता। जब तक हम यन्त्रों की भांति कार्य करते हैं, उस समय तक नैतिकता का कोई प्रश्न ही नहीं हो सकता। वही कार्य नैतिक है जो जान-बूझकर और कर्तव्य समझकर किया गया हो।”² राज्य की वाध्यकारी शक्ति की उपस्थिति में स्वेच्छापूर्ण और नैतिक कार्यों का सम्पादन नहीं किया जा सकता।

व्यक्ति की स्वतन्त्रता के नाम पर राज्य के तरस्कार में गांधीजी की स्थिति प्रायः वैसी है जैसी कि प्रोघाँ, वैकुनिन तथा क्रोपोटकिन जैसे पश्चिमी अराजकतावादियों की। गांधीजी पूंजीवाद के विरोधी हैं किन्तु राज्य का उनका विरोध इसलिए नहीं है कि उसका पूंजीवाद से घनिष्ठ सम्बन्ध है, प्रत्युत इसलिए है कि राज्य नैतिकता विरोधी है। गांधीजी के लिए सर्वाधिक मूल्य व्यक्ति का है और जो चीज व्यक्ति के विकास में बाधक हो वह त्याज्य है। राज्य में चोटी पर कुछ मूढ़ी भर व्यक्तियों के हाथ में शक्ति का केन्द्रित हो जाना बड़ा खतरनाक है क्योंकि शक्ति के दुरुपयोग से व्यक्ति की स्वतन्त्रता के हनन किये जाने के अवसर सदा विद्यमान रहते हैं।

राज्य के विरोध में गांधीजी का तीसरा तर्क यह था कि अहिंसा पर आधारित किसी भी आदर्श समाज में राज्य सर्वथा अनावश्यक है। यद्यपि वैकुनिन, क्रोपोटकिन और अन्य अराजकतावादी भी राज्य को अनावश्यक तथा व्यर्थ समझते हैं और उसका खण्डन करते हैं, लेकिन उनके ऐसा करने का कारण गांधीजी से बहुत भिन्न है। क्रोपोटकिन राज्य को इसलिए अनावश्यक मानते हैं क्योंकि राज्य को वर्तमान में जो भी कार्य करने पड़ते हैं उनमें से कोई भी ऐसा नहीं है जिसे ऐच्छिक समुदाय न कर सकते हों। इसके विपरीत गांधीजी की युक्ति नैतिकप्रधान है। उनके अनुसार राज्य का प्रथम

1. Quoted by N. K. Bose in ‘Studies in Gandhism’, Page 67

2. Gandhiji’s ‘Ethical Religion’, Page 40

में व्यक्तिगत स्वातंत्र्य की भीमन करता हूँ, परन्तु आपरो यह नहीं भूलना चाहिए कि मनुष्य मुक्तता एवं सामाजिक शान्ति है। अपने व्यक्तिवाद की सामाजिक प्रगति की आवश्यकताओं के अनुसूच बनाना सोचकर वह अपनी मौजूदा ऊँचाई पर चढ़े। अनिवार्य व्यक्तिवाद जंगली जानवरों का कानून है। हमें व्यक्तिगत स्वातंत्र्य और सामाजिक सत्य के बीच के रास्ते पर चलना सोचना होगा। सार समाज की भलाई के लिए सामाजिक सत्य को गुणों से मानना व्यक्ति और समाज—असल में व्यक्ति सत्य है—दोनों की समृद्ध करता है।¹

वर्तमान समाज में व्यक्ति स्वातंत्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य की स्थापना अनेक राज्य-दण्ड के प्रयोग से होनी है। गांधीजी की दृष्टि धर्म-पालन के द्वारा एक अहिंसात्मक रीति से इस सामंजस्य की स्थापना करने की थी।

गांधीजी की धारणा थी कि व्यक्ति स्वातंत्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सत्य का आधारभूत कारण यह है कि राज्य अपने स्वरूप में हिंसात्मक है। राज्य इस बात का परिणाम है कि कुछ व्यक्ति दूसरों का शोषण करने को बटिबद्ध रहते हैं। अहिंसा पर जो समाज आधारित होगा उसमें न इस तरह के शोषण ही होंगे और न सत्य के लिए धर्मियों का विकास ही। सत्य के धक्कर आने भाव ही कम हो जायेंगे। मनुष्य में अहिंसा, सत्य और प्रेम के प्रति प्राणा में अनेकी अधिक वृद्धि होगी और सेवा तथा सहयोग की भावना का अनेका अधिक विकास होगा, उसी अनुगत में व्यक्ति स्वातंत्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य स्थापित होगा जायगा और सत्य की स्थिति मजबूत होगी। गांधीजी का कहना था कि जिन लोगों को आन्तरिक स्वतंत्रता की अनुभूति हो चुकी है वे जानते हैं कि सच्ची आत्मानुभूति का सर्वोत्तम साधन निष्काम लोकतन्त्र सेवा है। एक अहिंसात्मक लोकतन्त्र में वैयक्तिक स्वतंत्रता सामाजिक कर्तव्य-पालन का ही दूसरा नाम है। यह उन प्राचीन हिंदू-प्रादेश का पुनरुद्धार है जो धर्म की सामाजिक संगठन एवं व्यक्ति तथा समाज के मध्य समुचित सम्बन्धों का आधार मानता है। गांधीजी की दृष्टि में धर्म से अप्रिमार्थ किसी सम्प्रदाय का होना नहीं है, प्रत्युत "यह वह जीवन आत्मा है जो समाज के विकास के अनुकूल पुष्पित पल्लवित और संचालित होनी है। धर्म का कार्य सामाजिक व्यवस्था में समन्वय कायम रखना है और अपनी अतर्निहित शक्तियों के विकास में व्यक्ति के अन्तःकरण का पथ-प्रदर्शन करना है।"²

वर्तमान समाज में व्यक्ति स्वातंत्र्य और सामाजिक सत्य के मध्य सत्य का एक प्रमुख कारण गांधीजी के मतानुसार यह है कि व्यक्ति के अधिकारों का आवश्यकता से अधिक बल दिया जाता है। गांधीजी अधिकारों की दृष्टि से धर्म पर अधिक बल देने थे। उनकी मान्यता थी कि यदि सब लोग केवल अधिकारों का आग्रह करें और कर्तव्यों पर बल न दें, तो चारों

1 हरिजन, २७-१-३६

बाध्यकारी शक्ति है जो मानव-व्यक्तित्व के विकास को कुंठित करती है और उसकी स्वतन्त्रता तथा उसके व्यक्तित्व के लिये निश्चित रूप से घातक है। उनका कहना था कि मानव को अपने आध्यात्मिक विकास के लिये पूर्ण स्वतन्त्रता की आवश्यकता है लेकिन राज्य दण्ड शक्ति के बल पर इस स्वतन्त्रता को सीमित कर देता है। सन् १९३४ में उन्होंने एक मेंट के अवसर पर इस विषय में अपने ये उद्गार प्रकट किये थे:—

“मैं राज्य की शक्ति में किसी भी प्रकार की वृद्धि को अधिकतम भय की दृष्टि से देखता हूँ। यद्यपि देखने में ऐसा लगता है कि राज्य कानून द्वारा शोषण को कम करने में जनहित कर रहा है, तथापि वास्तविकता यह है कि यह समस्त प्रकृति के मूल व्यक्तित्व का विनाश करके मनुष्य मात्र को सबसे बड़ी हानि पहुंचाता है।”¹

गांधीजी की मान्यता थी कि राज्य आज्ञा करता है और जब कोई आज्ञा दी जाती है तो वह आज्ञा अपने साथ व्यक्ति के कार्य का नैतिक मूल्य नहीं रख सकती। एक कार्य तभी तक नैतिक है जब तक कि वह स्वेच्छापूर्ण है और “कोई भी वह कार्य जो स्वेच्छापूर्ण नहीं है नैतिक नहीं कहा जा सकता। जब तक हम यन्त्रों की भांति कार्य करते हैं, उस समय तक नैतिकता का कोई प्रश्न ही नहीं हो सकता। वही कार्य नैतिक है जो जान-बूझकर और कर्तव्य समझकर किया गया हो।”² राज्य की बाध्यकारी शक्ति की उपस्थिति में स्वेच्छापूर्ण और नैतिक कार्यों का सम्पादन नहीं किया जा सकता।

व्यक्ति की स्वतन्त्रता के नाम पर राज्य के तरस्कार में गांधीजी की स्थिति प्रायः वैसी है जैसी कि प्रोर्धा, वैकुनिन तथा क्रोपोटकिन जैसे पश्चिमी अराजकतावादियों की। गांधीजी पूंजीवाद के विरोधी हैं किन्तु राज्य का उनका विरोध इसलिए नहीं है कि उसका पूंजीवाद से घनिष्ठ सम्बन्ध है, प्रत्युत इसलिए है कि राज्य नैतिकता विरोधी है। गांधीजी के लिए सर्वाधिक मूल्य व्यक्ति का है और जो चीज व्यक्ति के विकास में बाधक हो वह त्याज्य है। राज्य में चोटी पर कुछ मुट्ठी भर व्यक्तियों के हाथ में शक्ति का केन्द्रित हो जाना बड़ा खतरनाक है क्योंकि शक्ति के दुरुपयोग से व्यक्ति की स्वतन्त्रता के हनन किये जाने के अवसर सदा विद्यमान रहते हैं।

राज्य के विरोध में गांधीजी का तीसरा तर्क यह था कि अहिंसा पर आधारित किसी भी आदर्श समाज में राज्य सर्वथा अनावश्यक है। यद्यपि वैकुनिन, क्रोपोटकिन और अन्य अराजकतावादी भी राज्य को अनावश्यक तथा व्यर्थ समझते हैं और उसका खण्डन करते हैं, लेकिन उनके ऐसा करने का कारण गांधीजी से बहुत भिन्न है। क्रोपोटकिन राज्य को इसलिए अनावश्यक मानते हैं क्योंकि राज्य को वर्तमान में जो भी कार्य करने पड़ते हैं उनमें से कोई भी ऐसा नहीं है जिसे ऐच्छिक ममुदाय न कर सकते हों। इसके विपरीत गांधीजी की युक्ति नैतिकप्रधान है। उनके अनुसार राज्य का प्रथम

1. Quoted by N. K. Bose in 'Studies in Gandhism', Page 67

2. Gandhiji's 'Ethical Religion', Page 40

वायं सामाजिक आचरण को अनुशासित करना है। २ जुलाई सन् १९३१ के 'मज्ज इण्डिया' में उन्होंने लिखा था—

‘मेरे लिये राजनीतिक शक्ति कोई ध्येय नहीं है, परन्तु जनता के लिये एक ऐसा साधन है जिससे द्वारा वह जीवन के प्रत्येक विभाग में अपनी दशा सुधार सके। राजनीतिक शक्ति का अर्थ राष्ट्रीय प्रतिनिधियों द्वारा राष्ट्रीय जीवन को विनियमित करने की क्षमता से है। यदि राष्ट्रीय जीवन इतना पूर्ण हो जाय कि वह स्वयं ही विनियमित अर्थात् आत्म-अनुशासित होने लगे तो किसी प्रतिनिधित्व की कोई आवश्यकता न होगी। तब वह एक ज्ञानमय अराजकता (*Enlightened Anarchy*) की स्थिति होगी। ऐसी अवस्था में प्रत्येक व्यक्ति स्वयं अपना शासक है। वह अपने ऊपर इस प्रकार शासन करता है जिसमें कि वह अपने पड़ोसी के लिये कोई बाधा न बनें। अतः, एक आदर्श अवस्था में कोई राजनीतिक सत्ता न होगी, क्योंकि उसमें कोई राज्य नहीं होगा।’

गांधीजी के उपरोक्त अवतरण से यह स्पष्ट, प्रतिध्वनित होता है कि जो व्यक्ति अहिंसा के सिद्धान्त पर अपने जीवन का संचालन करते हैं वे व्यक्तिगत स्वराज्य अथवा आन्तरिक स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेते हैं। उन व्यक्तियों में आत्मसमय इस सीमा तक आ जाता है कि अपने सामाजिक कर्तव्यों का पालन करने का उनका स्वाभाविक स्वभाव बन जाता है। इस स्थिति में उनके सामाजिक आचरण वा अनुशासित करने के लिये किसी बाह्य शक्ति की आवश्यकता नहीं होती। चूँकि राजनीतिक शक्ति का प्रधान कार्य सामाजिक आचरण का आत्म-अनुशासित अथवा विनियमित करना है और अहिंसारमक आदर्श समाज में व्यक्तियों के समन्वित जीवन से इस लक्ष्य की स्वतः प्राप्ति हो जाती है, अतः राज्य की ऐसे समाज में कोई आवश्यकता नहीं रहती। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि गांधीजी राज्य को एक अनावश्यक बुराई समझकर इनको तिरस्कार करने लगे थे क्योंकि उनकी यह धारणा थी कि मनुष्य मूलतः एक आध्यात्मिक प्राणी है जिसका आन्तरिक स्वभाव स्वतन्त्रता है। ग्रीन की भाँति उनका भी विश्वास था कि मानव-आत्मा स्वतन्त्रता चाहती है। लेकिन जहाँ ग्रीन का विश्वास था कि स्वतन्त्रता के लिए अधिकार आवश्यक हैं और अधिकारों के लिए राज्य आवश्यक है वहाँ गांधीजी के अनुसार सच्ची स्वतन्त्रता का अर्थ था पूर्णतः आत्म-अनुशासन और आत्मसमय, अथवा आन्तरिक स्वराज्य, जो केवल ज्ञानमय अराजकता की स्थिति में ही किया जा सकता है। गांधीजी की यह मान्यता थी कि आवश्यक रूप से राज्यहीन अहिंसात्मक समाज में ही सच्ची स्वतन्त्रता और लोकतन्त्र का होना संभव है।

इसके पहले कि गांधीजी के राज्य-सम्बन्धी विचारों पर और आगे प्रकाश डाला जाय, यह उचित होगा कि हम पहले गांधीजी के उपरोक्त बहुवचन अहिंसात्मक राज्यहीन आदर्श समाज की रूपरेखा पर दृष्टिपात करें। गांधीजी ही के शब्दों में—

‘एता समाज समस्त भावों का बना होगा। उसका फैलाव एक के ऊपर एक के ढंग का नहीं बल्कि सहरो की तरह एक के बाद-एक के रूप

में होगा। जीवन एक मीनार की शक्ल में नहीं होगा, जहां ऊपर की तग छोटी की नीचे के चौड़े पाये पर खड़ा रहना पड़ता है। उसमें तो समुद्र की लहरों की तरह जीवन एक के-बाद एक घेरे की शक्ल में होगा और व्यक्ति इनका केन्द्र होगा। यह व्यक्ति सदा गांव के लिये मिटने को तैयार रहेगा, और ग्राम-समूह के लिए मिटने को तैयार रहेगा। इस तरह आखिर सारा समाज ऐसे लोगों का बन जायगा, जो मगरूर बनकर कभी किसी पर हमला नहीं करते, लेकिन हमेशा नम्र रहते हैं और अपने समुद्र की उस शान को महसूस करते हैं, जिसके वे अमिन्न अंग हैं। इसलिये सबसे बाहर का घेरा अपनी सत्ता और शक्ति का उपयोग भीतरी घेरे को कुचलने में नहीं करेगा, बल्कि उसके भीतर के सब लोगों को बल देगा और स्वयं उनसे बल ग्रहण करेगा।.....इस समाज में आखिरी व्यक्ति पहले व्यक्ति के बराबर होगा, या दूसरे शब्दों में कहें तो कोई भी व्यक्ति न पहला होगा, न आखिरी। इस चित्र में प्रत्येक व्यक्ति के लिये पूरा और बराबर का स्थान है। हम सब एक जानदार पेड़ के पत्ते हैं, जिसका तना जड़ से नहीं हिलाया जा सकता, क्योंकि जड़े पृथ्वी के गर्भ में गहरी चली गई हैं। जबरदस्त से जबरदस्त आंधी भी उसे हिला नहीं सकती।”

गांधीजी की सामाजिक व्यवस्था में ‘वसुधैव कुटुम्बकम्’ के आदर्श की प्राप्ति हो जायगी। चूंकि इस सामाजिक व्यवस्था की मुख्य विशेषता व्यक्ति की स्वतंत्रता होगी, अतः इसे लोकतंत्र का आदर्श रूप कहा जा सकता है। गांधीजी का विश्वास था कि स्वाधीनता नीचे से आरम्भ होनी चाहिये। इसीलिये उन्होंने अपने आदर्श समाज में यह व्यवस्था दी कि प्रत्येक गांव एक प्रज तंत्र या पंचायत होगा, जिसे पूरी सत्ता होगी। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रत्येक गांव को स्वावलम्बी और अपना प्रबन्ध आप कर लेने लायक बनना होगा, यहां तक कि वह सारे संसार से अपनी रक्षा कर सके। उसे बाहर के किसी हमले से अपनी रक्षा करने के प्रयत्न में मर-मिटने की शिक्षा दी जायगी और उसे तैयार किया जायगा। इस प्रकार अंत में व्यक्ति की ही इकाई होगी। इस स्वाधीन समाज में पड़ोसियों से या संसार से स्वेच्छापूर्वक सहायता लेनी या उन पर निर्भर रहने का बहिष्कार नहीं होता। दोनों ओर शक्तियों का मुक्त और स्वेच्छापूर्ण आदान-प्रदान होगा।” ऐसा समाज अवश्य ही उत्तम संस्कृति और सभ्यतावाला होगा, क्योंकि उसमें प्रत्येक स्त्री-पुरुष यह जानेगा कि उसे क्या चाहिये; और इससे भी अधिक वह यह जानेगा कि किसी को ऐसी चीज की इच्छा नहीं करनी चाहिये, जो दूसरों को समान श्रम से न मिल सकती हो।”

गांधीजी के आदर्श समाज में ग्राम यद्यपि स्वायत्त शासन और स्वतंत्र तथा न्यूनाधिक आत्म-निर्भर होंगे, तथापि इसका यह आशय नहीं है कि वे एक दूसरे से अलग-अलग होंगे अथवा वे एक प्रकार के ढीले-ढाले संघ में संगठित होंगे। संघ का आचार शक्ति न होकर नैतिक होगा और संघ के पास कोई पुलिस या सेना की शक्ति नहीं होगी। यह समाज त्रिकेन्द्रित होगा जिसमें जीवन सरल और सभ्यता ग्रामीण होगी, नागरिक नहीं। इस अहिंसात्मक समाज का जो सामाजिक-आर्थिक ढांचा होगा वह आज के राज्य से बहुत भिन्न होगा। उसमें बड़े-बड़े नगरों, पुलिस, कानूनी न्यायालयों, जेल, मारी उद्योग और संवाद-

वहन के लिये कोई स्थान नहीं होगा। यह अहिंसात्मक समाज सरकार से मुक्त होगा, क्योंकि अहिंसा के सिद्धान्त या पूर्ण पालन करने से प्रत्येक व्यक्ति अपना शांति स्वयं बन जायगा और स्वतः अपने सामाजिक कर्तव्य का पालन करेगा।

प्रश्न उठता है कि क्या गांधीजी द्वारा विचारित पूर्ण अहिंसात्मक और राज्यहीन समाज की स्थापना इस धरती पर की जा सकती है? गांधीजी स्वयं एक यथार्थवादी विचारक थे न कि स्वप्नलोक में विचरनेवाले। वे जगत की वास्तविकताओं का सदाध्यान रखते थे। इस सम्बन्ध में भी उन्हें आदर्श के साथ साथ यथार्थ का भी ध्यान था। वे यह मानते थे कि वास्तविक मानव जीवन में पूर्ण अराजकता की व्यवस्था स्थापित होना संभव नहीं है। तथापि इस व्यवस्था को भी वह दृढ़ता से अस्वीकार करते थे कि आदर्श समाज का उनका चित्र एक ख्याली पुताव है और इसलिये किंचित भी विचारणीय नहीं है। उन्होंने बड़े आत्मविश्वास से भरे शब्दों में घोषणा की थी और एक दृष्टा प्रकट की थी कि—

“यदि मुबिलड की परिभाषावाले बिंदु का किसी भी व्यक्ति द्वारा चित्रित न किये जा सकने पर भी अविनाशी मूल्य रहा है तो मेरा चित्र भी मानव जाति के जागिर रहने के लिये अपना मूल्य रखता है। यह चित्र पूरी तरह तो कभी सिद्ध नहीं होगा, फिर भी हिंदुस्तान की इस मजबूत चित्र के लिये जीना चाहिये। इस तक पहुँचना हिंदुस्तान की जिन्दगी का मकसद होना चाहिये। हमें क्या चाहिये, इसके लिये हमारे पास ठीक चित्र होना चाहिये सभी हम उससे मिलती जुलती कोई वस्तु प्राप्त कर सकते हैं। अगर हिंदुस्तान के प्रत्येक गाँव में कर्मा प्रजापति या पचासती राज्य कायम हुआ, तो मेरा दावा है कि मैं अपने इस चित्र की सच्चाई साबित कर सकूँगा जिसमें आखिरी व्यक्ति पहले व्यक्ति के बराबर होगा या दूसरे शब्दों में कहें तो कोई भी व्यक्ति न पहला होगा, न आखिरी।”

गांधीजी यह जानते थे कि आधुनिक समय में समाज के समस्त सदस्यों से पूर्ण आदर्श नैतिकता को प्राप्त कर लेने की प्रार्थना करना अत्यन्त दुष्कर और अयथार्थ है अतः उन्होंने प्लेटो के समान ही मानव दुर्बलता को ध्यान में रखते हुए 'द्वितीय सर्वोत्तम राज्य' की स्थिति प्रस्तुत कर दी अर्थात् यह स्वीकार कर लिया कि अपूर्ण मनुष्या के अपूर्ण समाज में एक प्रधान रूप से अहिंसात्मक राज्य तो संभव हो सकता है, किन्तु पूर्णरूपेण अहिंसात्मक राज्यहीन समाज नहीं। उन्होंने यह ध्यान लिया कि समाज में मानव के सामाजिक आचरण को विनियमित करने के लिये एक प्रकार की सरकार अथवा राजनीतिक सत्ता आवश्यक होगी चाहिये बसतः कि वह शासन कम से कम करे। थोरे (Thoreau) की भाँति उनका दृढ़ विश्वास था कि 'वही सरकार सर्वोत्तम है जो सबसे कम शासन करती है' (That Government is the best which governs the least)। गांधीजी मनुष्य के स्वावलम्बी जीवन के समर्थक थे और चाहते थे कि राज्य अपने कार्य कम में कम लोगों तक सीमित करदे। इस तरह कहना चाहिये कि उनका अहिंसात्मक सोचन एक पूर्णरूपेण अहिंसात्मक तथा राज्यहीन समाज के अग्रगण्य आदर्श तथा हिंसा से पूर्ण और

व्यक्ति का दमन करनेवाले वर्तमान राज्य के बीच एक समझौता है। "एक अहिंसात्मक लोकतंत्र से गांधीजी का अभिप्राय एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था से है जिसमें जन इच्छा से स्वतंत्र संसद की कोई शक्ति नहीं होती और जिसमें जनता में दुरुपयोग की जानेवाली शक्ति का विरोध करने की सामर्थ्य आ जाती है। उनके मतानुसार एक समाज में स्वराज्य या लोकतंत्र आया हुआ तभी समझा जा सकता है जबकि उसके सदस्यों में सत्ता को नियंत्रित करने की सामर्थ्य की भावना आ जाती है।" व्यक्तिवादी राज्य की गांधीजी की कल्पना वस्तुतः उनकी विचारधारा का प्रमुख स्रोत है। राज्य के अनुचित व अनावश्यक हस्तक्षेप को वह अप्रजातन्त्रात्मक मानते हैं। उनका कथन है कि एक राष्ट्र जो बिना राज्यकीय हस्तक्षेप के अपने कार्य सुगमता तथा प्रभावशाली ढंग से करता है, वास्तव में सच्चे रूप में प्रजातन्त्रात्मक है। जहां ऐसी व्यवस्था नहीं है वहां शासन-प्रणाली केवल नाममात्र के लिये प्रजातन्त्रीय है।"

अपने अहिंसात्मक लोकतंत्र में जो कि उनके राज्यहीन समाज के आदर्श के सर्वाधिक निकट है, गांधीजी जिस सरकार की सत्ता की इजाजत देते हैं, वह विभिन्न सामाजिक समस्याओं का अहिंसात्मक ढंग से निराकरण करेगी। अपराधियों को भी यह समझा-बुझाकर सुधारेंगी, शक्ति का प्रयोग करके नहीं। यह एक सशस्त्र पुलिस भी रख सकती है लेकिन उसका स्वरूप और आचरण आज की पुलिस से सर्वथा भिन्न होगा। गांधीजी के कथनानुसार, "इसके घटक अहिंसा में विश्वास रखनेवाले होंगे; वे जनता के सेवक होंगे, स्वामी नहीं। जनता स्वतः उनको प्रत्येक सहायता देगी और पारस्परिक सहयोग द्वारा व उत्तरोत्तर घटती हुई अव्यवस्था का सरलता से सामना कर सकेंगे। पुलिस के पास किसी प्रकार के शस्त्र तो होंगे, परन्तु उनका प्रयोग बहुत ही कम किया जायगा और वह भी यदि कभी किया भी गया तो। वास्तव में पुलिसवाले सुधारक होंगे।" इस अहिंसा-प्रधान राज्य में जो जेल खाने होंगे वे वर्तमान जेलखानों से सर्वथा भिन्न होते हुए सुधारात्मक स्वरूप के होंगे। गांधीजी के अनुसार अपराध का मूल कारण मानसिक रोग अथवा सामाजिक दुर्द्व्यवस्था है। इसलिये ये जेलखानों को सुधार-गृह, पाठशाला तथा अस्पताल का एक सम्मिश्रण बनाना चाहते थे। अभिप्राय यह है कि गांधीजी अपराधी को अहिंसावादी जीवन की शिक्षा देकर सुधारने के पक्ष में थे। व्यावहारिक दृष्टिकोण के धनी गांधीजी इस बात से अनभिज्ञ न थे कि यद्यपि अहिंसा प्रधान राज्य की नैतिक प्रभुसत्ता जनता की अधिकाधिक सदभावना पर आधारित होगी, किन्तु इस बात की भी सम्भावना रहेगी कि कुछ हिंसा प्रधान संस्थायें अहिंसक राज्य के कार्यों में बाधा उपस्थित करने का प्रयत्न करें। इस प्रकार की परिस्थितियों में गांधीजी ने सरकार का यह कर्तव्य माना है कि वह उन्हें कुचल दे। उनके शब्दों में "कोई भी सरकार निजी फौजी सगठनों को कार्य करने की अनुमति प्रदान नहीं कर सकती, क्योंकि इससे सार्वजनिक शक्ति को सदैव खतरा रहता है। एक अहिंसक राज्य-अपराधों को पनपने तथा नागरिक स्वतंत्रता के अष्ट होने की अनुमति नहीं दे सकता। कोई भी सरकार देश में अराजकता फैलाने की अनुमति प्रदान नहीं कर सकती।"

बहन के लिये कोई स्थान नहीं होगा। यह अहिंसात्मक समाज सरकार से मुक्त होगा, क्योंकि अहिंसा के सिद्धान्त का पूर्ण पालन करने में प्रत्येक व्यक्ति अपना शारीरिक स्वयं बन जायगा और स्वतः अपने सामाजिक कर्तव्यों का पालन करेगा।

प्रश्न उठता है कि क्या गांधीजी द्वारा विचारित पूर्ण अहिंसात्मक और राज्यहीन समाज की स्थापना इस धरती पर की जा सकती है? गांधीजी स्वयं एक यथार्थवादी विचारक थे न कि स्वप्नलोक में विचरनेवाले। वे अगत की वास्तविकताओं का सदाध्यान रखते थे। इस सम्बन्ध में भी उन्हें आदर्श के साथ-साथ यथार्थ का भी ध्यान था। वे यह मानते थे कि वास्तविक मानव-जीवन में पूर्ण अराजकता की व्यवस्था स्थापित होना संभव नहीं है। तथापि इस व्यंग को भी वह हृदय से धम्कीकार करते थे कि आदर्श समाज का उनका चित्र एक ख्याली पुनरावृत्ति है और इसलिये किंचित भी विचारणीय नहीं है। उन्होंने बड़े आत्मविश्वास से भरे शब्दों में घोषणा की थी और एक इच्छा प्रकट की थी कि—

“यदि युनिवर्स की परिभाषावाले बिन्दु का किसी भी व्यक्ति द्वारा चित्रित न किये जा सकने पर भी अविनाशी मूल्य रहा है, तो मेरा चित्र भी मानव जाति के जीवित रहने के लिये अपना मूल्य रखता है। यह चित्र पूरी तरह तो कमी मिट नहीं होगा, फिर भी हिन्दुस्तान को इस अच्छे चित्र के लिये जीना चाहिये। इस तक पहुँचना हिन्दुस्तान की जिन्दगी का मुकसद होना चाहिये। हमें क्या चाहिये, इसके लिये हमारे पास ठीक चित्र होना चाहिये तभी हम उससे मिलती जुलती कोई वस्तु प्राप्त कर सकते हैं। अगर हिन्दुस्तान के प्रत्येक गाँव में कर्मा प्रजातन्त्र या पचायती राज्य कायम हुआ, तो मेरा दावा है कि मैं अपने इस चित्र की सच्चाई साबित कर सकूँगा, जिसमें आखिरी व्यक्ति पहले व्यक्ति के बराबर होगा या दूसरे शब्दों में कह तो कोई भी व्यक्ति न पहला होगा, न आखिरी।”

गांधीजी यह जानते थे कि आधुनिक समय में समाज के समस्त सदस्यों से पूर्ण आदर्श नैतिकता को प्राप्त कर लेने की धाशा करना अत्यन्त दुष्कर और अयथार्थ है, अतः उन्होंने प्लेटो के समान ही मानव-दुर्बलता को ध्यान में रखते हुए ‘द्वितीय सर्वोत्तम राज्य’ की स्थिति प्रस्तुत कर दी यद्यपि यह स्वीकार कर लिया कि अपूर्ण मनुष्यों के अपूर्ण संगठन में एक प्रधान रूप से अहिंसात्मक राज्य तो संभव हो सकता है, किन्तु पूर्णरूपेण अहिंसात्मक राज्यहीन समाज नहीं। उन्होंने यह मान लिया कि समाज में मानव के सामाजिक आचरण को विनियमित करने के लिये एक प्रकार की मर्यादा अथवा राजनीतिक सत्ता अवश्य हानी चाहिये बशर्ते कि वह शासन कम से कम करे। थोरे (Thoreau) की भाँति उनका हृदय विश्वास था कि “वही सरकार सर्वोत्तम है जो सबसे कम शासन करती हो” (*That Government is the best which governs the least*)। गांधीजी मनुष्य के स्वावलम्बी जीवन के समर्थक थे और चाहते थे कि राज्य अपने कार्य कम से कम जेब्रो तक सीमित करदे। इस तरह कहना चाहिये कि उनका अहिंसात्मक लोकतन्त्र एक पूर्णरूपेण अहिंसात्मक तथा राज्यहीन समाज के अप्राप्त आदर्श तथा हिंसा से पूर्ण और

व्यक्ति का दमन करनेवाले वर्तमान राज्य के बीच एक समझौता है। “एक अहिंसात्मक लोकतंत्र से गांधीजी का अभिप्राय एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था से है जिसमें जन इच्छा से स्वतंत्र संसद की कोई शक्ति नहीं होती और जिसमें जनता में दुरुपयोग की जानेवाली शक्ति का विरोध करने की सामर्थ्य आ जाती है। उनके मतानुसार एक समाज में स्वराज्य या लोकतंत्र आया हुआ तभी समझा जा सकता है जबकि उसके सदस्यों में सत्ता को नियंत्रित करने की सामर्थ्य की भावना आ जाती है।” व्यक्तिवादी राज्य की गांधीजी की कल्पना वस्तुतः उनकी विचारधारा का प्रमुख स्रोत है। राज्य के अनुचित व अनावश्यक हस्तक्षेप को वह अप्रजातन्त्रात्मक मानते हैं। उनका कथन है कि एक राष्ट्र जो बिना राज्यकीय हस्तक्षेप के अपने कार्य सुगमता तथा प्रभावशाली ढंग से करता है, वास्तव में सच्चे रूप में प्रजातन्त्रात्मक है। जहां ऐसी अवस्था नहीं है वहां शासन-प्रणाली केवल नाममात्र के लिये प्रजातन्त्रीय है।”

अपने अहिंसात्मक लोकतंत्र में जो कि उनके राज्यहीन समाज के आदर्श के सर्वाधिक निकट है, गांधीजी जिस सरकार की सत्ता की इजाजत देते हैं, वह विभिन्न सामाजिक समस्याओं का अहिंसात्मक ढंग से निराकरण करेगी। अपराधियों को भी यह समझा-बुझाकर सुधारेगी, शक्ति का प्रयोग करके नहीं। यह एक सशस्त्र पुलिस भी रख सकती है लेकिन उसका स्वरूप और आचरण आज की पुलिस से सर्वथा भिन्न होगा। गांधीजी के कथनानुसार, “इसके घटक अहिंसा में विश्वास रखनेवाले होंगे; वे जनता के सेवक होंगे, स्वामी नहीं। जनता स्वतः उनको प्रत्येक सहायता देगी और पारस्परिक सहयोग द्वारा व उत्तरोत्तर घटती हुई अव्यवस्था का सरलता से सामना कर सकेंगे। पुलिस के पास किसी प्रकार के शस्त्र तो होंगे, परन्तु उनका प्रयोग बहुत ही कम किया जायगा और वह भी यदि कमा किया भी गया तो। वास्तव में पुलिसवाले सुधारक होंगे।” इस अहिंसा-प्रधान राज्य में जो जेल खाने होंगे वे वर्तमान जेलखानों से सर्वथा भिन्न होते हुए सुधारात्मक स्वरूप के होंगे। गांधीजी के अनुसार अपराध का मूल कारण मानसिक रोग अथवा सामाजिक दुर्व्यवस्था है। इसलिये ये जेलखानों को सुधार-गृह, पाठशाला तथा अस्पताल का एक सम्मिश्रण बनाना चाहते थे। अभिप्राय यह है कि गांधीजी अपराधी को अहिंसावादी जीवन की शिक्षा देकर सुधारने के पक्ष में थे। व्यावहारिक दृष्टिकोण के धनी गांधीजी इस बात से अनभिज्ञ न थे कि यद्यपि अहिंसा प्रधान राज्य की नैतिक प्रभुता जनता की अधिकाधिक सद्भावना पर आधारित होगी, किन्तु इस बात की भी सम्भावना रहेगी कि कुछ हिंसा प्रधान संस्थायें अहिंसक राज्य के कार्यों में बाधा उपस्थित करने का प्रयत्न करें। इस प्रकार की परिस्थितियों में गांधीजी ने सरकार का यह कर्तव्य माना है कि वह उन्हें कुचल दे। उनके शब्दों में “कोई भी सरकार निजी फौजी सगठनों को कार्य करने की अनुमति प्रदान नहीं कर सकती, क्योंकि इससे सार्वजनिक शक्ति को सदैव खतरा रहता है। एक अहिंसक राज्य-अपराधों को पनपने तथा नागरिक स्वतंत्रता के अष्ट होने की अनुमति नहीं दे सकता। कोई भी सरकार देश में अराजकता फैलाने की अनुमति प्रदान नहीं कर सकती।”

हम देख चुके हैं कि गांधीवादी दर्शन जनतंत्रवादी है जिसमें समाज के प्रत्येक वर्ग का शारीरिक, धार्मिक तथा आध्यात्मिक तीनों ही प्रकार का सहयोग होना चाहिये। हम यह भी देख चुके हैं कि जो राष्ट्र राज्य के कार्य-क्षेत्र को कम से कम रखते हुए अपनी समस्याओं का समाधान कर सके वही वास्तविक प्रजातंत्र का अधिकारी है। गांधीजी का विश्वास है कि प्रजातंत्र अहिंसात्मक साधनों द्वारा भूतिमान किया जा सकता है। लेकिन वे लोकतंत्र के बहुमत की समस्या के प्रति जागृत हैं। उनका विचार है कि लोकतंत्रात्मक शासन की सन्तुलित रूप से चलाने के लिये बहुसंख्यकों की भाँति अल्पसंख्यकों का सहयोग भी आवश्यक है क्योंकि 'बहुमत के द्वारा एक जीदिन यद्धा का निमित्त ए नही हो सकता। बहुमत द्वारा निमित्त सरकारों का एक दुष्प्रभाव व्यक्तिवाद है (*A living faith cannot be manufactured by majority corruption is the bone of Government by majority*)। बहुमत की अन्य वर्गों के विचारों का स्वागत करना चाहिये। यह आवश्यक नहीं है कि बहुमत सर्वत्र सत्य हो। सार्वजनिक हित, जो कि प्रत्येक लोकतंत्रात्मक शासन का मौलिक गुण है एक वर्ग अथवा व्यक्ति द्वारा भी प्रस्तुत किया जा सकता है। यह कहना असत्य है कि बहुमत हमेशा शक्तिशाली होता है। एक प्रतिभाशाली व्यक्ति एक हजार मूर्खों में निश्चय ही घटका है। उन्होंने स्वयं लिखा था 'एक गुणवान पुत्र भी बदमाशों में घटका है। पाँच पाँच सैकड़ों तीरथों के मुखाश्रय में पड़ा है।' सत्य लोकतंत्र के अन्तर्गत बहुमत में आलोचना सहन करने की क्षमता होनी चाहिये और अल्पसंख्यक वर्ग को भी बहुमत की उचित बातें मान लेनी चाहिये। एक स्थान पर गांधीजी ने अपने मतों को स्पष्ट किया है— विस्तृत विवरणों में एक बहुमत की बात मान लेनी चाहिये किन्तु उसके हर नियम को स्वीकार करना दामना होगी। बहुमत के शासन का यह अर्थ नहीं है कि एक व्यक्ति की राय भी यदि सबल हो तो कुचली जाय, बल्कि उसका भार बहुमत की राय से अधिक महत्वपूर्ण समझा जाना चाहिये। यह मेरी वास्तविक प्रजातंत्र की कल्पना है।"

प्रजातंत्र की चुनाव और प्रतिनिधित्व प्रणाली में गांधीजी का विश्वास था। वह चाहते थे कि ग्राम-पंचायतें ग्रामों का शासन चलायें, ग्राम-पंचायतों से जिले के प्रशासन अधिकारी चुने जाय जिलों के प्रशासन प्रांतीय प्रशासन के लिये प्रतिनिधि चुनें और प्रांतीय प्रशासन देश के राष्ट्रपति का निर्वाचन करे। किन्तु निर्वाचन में जो प्रत्याशी लड़े हों उनकी चर्चानायें विशेष रूप से कटार हों। देश के प्रशासन में भाग लेनेवाला प्रत्याशी नि स्वार्थ सेवो हो योग्य हो और ईमानदार भी हो। वह व्यक्ति पद गोपुष न हो, अपनी तारीफ का भूला न हो, अपने राजनीतिक विरोधियों के प्रति बे अहिंसक हो और मादताओं को भ्रष्ट करने का प्रयत्न न करनेवाला हो। गांधीजी तो यह भी नहीं चाहते थे कि कोई प्रत्याशी मनो की प्रार्थना करे। 'प्रत्याशी तो केवल मतदाताओं की सेवा करके उनके मत प्राप्त करें। गांधीजी सभी पुरुषों और स्त्रियों सभी नागरिकों—को मतदान का अधिकार देना चाहते थे। मतदान के अधिकार के लिये वे कबल यहना अत्यावश्यक समझते थे—अर्थात् वह कुछ श्रम करना हो। वे यह नहीं मानते थे कि सम्पत्ति अधिकार का आधार हो। 'कोई व्यक्ति हाथ से श्रम करके जीविकोपार्जन करता है या नहीं—यही

मताधिकार की कसौटी होनी चाहिये ।" जैजिक योग्यताओं या सम्पत्ति-विषयक अर्हताओं को भी वे मद्ध नहीं देते । वे कहते थे "जो व्यक्ति शारीरिक श्रम करते हैं, वही राज्य की सेवा करते हैं । श्रम ही जीवन को नैतिक मूल्य प्राप्त कराता है । गांधीजी का विश्वास था कि श्रमिक को नागरिक अधिकार प्रदान करना 'मोजन के लिये श्रम के आदग' का राजनीति में व्यवहार करना है । इसका उद्देश्य जीवन को आत्म-निर्भर करना तथा लोगों को आत्मविश्वास और निर्भीक बनाना है । प्रतिनिधित्व और निर्वाचन में गांधीजी की कितनी आस्था थी, यह उनके इन शब्दों से प्रकट होता है—

"स्वराज्य से मेरा अभिप्राय उस भारत सरकार से है, जिसमें जनता की स्वीकृति से शासन-कार्य होता हो, जिसका निश्चय व्यस्क जनसंख्या के सर्वाधिक बहुमत के द्वारा हो-चाहे वे स्त्री हो या पुरा, वर्यें जन्म लेनेवाले हों अथवा वहां आकर बस जानेवाले हों, जिन्होंने शारीरिक श्रम के द्वारा राज्य की सेवा में योग दिया हो तथा जिन्होंने मतदाताओं की सूची में अपना नाम अंकित करवा लिया हो ।" पुनश्च "यदि स्वतंत्रता का जन्म अहिंसापूर्वक होता हो, तब सबके सब अंगीभूत भाग स्वयं ही एक दूसरे पर आधारित होंगे तथा वे प्रतिनिधि उस केन्द्राय सत्ता के प्रवीन पूर्ण एकता अथवा मेल-जोल से कार्य करेंगे, जो अपनी स्वीकृति उस विश्वास से प्राप्त करेंगे, जो उनके अंगों द्वारा उस केन्द्रीय सत्ता के प्रति प्रकट किया गया है ।"

व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा सामाजिक अनुशासन (Individual Liberty and Social discipline) —गांधीजी के अहिंसात्मक लोकतंत्र का आवश्यक विवरण देने के उपरान्त यह जानना उचित होगा कि गांधीजी व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा सामाजिक अनुशासन के सामंजस्य की निरन्तर समस्या को किस प्रकार सुलझाना चाहते थे । गांधीजी एक महान् व्यक्तिवादी थे जिनके अनुसार राज्य, मनुष्य जीवन के हर क्षेत्र में उसको उन्नत बनाने वाले साधनों में से एक है । उनके अनुसार राज्य जनकल्याण का एक साधन मात्र है जिसका उद्देश्य 'सारे व्यक्तियों का (अधिकतम व्यक्तियों का नहीं) अधिकतम हित प्राप्त करना है । वे राज्य अथवा राज्य के कार्यों में कोई रहस्यात्मक पवित्रता (Mysterious Sanctity) नहीं ढूँढ़ते बल्कि उनका विश्वास था कि राज्य मानवीय दुबलताओं की उपज है जिसका अपनी सत्ता के दुष्प्रयोग किये जाने पर विरोध किया जाना चाहिये । इस प्रकार गांधीवाद राज्य को कोई महानता अथवा पृथक व्यक्तित्व नहीं देता, अपितु नागरिकों के सामूहिक हित का लक्ष्य लेकर चलनेवाला एक साधनमात्र मानता है । व्यक्ति गांधीजी की संवेदना का सर्वोपरि बिन्दु है, सत्ता तथा मूल्य का केन्द्र है जिससे कि राज्य जीवन और शक्ति प्राप्त करता है । चू कि व्यक्ति साध्य है तथा राज्य उसकी आत्मानुभूति के साध्य के लिये एक साधन है, अतः राज्य में सदैव सेवा-भावना बनी रहनी चाहिये और उसे अपने को व्यक्ति का स्वामी कभी नहीं समझना चाहिये ।

व्यक्तिवादी चिन्तन को प्रधानता देते हुए भी गांधीजी इस बात ने अनभिज्ञ नहीं थे कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और अपने आपको समाज की प्रगति की आवश्यकताओं के अनुकूल ढालने के कारण ही वह वर्तमान विकसित अवस्था को प्राप्त करता आया है । उनके स्वयं के शब्दों में—

में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की कीमत करता हूँ, परन्तु आपको यह नहीं भूचना चाहिए कि मनुष्य मुख्यतः एक सामाजिक प्राणी है। अपने व्यक्तिवाद की सामाजिक प्रगति की आवश्यकताओं के अनुकूल बनाना सीखकर वह अपनी मौजूदा उच्च दर्जे पर पहुँचा। अनिष्टित व्यक्तिवाद जंगली जानवरों का कानून है। हमें व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य और सामाजिक संयम के बीच के रास्ते पर चलना सीखना होगा। सार समाज की भलाई के लिए सामाजिक संयम को खुशी से मानना व्यक्ति और समाज—जिसका व्यक्ति सदस्य है—दोनों को समृद्ध करता है।”¹

वर्तमान समाज में व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य की स्थापना अन्तः-राज्य-दण्ड के प्रयोग में होनी है। गांधीजी की इच्छा धर्म-पालन के द्वारा एक अहिंसात्मक रीति से इस सामंजस्य की स्थापना करने की थी।

गांधीजी की धारणा थी कि व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य संघर्ष का आधारमूल कारण यह है कि राज्य अपने स्वरूप में हिंसात्मक है। राज्य इस बात का परिणाम है कि कुछ व्यक्ति दूसरों का शोषण करने की कटिबद्ध रहते हैं। अहिंसा पर जो समाज आधारित होगा उसमें न इस तरह के शोषण हो सके और न संघर्ष के लिए अवसरों का विकास हो। संघर्ष के प्रवसर भगने भाप ही कम हो जायेंगे। मनुष्य में अहिंसा, सत्य और प्रेम के प्रति भावना में अतिनी अधिक वृद्धि होगी और सेवा तथा सहयोग की भावना का अतिनी अधिक विकास होगा, उसी अनुपात में व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य स्थापित होना जायगा और संघर्ष की स्थिति मिटती जायगी। गांधीजी का कहना था कि जिन लोगों को मानविक स्वतन्त्रता की अनुभूति हो चुकी है वे जानते हैं कि सबकी आत्मानुभूति का सर्वोत्तम साधन निष्काम लोकतन्त्र सेवा है। एक अहिंसात्मक लोकतन्त्र में वैयक्तिक स्वतन्त्रता सामाजिक कर्तव्य-पालन का ही दूसरा नाम है। यह उस प्राचीन हिंदू-आदर्श का पुनरुद्धार है जो धर्म की सामाजिक संगठन एवं व्यक्ति तथा समाज के मध्य समुचित सम्बन्धों का आधार मानता है। गांधीजी की दृष्टि में धर्म से अभिप्राय किसी सम्प्रदाय का होना नहीं है, प्रत्युत “यह वह जीवित आत्मा है जो समाज के विकास के अनुकूल पुष्पित पल्लवित और संचालित होगी है। धर्म का कार्य सामाजिक व्यवस्था में समन्वय कायम रखना है और अपनी अतर्निहित शक्तियों के विकास में व्यक्ति के अन्तःकरण का पथ-प्रदर्शन करना है।”²

वर्तमान समाज में व्यक्ति स्वातन्त्र्य और सामाजिक संयम के मध्य संघर्ष का एक प्रमुख कारण गांधीजी के मतानुसार यह है कि व्यक्ति के अधिकारों का आवश्यकता से अधिक बल दिया जाता है। गांधीजी अधिकारों की अपेक्षा कर्तव्यों पर अधिक बल देने थे। उनकी मान्यता थी कि यदि सब लोग केवल अधिकारों का आग्रह करें और कर्तव्यों पर बल न दें, तो चारों

1. हरिजन, २७-१-३६

2. G. N. Dhanan, op. cit., Page 324

तरफ बढ़ी गड़बड़ी और अव्यवस्था फैल जायगी। लेकिन यदि अधिकारों के आग्रह के बजाय हर एक अपना कर्तव्य-पालन करे, तो मानव-जाति में तुरन्त व्यवस्था का राज्य स्थापित हो जाये। गांधीजी ने यह विश्वास व्यक्त किया कि “यदि आप यह सादा और सार्वत्रिक नियम मालिकों और मजदूरों जमींदारों और किसानों, राजाओं और उनके प्रजाजनों या हिन्दूओं और मुसलमानों पर लागू करें, तो आप देखेंगे कि भारत और ससार के दूसरे भागों में जीवन और व्यवसाय में आज जैसी पाई जाती है, वैसी अशान्ति और अस्त-व्यस्तता पैदा किये बिना जीवन के तमाम क्षेत्रों में अत्यन्त सुखद सम्बन्ध स्थापित किये जा सकते हैं। जिसे मैं सत्याग्रह का कानून कहता हूँ, वह कर्तव्यों को पूरी तरह समझने और उनसे पैदा होनेवाले अधिकारों से उत्पन्न होगा। उदाहरणार्थ, एक हिन्दू का अपने मुसलमान पड़ोसी के प्रति क्या फर्ज है? उसका फर्ज इन्सान के नाते उससे दोस्ती करना, उसके सुख-दुख में शरीक होना और संकट में उसकी सहायता करना है। तब उसे अपने मुसलमान पड़ोसी से वैसे ही वर्तान की आशा रखने का हक होगा और बहुत करके उसकी तरफ से आशानुसार ही उत्तर मिलेगा।”¹

गांधीजी कर्तव्यों के पालन को व्यक्ति के जीवन-मरण की समस्या मानते थे। उनके अनुसार इसमें उसके सभी न्यायपूर्ण अधिकारों का समावेश हो जाता है। अधिकार का प्रश्न ही नहीं उठता जब तक कि उसके साथ कर्तव्य जुड़ा हुआ न हो। इसी प्रकार अधिकार के बिना कर्तव्य की स्थिति है। अधिकार उसी व्यक्ति को प्राप्त हो सकते हैं जो अपने राज्य की सेवा करता है, जहाँ का वह निवासी है। प्रकाश का सच्चा स्रोत कर्तव्य है। यदि हम सब अपने कर्तव्य का पालन करते हैं, तो अधिकारों को ढूँढना कठिन नहीं होगा। यदि अपने कर्तव्यों का पालन किये बिना हम अधिकारों के पीछे भागते हैं, ना तो हमसे उसी प्रकार दूर भाग जावेंगे, जैसे कि दलदल में उत्पन्न होनेवाला जगमगाता हुआ प्रकाश। जितना ही अधिक हम उसका पीछा करते हैं, उतना ही आगे वह भाग खड़ा होता है।”

स्पष्ट है कि व्यक्ति-स्वातंत्र्य और समाज के प्रति कर्तव्य में संघर्ष का कारण असीमित व्यक्तिवाद है, हमें अपने अधिकारों और कर्तव्यों के सामाजिक स्वरूप को पहचानना है, तथा यह तथ्य भी है कि सामान्य जनता कभी-कभी यह भूल जाती है कि सरकार का अस्तित्व उनके निरन्तर सहयोग से ही है। यदि यह विचार घनात्मक (Positive) और नकारात्मक (Negative) दोनों रूप से जनता का मार्ग-दर्शन करता है, और लोग सभी लोक-कल्याणकारी कार्यों में और श्रेष्ठ कानूनों की रक्षा करने में यथाशक्ति सहयोग देते हैं तो यह निश्चित है कि सत्तार्यों के अवसर जन्म जन्म घटते जायेंगे। सत्य और अहिंसा के सिद्धांतों का पालन एवं धर्मानुसार सामाजिक जीवन का नियमन व्यक्ति-स्वातंत्र्य एवं सामाजिक कर्तव्य एवं अनुशासन या संयम के मध्य संघर्ष की समस्या का स्वतः समाधान कर देगा।

(२) विकेन्द्रीकरण (Decentralisation) — अहिंसा के आधार पर स्थिर राज्य का एक प्रमुख लक्षण होगा — राजनीतिक एवं आर्थिक दोनों ही

क्षेत्रों में विकेन्द्रीकरण। यह बताया जा चुका है कि गांधीजी के अनुसार विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता इसलिए है कि केन्द्रीकृत व्यवस्था पर्याप्त बन एव हिंसा के बिना टिकी नहीं रह सकती। एक व्यवस्था के रूप में केन्द्रीकरण का परिणाम होता है ऊपर के कुछ व्यक्तियों के हाथों में सत्ता का एकत्रित होना जो सामाजिक समानता तथा व्यक्तित्व के सिद्धांतों से असंगत है। गांधीवादी सामाजिक दशर में विकेन्द्रीकरण के सिद्धांत का जो अर्थ-मूल महत्वपूर्ण स्थान है, उसे निम्न अवतरण में बड़ी सुन्दर रीति से वर्णित किया गया है—

“विकेन्द्रीकरण के सिद्धांत का समर्थन गांधीवाद में इस अनुभूति के आधार पर किया जाता है कि केन्द्रीकृत उत्पादन की वर्तमान व्यवस्था तथा राजनीतिक सत्ता का एकत्रित होना ये दोनों ही बालें व्यक्ति के विकास के लिए आवश्यक बाधावरण के प्रतिकूल होती हैं। गांधीजी का विश्वास था कि मानव-मुख का ध्येय, जो व्यक्ति के मानसिक, नैतिक तथा आध्यात्मिक विकास की पूर्ण सुविधा पर निर्भर है, उत्पादन और सत्ता की विकेन्द्रीकृत व्यवस्था में ही प्राप्त हो सकता है। राजनीतिक तथा आर्थिक सत्ता के विकेन्द्रीकरण से व्यक्ति की स्वतन्त्रता तथा स्वयं कार्य करने की सामर्थ्य पर आधारित जनतन्त्र कारगर होता है और व्यक्ति अपने देश के शासन में भाग ले सकता है। इससे मानव जीवन के लिए आवश्यक वस्तुओं के उत्पादन और वितरण की अपन भाषा ही व्यवस्था हो जाती है। उत्पादन और उपभोग दोनों एक ही स्थान पर होंगे, ऐसा नहीं होगा कि उत्पादन किसी एक ही विशिष्ट स्थान पर कन्द्रित हो जिससे उपज तथा सम्पत्ति के वितरण के लिए नियमों के निर्माण की आवश्यकता पड़े। विकेन्द्रीकरण में मशीनों का प्रयोग का नियमन भी हो सकेगा। शायद भविष्य के लिए मशीनों के वर्तमान अनियंत्रित प्रयोग से समर्थ लागो का जीवन नीरस तथा भार-रूप हो गया है।”¹

राजनीतिक विकेन्द्रीकरण का अर्थ यह है कि ग्रामों को अपने कार्यों की व्यवस्था करने में अधिक से अधिक स्वतन्त्रता और अपनी ओर से कार्य करने की सुविधा प्राप्त होनी चाहिए। उसके ऊपर राष्ट्रीय अथवा सरीश सरकार का नियंत्रण गूढ़नम होना चाहिए। यदि नियंत्रण स्वतन्त्रता में दमनकारी न होकर केवल नैतिक रहे तो यह व्यवस्था आदर्श रहेगी। राष्ट्रीय विकास के लिए चुनावों का प्रत्यक्ष बना देने से विकेन्द्रीकरण लाने में बड़ी सहायता मिलेगी। प्रत्यक्ष निर्वाचन के आधार पर निर्मित राष्ट्रीय सदन माने हाथों में अत्यधिक सत्ता लेलेगी और इस प्रकार यह व्यक्तित्व के विकास के लिए अवावह हो जायेगी। अपने ‘हिन्द स्वराज्य’ में गांधीजी ने ब्रिटिश साम्राज्य की बड़ी बड़ी आलोचना की थी।

राजनीतिक क्षेत्र में विकेन्द्रीकरण का जो विचार महात्मा गांधी ने प्रस्तुत किया उसकी आवश्यकता को पाश्चात्य समाज आज अनुभव कर रहा है। आज जिस प्रकार बहुजनवाद (Pluralism) राजसत्ता की निरकुशता के विरुद्ध आवाज उठाकर उसे घने सघों में विभाजित करना चाहता है,

वह गांधीवादी दर्शन की इस मान्यता के अनुरूप है कि राजा सर्वोत्तम नहीं होना चाहिये; बल्कि राजसत्ता को सीमित, मर्यादित तथा निबंधित होना चाहिये। प्रो० जोड़ का कहना है कि यदि सामाजिक कार्यवाही में मानव-विश्वास को पुनर्जीवित करना है तो "राज्य के टुकड़े करके उसके कार्यों को बांट देना चाहिये।.....शासन की मशीन का आकार छोटा कर देना चाहिये और इसे स्याई रूप देकर ऐसा बना देना चाहिये कि इसका प्रबन्ध सरलतापूर्वक किया जा सके ताकि अपने राजनीतिक परिश्रम के फल को अपने सामने देखकर वे यह अनुभव कर सकें कि जहाँ स्वशासन एक तथ्य है वहाँ समाज उनकी इच्छाओं के सम्मुख छिप जाता है क्योंकि वे स्वयं ही समाज हैं।"¹

आर्थिक विकेन्द्रीकरण का अभिप्राय है विशाल पैमाने पर कार्य करने वाले उद्योगों और कारखानों को बन्द करना तथा उनके स्थान पर कुटीर उद्योगों को स्थापित करना। गांधीजी स्वदेशी व कुटीर व्यवसाय (*Cottage Industries*) के समर्थक थे और यूरोप के औद्योगिक इतिहास का अध्ययन कर इस निर्णय पर पहुँचे थे कि भारत जैसे देश में जहाँ जनसंख्या बहुत अधिक है, बड़े-बड़े कल-कारखानों की स्थापना, बेरोजगारी व बेकारी को बढ़ाने के अतिरिक्त और कुछ नहीं करेगी। उद्योगों में पैदा होनेवाले उत्पादन दरिद्र कारीगरों का विनाश कर देगा और मजदूर तथा मानिक के झगड़ों से समाज में अत्यन्त अशान्ति फैल जायगी। देश की कृषि अवनत हो जायगी और कच्चे माल के बिना अन्त में वे बड़े उद्योग भी विनष्ट हो जायेंगे। गांधीजी का यह दृढ़ विश्वास था कि अपने चारों ओर के मसार में आज जिम हिंसा के हम दर्शन करते हैं उसका एक बहुत बड़ा अंश केन्द्रीकृत औद्योगिक व्यवस्था का ही परिणाम है। मौलिक पाश्चात्य सत्यता की अत्रिकांश घुराईयाँ इसी की सन्तान हैं। साम्राज्यवाद, अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिद्वन्द्व, संघर्ष आदि एक बड़ी सीमा तक इसी की उत्पत्ति है। अतः अहिंसा प्रवात राज्य में अत्यधिक केन्द्रीकृत औद्योगिक व्यवस्था के स्थान पर कुटीर-उद्योग-व्यवस्था ही बनयेगी जिसमें कि उत्पादन के यन्त्रों और उत्पादित वस्तु का स्वामी स्वयं श्रमिक होगा। गांधीजी ने यह स्पष्ट विचार प्रस्तुत किया कि यदि आर्थिक क्षेत्र में सत्य और अहिंसा के सिद्धान्तों का प्रतिष्ठान करना है तथा मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण को समाप्त करना है तो इसका सर्वोत्तम साधन कुटीर उद्योग ही हैं। कुटीर-उद्योग-व्यवस्था में राष्ट्रीय सम्पत्ति के वितरण में भी अधिक विषमता नहीं हो सकती।

1. "The state must be cut up and its functions distributed.... The machinery of government must be reduced in scale; it must be made manageable by being made local, so that, in seeing the concrete results of their political labours before them men can be brought to realise that where self-government is a fact, society is malleable to their will be cause society is themselves."

—Quoted by *Shriman Narayan, Vishwa Bharti Quarterly.*
Gandhi Memorial Peace Number, Page 180

शारीरिक परिश्रम की महान् उपयोगिता में भास्वा रखने वाले गांधीजी के लिये यद्यपि यह स्वाभाविक था कि वे प्राधुनिक औद्योगिकता, मशीनों द्वारा बड़े पैमाने पर केन्द्रीयभूत उत्पादन आदि को मनुष्य जाति के लिए एक अभिशाप मानें, किन्तु इससे यह नहीं समझा जाना चाहिये कि गांधीजी मशीनों और मशीनों द्वारा संचालित बड़े-बड़े उद्योगों के सर्वथा विरुद्ध थे। गांधीवाद चर्खा-शक्ति या लघोटी लगाने की सीख देनेवाली प्राथमिक व्यवस्था (Lion Cloth Economy) नहीं है। गांधीवाद औद्योगिकरण का विरोधी होने हुए भी मशीनों के प्रयोग की अनुमति उस सीमा तक देता है जहां तक कि वह सारे समाज के हित में बाधक नहीं है। गांधीजी ऐसी मशीनों के प्रयोग को नहीं चाहते थे जो या तो विनाशकारी हो या शोषण की प्रोत्साहन देनेवाली हो। उदाहरणार्थ तोप, बन्दूक, मशीनगत व बम्ब आदि विनाशकारी है, अतः यह सर्वथा स्वागत्य है। इसी प्रकार बड़े-बड़े कारखानों में प्रयुक्त होनेवाली वे मशीनें जो श्रमिकों का शोषण करने में पूर्णपक्षियों की सहायता करती हैं, स्वागत्य है। पर रेल, जहाज, सिलाई मशीन, हथ, चर्खा, फावड़ा आदि मशीनों का प्रयोग विहित है, क्योंकि वे मनुष्य के लिये आवश्यकता की वस्तुओं का उत्पादन करने में सहायक होती हैं। वे गृह उद्योगों में काम आनेवाली मशीनों के प्रयोग और उनके सुधार के समर्थक थे, पर कहते थे कि "यांत्रिक शक्ति से बननेवाली मशीनों का व्यवहार करके लाखों लोगों को बेकार कर देना मेरी दृष्टि में भयानक है।" वास्तव में 'समय और दूरी को नष्ट करने, पारंपरिक इच्छाओं की वृद्धि करने तथा उनकी पूर्ण करने के लिये जमीन आसमान एक कर देने की उत्पादपूर्ण इच्छा" से उन्हें हार्दिक घृणा थी। उनके प्रतिभा प्रधान राज्य में जीवन बड़ा सादा होगा और आवश्यकताओं भी कम होगी जिनकी पूर्ण सरलता से हो सकेगी। ऐम वातावरण में उत्पन्न होनेवाली सम्पत्ति सामान्य सम्पत्ति होगी। इसका एक बहुत बड़ा लाभ यह होगा कि अन्तर्राष्ट्रीय संपर्कों और तनाव का अंत हो जाएगा। जब समाज छोटी-छोटी इकाइयों में बंटा होगा, वैयक्तिक आवश्यकता की सारी चीजें स्थानीय कुटीर व्यवस्थाओं से प्राप्त हो जायेंगी, छोट-छोटे गांवों में इतनी उन्नत दशा में होंगी कि प्रत्येक कारीगर व देश के मजदूर नौजवान को काम मिल सकेगा तो निश्चित रूप से औद्योगिक प्रोत्साहन की प्रतियोगिता समाप्त होकर अन्तर्राष्ट्रीय जाति की स्थापना हो सकेगी। अहिंसा और विवेकीकरण के आधार पर स्थिर मरल समाज से दूधरे समाजों की अत्यन्तता तथा सुरक्षा की कोई भय नहीं होगा और न उस समाज की ही उनसे कोई भय रहेगा। किन्तु यही यह सच होना है कि बरा प्राथमिक राज्य में विवेकीकरण के निष्ठावन को इस प्रकार कार्यान्वित किया जा सकता है कि बड़े-बड़े कारखानों को पूर्णतया बन्द कर दिया जाय। यहां गांधी का आदर्शवाद पुनः पर्याय से स्पष्ट करना है। एक व्यावहारिक स्थिति में गांधीजी ने मनुष्य की दुर्बलताओं का निदान किया था कि क्या कि बूढ़ि एक राज्यक्षेत्र समाज "एक सुदूर दक्षिण प्रोत्साहन करने वाला हो भारी यातायात एवं यंत्रिक उत्पादन देना सम्भव नहीं है। अहिंसात्मक राज्य में भाव और विषयों मनुष्य के उद्योग उद्योग की बने रहने देने में उन्हें कोई

वर्षों कि नागरिकगण उद्योगवाद के दोषों से बचे रहें। सिद्धान्त यह है कि बड़े पैमाने के उद्योगों को कुटीर उद्योगों का प्रतिद्वन्द्वी न बनकर उनका सहायक होना चाहिये। वस्तुतः गांधीवादो अर्थ-व्यवस्था केन्द्रित व औद्योगिक व्यवस्था के दुर्गुणों के विरुद्ध चेतावनी देकर एक ऐसी विकेन्द्रित व्यवस्था चाहता है जिससे कुटीर व ग्राम उद्योग पनपें और पूंजीपति लोग नैतिकता का पालन करते हुए अपने को पूंजी का ट्रस्टी मात्र समझें, स्वामी नहीं।

प्रायः यह कहा जाता है कि गांधीजी ने राजनीतिक विकेन्द्रीकरण का जो विचार प्रस्तुत किया वह अवश्य ही उचित है लेकिन कुटीर-उद्योग के पुनरोत्थान करने का उनका प्रयास एक प्रतिगामो कदम है, "घड़ी को मुईयों को पीछे की ओर घुमाना" है। गांधीजी के आर्थिक विकेन्द्रीकरण को इस आलोचना को पूर्णतः सही नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यह एक तथ्य है कि जितने रोगों से आज हम ग्रस्त हैं उनमें से आधेकाश आधुनिक उद्योगवाद और उससे उत्पन्न निर्दय शोषण का परिणाम है। साम्यवाद, उद्योगवाद को कायम रखने का लेकिन उत्पादन के साधनों पर स्वामित्व का समाजीकरण करके उसके दोषों को मिटाने का प्रयास करता है। किन्तु साम्यवाद का प्रयाग उद्योगवाद जनित दावों से मानव जाति का मुक्त नहीं कर सकते। ये दोष मिट ता तभी सकते हैं जबकि इनके स्रोत को ही नष्ट कर दिया जाय। इसमें सशय की कोई गुंजाइश नहीं है कि यदि मनुष्य इस ससार को एक आर्बक श्रेष्ठ निवास-स्थल बनाना चाहता है तो राजनीति ही नहीं बल्कि अर्थ नीति भी सत्य और अहिंसा पर आधारित होनी चाहिये। मानवता को बढ़ते हुए कष्टों से बचाने के लिये उद्योगवाद की नीति का पारित्याग करना एक सफल इलाज सिद्ध हो सकता है। विशाल पैमाने का उद्योगवाद यदि आज के समाज ही पूर्णतः गनिमीन रहा तो मानव जाति की प्रथम दो महायुद्धों से भी भयानक और विनाशकारी तृतीय महायुद्ध की विभीषिकाओं का सामना करने के लिये तैयार रहना चाहिये।

(३) वितरण, अपरिग्रह और अस्तेय (Distribution, Non-possession and Non-Stealing) — वितरण के विषय में गांधीजी का मत था कि इस सम्बन्ध में प्राकृतिक नियम यह है कि प्रत्येक व्यक्ति केवल अपनी तात्कालिक आवश्यकता की पूर्ति करने के लिये ले। उनका मत था कि प्रकृति स्वयं उतना उत्पादन करती है जितना मृष्टि के लिये आवश्यक है। यदि प्रत्येक केवल अपनी आवश्यकता भर के लिये ले और अनावश्यक संग्रह न करे, तो अभावग्रस्तता की स्थिति उत्पन्न न होने पाये। चूंकि लोग अस्तेय (Non-Stealing) व अपरिग्रह (Non-Possession) पर नहीं चलते, अतः समाज में आर्थिक विषमता व निर्धनता आदि उत्पन्न होती है। गांधीजी का कहना था कि दूसरे से कोई चीज उसकी इजाजत से लेना भा चोरी है, अगर हम दरअसल उसकी जरूरत न हो। "अस्तेय व्रत का पालन करनेवाला धीरे-धीरे अपनी आवश्यकतायें घटा लेगा। इस ससार का अधिकांश दुःखदायी दारिद्र्य अस्तेय सिद्धान्त के भंग से पैदा हुआ है। जो अस्तेय-सिद्धान्त का पालन करता है वह भविष्य में प्राप्त की जानेवाली वस्तुओं की चिन्ता नहीं करेगा।" अपरिग्रह का अस्तेय के साथ चोली-दामन का सम्बन्ध है। कोई चीज वास्तव में चुराई न गई हो तो भी अगर हम आवश्यकता के बिना अगर उसका संग्रह करते हैं तो वह चोरी का माल समझा जाना चाहिये। परिग्रह का अर्थ है भविष्य के

लिये सग्रह करना, भत्त, अवशिष्ट का अर्थ हुआ मविष्य के लिये सग्रह न करना । सत्य-गोपन, प्रेम धर्म का पालन करने वाला कस के लिये कोई चीज सग्रह करके नहीं रख सकता । ईश्वर परिग्रह नहीं करता । यदि हमें उसी दया पर भरोसा है, तो हमें निश्चिन्त रहना चाहिये कि वह नित्य हम खाने को देगा अर्थात् हमारी सब आवश्यकतें पूरी करेगा । यह एक असहनीय बात है कि धनवानों के पास तो जिन चीजों की उन्हें जरूरत नहीं है उनका पालन भंडार भरा है और दूसरी तरफ मागों लोग जीविका के अभाव में भूख से मर जाते हैं । यदि हर एक अपनी जरूरत की चीजें ही रखे, तो किसी की कमी न रहेगी और सब सम्पत्तियों का जीवन बिता सकेंगे । मात्र तो अमीर-गरीब सभी समान रूप से समानुष्ट हैं । गरीब आदमी सम्पत्ति बनना चाहता है और सत्यपति करोड़पति । सत्य सन्तोष की भावना फैलाने की दृष्टि में अमीरों को परिग्रह (मविष्य के लिये सग्रह) छोड़ने में पक्ष करने चाहिये । यदि वे अपनी निजी सम्पत्ति को साधारण मर्यादा में रखें, तो भूगर्भों को आसानी से खाने का मिल जाये और वे धनवानों के साथ-साथ सन्तोष का पाठ सीख जायें । गांधीजी की यह मांग थी कि अधिक धन का एकत्रीकरण धनियों का नैतिक धनन करता है और समाज में आर्थिक विषमता फैलाती है, धन सम्पत्ति का समान वितरण होना चाहिये । परन्तु बिना जाने के कि ऐसा होना समय नहीं है, यतः उनका मत था कि वितरण नीतिपूर्ण (Equitable) होना चाहिये, और विषमताओं को न्यूनतम किया जाना चाहिये, जिससे किसी के लिये भी जीविक के लिये आवश्यक वस्तुओं का अभाव न रहे ।

(४) सरक्षकता या प्रभुत्व सिद्धान्त (Principle of Trusteeship)-

इन समय समाज में जो आर्थिक विषमताएँ विद्यमान हैं, उनके निराकरण के विषय में गांधीजी का मत था कि उसका निराकरण उस साम्यवादी ढंग से किया जाना चाहिये नहीं है जिसके अन्तर्गत धनिकों के धन को उनसे बलपूर्वक छीनकर उसे सार्वजनिक हित के लिये प्रयोग करने की बात कही जाती है, बल्कि उनके मतानुसार आर्थिक विषमता की समस्या का हल प्रभुत्व (या सरक्षकता) सिद्धान्त पर चलने से हो सकता है । बलपूर्वक धनिकों का धन छीनकर उसे सार्वजनिक हित में लगाना दो दृष्टियों से विशेष हानिकारक और इसलिये त्याग्य है—प्रथम, ऐसा करना हिंस्रकृत है, द्वितीय, धनिकों को पूर्णतः नष्ट कर देने से समाज उनकी सेवाओं से वंचित हो जाता है । गांधीजी का विश्वास था कि 'ऐसे व्यक्ति को छोड़कर जो धन एकत्रित करना जानता है, समाज अपनी क्षति कर लेगा ।' इसीलिये गांधीजी चाहते थे कि धनी अपनी सम्पत्ति अपने पास रखें और अपनी व्यक्तिगत आवश्यकताओं के लिये जितना वह उचित समझे खर्च करें, परन्तु अवशिष्ट सम्पत्ति को समाज की धरोहर (Trust) समझे जिसका उपयोग समाज के लिये ही होना है । समान वितरण का सिद्धान्त यह कहता है कि अमीरों को अपने पड़ोसियों से एक रुपया भी अधिक नहीं रखना चाहिये । इस आदर्श को प्रभुत्व अर्थात् ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त पर चलकर प्राप्त किया जा सकता है । गांधीजी के शब्दों में, "धनवान आदमी के पास उसका धन रहन दिया जावेगा, परन्तु उसका उतना ही भाग वह अपने काम में लेगा जितना उसे अपनी जरूरत के लिये उचित रूप में चाहिये, बाकी को वह

समाज उपयोग के लिये धरोहर रूप में समझे। इस तर्क में यह मान लिया गया है कि संरक्षक प्रामाणिक हो।" समाज की वर्तमान अवस्था में ही नहीं बल्कि सभी अवस्थाओं में अपरिग्रह के आदर्श के अनुकूल जीवन व्यतीत करने का व्यावहारिक ढंग यही है कि हममें से प्रत्येक व्यक्ति अपनी सम्पत्ति को अपने लिये नहीं बल्कि समाज की ओर से निक्षेप की तरह धारण करें। इस सिद्धान्त के अनुसार निजी तथा अन्य सम्पत्ति में कोई भेद नहीं है। सभी सम्पत्ति, चाहे उसका स्वामी कोई हो, निक्षेप (Trust) समझी जानी चाहिये। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि इस सिद्धान्त को सफलतापूर्वक कार्यान्वित करने के लिये व्यक्ति के उच्चकोटि के नैतिक विकास की आवश्यकता है। यदि राष्ट्र और व्यक्ति इसके अनुसार आचरण करें तो व्यक्ति का व्यक्ति द्वारा शोषण बन्द हो जायगा और अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों के कारण कम हो जायेंगे।

प्रश्न उठता है कि यदि भरसक प्रयत्न करने पर भी धनो लोग सच्चे अर्थ में समाज के और निर्धनों के संरक्षक न बनें और गरीबों को अधिकाधिक कुल्ला जाय और वे भूख से मरें, तो क्या किया जाये? इस पहली का हल ढूँढने के प्रयत्न में गांधीजी अहिंसक असहयोग और सविनय आज्ञा भंग का "सही और अच्छा" उपाय सुझाते हैं। धनवान लोग समाज के गरीबों के सहयोग के बिना धन-संग्रह नहीं कर सकते। यदि यह ज्ञान गरीबों में प्रवेश कर के फैल जाये तो वे बलवान हो जायेंगे और अहिंसा के द्वारा अपने को उन कुचलनेवाली अमानताओं से मुक्त करना सीख लेंगे, जिन्होंने उन्हें भूखमरी के किनारे पहुँचा दिया है।^१ गांधीजी ने कहा कि हिंसात्मक साधनों का प्रयोग स्वयं मजदूरों के प्रति विनाशकारी होगा। यदि मजदूरों को अपनी भावनाओं को सतत और नियंत्रित करना नहीं सिखाया जायेगा और उनके संगठन का आधार केवल एक सामान्य शत्रु के प्रति घृणा-भाव होगा तो इस बात की बहुत बड़ी संभावना है कि शक्ति प्राप्त करने के बाद उनमें आपस में ही संघर्ष की शुरुआत हो जायेगी। ट्रस्टशिप-सिद्धान्त पूर्णतः अहिंसात्मक है जिसमें हमीरा को ही इस बात का विश्वास दिलाया जाता है कि जो धन उनके पास है वह जनता के श्रम का फल है, केवल उन्हीं के प्रयास का नहीं। यह एक सामाजिक उत्पत्ति है अतः व्यक्तिगत आवश्यकताओं की पूर्ति करते हुए समाज के लिये इसका उपयोग करना हर तरह उचित है।

गांधीजी के एक निकटतम साथी श्री प्यारेलाल ने, ट्रस्टशिप के उस अन्तिम मसौदे को, जो गांधीजी ने स्वीकार किया था, इस प्रकार प्रकट किया है^२—

- (१) संरक्षकता (ट्रस्टशिप) ऐसा साधन प्रदान करती है जिससे समाज की मौजूदा पूँजीवादी व्यवस्था समतावादी व्यवस्था में बदल जाती है। इसमें पूँजीवाद की तो गुंजाईश नहीं है, मगर यह वर्तमान पूँजीपति-वर्ग को अपना सुधार करने का मौका देत

१. हरिजन, २५-८-४०, पृष्ठ २६०-६१

२. वही, २५-१०-४२

है। इसका आधार यह श्रुद्धा है कि मानव स्वभाव ऐसा नहीं है, जिसका कभी उद्धार न हो सके।

- (१) बहु सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व का कोई हक मंजूर नहीं करनी; हाँ, उसमें समाज स्वयं अपनी भसाई के लिए किसी हद तक हमको इजाजत दे सकता है।
- (२) इसमें धन के स्वामित्व और उपयोग के कानूनी नियमन की मनाही नहीं है।
- (४) इस प्रकार राज्य द्वारा नियंत्रित सरलकता में कोई व्यक्ति अपनी स्वार्थ-मिद्धि के लिए या समाज के हित के विरुद्ध सम्पत्ति पर अधिकार रखने या उसका उपयोग करने के लिए स्वतंत्र नहीं होगा।
- (५) जैसे उचित न्यूनतम जीवन स्तर स्थापित करने की बात कही गई है ठीक उसी तरह यह भी तय कर दिया जाना चाहिए कि समाज में किसी भी व्यक्ति को ज्यादा से ज्यादा कितनी आमदनी हो। न्यूनतम और अधिकतम आमदनीयों के बीच का एक उचित, व्यापक और समय समय पर इस प्रकार बदलना रहनेवाला होना चाहिए कि उनका झुकाव उस फर्क को मिटाने की तरफ हो।
- (६) गांधीवादी अर्थ व्यवस्था में उत्पादन का स्वल्प समाज की जरूरत से निश्चित होगा, न कि व्यक्ति की तनख्वा या सालखर्च से।

ट्रैक्टोशिय के सिद्धान्त का बड़ा ही सुन्दर विवरण *Theosophical Free Tract No. 23* में दिया हुआ है जो खम्बा होने के बावजूद यहाँ ज्यों-का-त्यों उद्धृत करने योग्य है—

“आधुनिक सामाजिक शासिकों द्वारा कल्पित सामाजिक कानून की दूसरी मुख्य बात ‘मायिक समानता’ है जिसका अर्थ है व्यक्ति की चरम उन्नति के लिये समान अवसरों की सुविधा प्रदान करना। आन्तरिक सम्पत्ति के उचित वितरण की समस्या का समाधान समाजवादी अर्थवादी लोक कल्याणवादी राज्य द्वारा करने की बातचीत की जाती है। यदि हम मान भी लें कि ये दोनों ही उपाय अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अभावकारी हो सकते हैं तो भी उसमें सामाजिक संगठन विकेन्द्रीकरण के प्रथम आधारभूत सिद्धान्त के प्रतिबन्ध होगा। समाजवादी राज्य में उत्पादन के साधनों तथा वितरण के तरीकों का समाजीकरण किया जाता है। उनका मन्त्रासन प्रवचनों विशेषज्ञों आदि की एक विशाल नीतिशाही के द्वारा किया जाता है। लोक कल्याणवादी राज्य में भी गरीबों को मुफ्त सहायता, सामाजिक बीमा तथा राजकीय अस्पताल, निशुल्क पाठशालाओं आदि के रूप में, अन्य प्रकार के सामुदायिक कामों के लिये बढती हुई दर पर कर वसूल करने के लिए एक विशाल नीतिशाही संगठन की आवश्यकता होती है। सम्पत्ति के समान वितरण का समाजवादी तरीका निजी सम्पत्ति जन्म करना है। लोककल्याणकारी राज्य यही काम ऊँची आमदनीयों पर ऊँचे कर लगा कर करता है।

गांधीजी का विश्वास था कि सम्पत्ति के समान विनरण की समस्या के आधार में ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त होना चाहिये। धनी लोग अपनी अपनी प्रतिरिक्त सम्पत्ति के ट्रस्टी हैं अथवा उनको ऐसा होना चाहिए। इस सिद्धान्त के अनुसार अपनी उचित आवश्यकताओं से अधिक कुछ रखना या संग्रह करना चोरी है। यदि ऐसा है तो सम्पत्ति का समान वितरण किस प्रकार हो? धनी की सम्पत्ति उसी के पास रहेगी और वह उसमें से अपनी व्यक्तिगत आवश्यकताओं के लिए खर्च करेगा; अवशिष्ट सम्पत्ति को वह अपने पास समाज का निक्षेप समझेगा और उसका उपयोग वह समाज के लिये ही करेगा। किन्तु यदि धनी लोग इस प्रकार गरीबों के संरक्षक न बनें तो क्या किया जाना चाहिए? महात्माजी के पास इसका एक ही उचित एवं अच्छा उपाय था—अहिंसात्मक असहयोग तथा सविनय अवज्ञा।

धनी लोगों के अपने गरीब भाईयों के प्रति अपनी जिम्मेदारी बतलाने के लिए गांधीजी कहते थे कि वे गरीबों के ऐच्छिक अथवा जबरदस्ती प्राप्त किये हुए सहयोग के बिना धन न प्राप्त कर सकते हैं और न उसे रख ही सकते हैं। पूँजीपतियों, जमींदारों, मिल-मालिकों, साहूकारों, मुनाफाखोरों आदि से उन गरीब लोगों के ट्रस्टी बनने का अनुरोध किया जायगा जिनके ऊपर वे अपनी सम्पत्ति प्राप्त करने, अपने पास बनाये रखने तथा उसकी वृद्धि करने के लिये निर्भर हैं। धनियों के इस विचार को ग्रहण करने तक के लिए प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है। यदि धन से शक्ति प्राप्त होती है तो श्रम से भी शक्ति प्राप्त होती है। दोनों परस्पर एक दूसरे पर निर्भर हैं। जब मजदूर अपनी शक्ति को पहचान लेता है तो वह गुलाम बने रहने की अपेक्षा पूँजीपति का सहभागी बनने की स्थिति में पहुँच जाता है। मजदूर के असहयोग से पूँजीपति की आँखें खल जायेंगी और उसे अपनी वृद्धियाँ मालूम हो जायेंगी। यदि मजदूर लोग प्रायः असफल होते हैं तो इसका कारण यह है कि वे पूँजीपतियों को उनकी जिम्मेदारी का ज्ञान कराने की जगह अपने लिए सम्पत्ति प्राप्त करना और पूँजीपति बन जाना चाहते हैं।

मजदूरों की आवश्यकता के समय अहिंसात्मक असहयोग का प्रयोग करने की शिक्षा धीरे-धीरे ही हाँगी परन्तु यह दावा किया जा सकता है कि यह उपाय सबसे असंदिग्ध और सबसे जल्दी फल देनेवाला है। यह बात सरलता से समझ में आ सकती है कि पूँजीपतियों के विनाश का अर्थ अन्त में मजदूरों का भी विनाश होगा। कोई भी सामान्य मनुष्य इतना बुरा नहीं होता कि उसका सुवार ही न हो सके और कोई भी साधारण मनुष्य संसार में इतना पूर्ण नहीं है जो यह जान सके कि दूसरा पूर्णतया बुरा है या नहीं।

ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त की बड़ी आलोचना हुई है और कुछ लोग इसे केवल एक अलंकारिक उपाय या धोखे की टट्टी समझते हैं। कुछ लोग, जिन्होंने इसे स्वीकार कर लिया है, समझते हैं कि ट्रस्टी की आवश्यकता केवल क्रान्ति के बाद के युग में उस समय तक ही है जब तक कि समाज स्वयं अपनी वसीयत को अपने हाथों में लेकर उसका प्रबन्ध करना आरम्भ नहीं कर देता। यह सर्वहारावर्ग के साम्यवादी अविनायकत्व के समान है जो समाज के नेताओं के अपनी वसीयत सम्हालने तक के लिए एक प्रकार के एक दल का ट्रस्टीशिप

है। किन्तु जब तक हम इस सिद्धान्त के दार्शनिक आधार को ठाक-ठीक न समझें तब तक उसकी ठीक ठीक कल्पना हमारे लिये समभव नहीं।

(५) वण व्यवस्था—गांधीजी का अधिसात्मक राज्य वण व्यवस्था के सिद्धान्त पर आधारित होगा। वण के बारे में गांधीजी के विचार मौलिकता लिये हुए हैं। इनका जातियों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है और न रोगी-बेटी व्यवहार से ही कोई सरोकार है। ये ऊँच-नीच के रंगल या रुपये-पैसे का कमी-पेशी पर नहीं बल्कि सामाजिक और आर्थिक बराबरी के सिद्धान्त पर और उस सिद्धान्त पर प्रयत्न करने के आदर्श पर बनाये गये हैं। हो सकता है कि यदि पढ़नेवाला कल्पनाशील न हो तो इन विचारों को आकाश में उड़ाना ही समझें लेकिन आदर्शवादो जनता उन पर प्रयत्न करने की कोशिश करेगी। गांधीजी के नमून के समाज में विश्व-विद्यालय का विद्वान प्रोफेसर और गांव का मुंशो बड़ा सनापति और छाटा सा सिपाही होशियार व्यापारी और उसका गुमास्ता मजदूर और मगो सब एक स खानदानी माने जायेंगे और सबकी खानगी माली हालत बराबर होगी। इससे इज्जत या आम्दनी बढ़ाने के लिये एक घंटा छोड़कर दूसरा घंटा करने का लालच नहीं रहेगा। गांधीजी का विश्वास था कि कोई धवा करन की लियाकत बिरासत में चली जाती हो या शिक्षा और आसपास के वातावरण से मिली हो लेकिन सीमा से नये प्रतिशतबच्चों की लियाकत तो पतृक धवा करन की ही होना समभव है और वह पेशा करने से यदि आम्दनी या इज्जत कम न हो, तो वे व्यर्थ ही दूसरा घंटा ठूठना न चाहेंगे। जिस तरह योग्यता हो या न हो तो भी सैकड़ों विद्यार्थी युनिवर्सिटी की डिग्रियों के पीछे पड़ते हैं वैसे वे बेकार कोशिश नहा करेंगे। गांव के कुशाग्र बुद्धि युवक गांवों को खाली करते नहीं देख जायेंगे यह हो सकता है कि इसके दुस्के बच्चा का मुकाब दूसरी तरफ हो। यह भी सम्भव है कि आवश्यकतानुसार सब वणों के लिये भी कुछ लोगों को प्रेरणा दी जाव। गांधीजी की कल्पना में इसकी मनाही नहीं है, न उसमें आगे बढ़ने के बजाय एक जगह बैठे रहने की ही गुंजाइश है।^१

संक्षेप में यह कहा जाना चाहिये कि वण व्यवस्था सिद्धान्त से गांधीजी का अभिप्राय यह है कि यमासम्भव प्रत्येक व्यक्ति को अपने परम्परागत और वंशानुगत उद्यम करना चाहिये बशर्ते कि वे उद्यम आधारभूत नैतिक सिद्धान्तों से विरुद्ध न हो और यह बात केवल आज विका प्राप्त करने के लिये है। इस सिद्धान्त के बड़े दूरगामी लाभ हैं। यह आर्थिक जीविका में प्रतिस्पर्धा और व्यक्तिगत नाम का भाव मिटानेवाला और समाज में स्थिरता लाने वाला है। यह बालकों को अपने जीवन उद्यम का स्वाभाविक प्रशिक्षण देनेवाला और परिणामस्वरूप तकनीकी प्रगति करनेवाला है। अपने इस सिद्धान्त का समर्थन गांधीजी ने निम्नलिखित आशा और विश्वास भरे शब्दों में किया है—

‘मेरा विश्वास है कि ससार में प्रत्येक व्यक्ति कुछ स्वाभाविक प्रवृत्तियों को लेकर जन्म लेता है। प्रत्येक व्यक्ति की कुछ ऐसी जन्मजात सीमाएँ होती हैं जिन्हें वह नहीं लाघ सकता। उन्हीं सीमाओं को ध्यानपूर्वक देखने से वण

धर्म का विकास हुआ। उससे कुछ प्रवृत्तियाँ स्थापित हो जाती हैं। इससे सारी अशोभनीय प्रतिस्पर्धा दूर हो जाती थी। सीमाओं को मानते हुए भी वर्ण धर्म में ऊँच-नीच का भेद न था; यह एक ओर तो इस बात की गारण्टी थी कि प्रत्येक व्यक्ति को उसके श्रम का उचित प्रतिफल मिलेगा और दूसरी ओर वह अपने पड़ोसी के कार्य-क्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं करेगा। यह महान धर्म अब पतित और तिरस्कृत हो चुका है। किन्तु मेरा दृढ़ विश्वास है कि एक आदर्श सामाजिक व्यवस्था की स्थापना केवल तभी सम्भव है जबकि वर्ण-धर्म को भले प्रकार समझा जावे और उसे क्रियात्मक रूप दिया जावे।¹

स्पष्ट है कि गांधीजी के वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त से मुख्य तीन परिणाम निकलते हैं—प्रथम, इसमें समस्त उद्योगों की समानता निहित है जिसमें ऊँच-नीच के भेद-भाव नहीं होंगे; द्वितीय, परम्परागत और वशानुगत उद्योग केवल अपनी जीविकोपार्जन और सामाजिक हित की भावना से काम में लाये जायेंगे, धन-संचय की प्रवृत्ति से नहीं, और तृतीय, मिल उद्योगों की आय अधिकाधिक समान होगी। अधिकांश उद्यमों का वशानुगत स्वरूप वर्तमान प्रतिस्पर्धा के सामने इसीलिए नहीं टिक सका क्योंकि विभिन्न उद्यम करनेवालों की आय और प्रतिष्ठा में बहुत अन्तर हो गया तथा लोगों ने अपने जीवन का ध्येय जीविकोपार्जन नहीं बल्कि धन संचित करना बना लिया। आचार्य विनोबा भावे वर्ण-व्यवस्था का सार इन तीनों बातों को समझते हैं—(१) सब काम के लिये समान वेतन, (२) सब तरह की प्रतिस्पर्धा की समाप्ति, तथा (३) ऐसी शिक्षा पद्धति का प्रसार जिसमें लोगों की वशानुगत शक्तियों का पूरा-पूरा लाभ उठाया जाता हो।

गांधी जी के वर्ण व्यवस्था के सिद्धान्त पर कुछ लोगों की यह गम्भीर आपत्ति है कि किसी व्यक्ति से यह माँग करना सर्वथा अनुचित है कि वह प्रत्येक स्थिति में अपना वशानुगत उद्यम ही करे चाहे जीवन में सफलता प्राप्त करने के लिये उसके सामने अन्य कामों में अधिक अवसर मौजूद हों। यदि एक नाई का लड़का वकील या डाक्टर बनने की योग्यता रखता हो, तो उसे नाई का व्यवसाय अपनाने और बाल काटने में ही अपना जीवन बिताने के लिये विवश किया जाना उसकी स्वतंत्रता का हनन करना है। इस प्रकार की माँग करना मूलरूप से गलत है। वैयक्तिक प्रतिभा का विकास अधिकतम तभी हो सकता है जबकि हर व्यक्ति अपना उद्यम चुनने में स्वतंत्र हो। यद्यपि इस प्रकार की आपत्ति में बल है, किन्तु यह आपत्ति तब खोखली हो जाएगी जब विभिन्न कामों को करने वालों की आय और प्रतिष्ठा समान हो तथा वर्तमान ऊँच-नीच के भेद व आय की घोर विषमताओं का अंत कर दिया जाय। जितना ही लोग अहिंसा, सत्य और प्रेम को हृदयगम करेंगे और परस्पर सेवा और सहयोग के लिये तत्पर रहेंगे तथा अपना वशानुगत कार्य करते हुए उस कार्य को अपने आध्यात्मिक विकास और समाज-सेवा का एक साधन समझेंगे उतनी ही अधिक यह आपत्ति एकदम निरर्थक हो जाएगी। यदि एक नाई और एक

वक्ता की भाषा में समानता होती तो न केवल धन-संवय की वतमान दोड़ समाप्त हो जाएगी बल्कि समाज में पर्याप्त आर्थिक अनुपन और शान्ति की स्थापना भी हो जाएगी। किन्तु इन भादशवादी सम्भावनाओं की सुन्दर कल्पना की भोक में इस तथ्य की धक्केलना नहीं की जा सकती कि व्यक्तिगत लाभ की भावना सभोरे रखता मनुष्य का स्वाभाविक गुण है और मात्र की स्वतंत्र प्रतिस्पर्धा की प्रणाली में एक व्यक्ति को अपना बर्तानुगत उद्यम अनरान के लिये बहना मन्त्रायण होगा। उद्यम की स्वतंत्रता के लिये समाज का जो मूल्य चुकाना पड़ना है, वह निश्चय ही बहुत बड़ा है। गांधीजी का भादश वास्तव में एक इतना महान् भादश है कि समाज के हर साधारण व्यक्ति द्वारा उसका अनुसरण करना संभव नहीं दिखाई देता। इस यथाय-वादी स्थिति का स्वीकार करने के कारण ही गांधीजी ने यह कहा कि—
 “हा सकता है कि समाज कभी भी लक्ष्य पर न पहुंच सके लेकिन यदि भारत को एक सुखी देश बनाना है तो हर भारतीय का यह कर्तव्य है कि वह इस लक्ष्य की पारखन, धन्य किया दिशा में नहीं।” उनका विश्वास था कि इस लक्ष्य पर चलते स कोई भी समाज आधुनिक सत्तार के अधिकार होपों से विमुक्त हो सकता है।

(९) रोटी के लिए धर्म—गांधीजी के माहिसा प्रधान राज्य में ‘शरीर-धर्म’ या ‘रोटी धर्म’ जो वक्ता के लिये धर्म’ को किया मक रूप दिया जायगा। ‘जीन के लिय मनुष्य को काम करना ही चाहिये—पहला नियम पहले-पहल गांधीजी के गन सब उत्तरा जब उन्होंने ‘शरीर-धर्म’ पर टालस्टॉय का तत्व पड़ा यद्यपि इनक भी पहले रस्किन की पुस्तक ‘*Unto the Last*’ पढ़ने के बाद ही वह इस सिद्धांत का आदर करने लगे थे। मनुष्य का धर्म ही हाथों से भक्षण शुरू के रोगी कहानी चाहिये, इस दिग्ग कातून’ पर सब प्रथम टी० एम० बान्दरेह नामक रूसी लेखक ने बल दिया था, टालस्टॉय ने उसका विनापन किया और उसे अधिक प्रामाणिकी तथा यही सिद्धांत गीता के तीसरे अध्याय में प्रतिपादित किया गया है जिसमें यह कहा गया है कि जो यज्ञ दिये बिना खाना है वह बोरी का अन्न खाना है। महा यज्ञ का अर्थ गांधीजी के अनुसार, केवल शारीरिक धर्म ही हो सकता है। गांधीजी का कहना था कि बुद्धि में भी हम इसी परिणाम पर पहुंचने हैं कि जो आदमी शारीरिक धर्म नहीं करता, उस खाने का क्या हक है। आश्विन का भी यही उद्देश है कि—“तू धर्म पशुन की रोगी खा।” कोई लल्लाहि यदि दिन भर विस्तर में पड़ा रहे और खाना भी उसे दूधरे हो विचारों तो वह बहुत दिन तक नहीं खा सकता और अपने जीवन से जल्दी ही ऊब जायगा। इसलिय यह व्यायाम करके भूल पैदा करता है और अपने हाथों से भोजन करता है। इस प्रकार यदि गरीब धर्मर सभी को किता न किसी रूप में व्यायाम करना ही पड़ना है तो उसका रूप उन्नाटक धर्मा रोटी के लिए धर्म क्यों न होना चाहिये? काश्तकार से कोई यह नहीं कहता कि तू प्राणायाम या व्यायाम कर, और ६० फीसदी मनुष्य खेती करके ध्यायाम करते हैं। यदि बाकी के ४० फीसदी लोग कम से कम अपनी रोटी कमाने जिनना धर्म करके इस गरीब बहुमत के उदाहरण का अनुगमन करने लगे, जिनना धर्म करके इस गरीब बहुमत के उदाहरण का अनुगमन करने लगे, तो सत्तार कितना अधिक मुनी, स्वस्थ और शांत आये। और यदि

ऐसे लोग इसमें हाथ बंटायें तो खेती-सम्बन्धी कितनी मुसीबतें आसानी से दूर हो जायें ? इसके अलावा, जब निरपवाद रूप में प्रत्येक मनुष्य रोटी के लिये श्रम करने का कर्तव्य स्वीकार करले, तो ऊँच-नीच का बुरा भेद भी मिट जाय ।”¹

गांधीजी ने कहा कि शरीर-श्रम अथवा जीविका या रोटी के लिये श्रम का सिद्धान्त सभी वर्गों के लिये समान रूप से लागू होता है । पूँजी और श्रम में आज विश्वव्यापी संघर्ष और गरीब अमीरों से ईर्ष्या करते हैं लेकिन यदि सब अपनी रोटी के लिये श्रम करने लगें तो छोटे-बड़े का अन्तर समाप्त हो जायेगा । दूसरे धनिकों के चरित्र में भी क्रान्तिकारी परिवर्तन होगा । धनिक रहेंगे तो सही, किन्तु वे अपने को अपनी सम्पत्ति के केवल संरक्षक मानेंगे और मुख्यतः उसका उपयोग सार्वजनिक हित में करेंगे । रोटी के लिए श्रम का सिद्धान्त वर्ग-हीन समाज की स्थापना करेगा । गांधीजी ने दृढ़ शब्दों में यह व्यक्त किया कि जो व्यक्ति अहिंसा का पालन करना चाहता हो, सत्य की पूजा करना चाहता हो और ब्रह्मचर्य-पालन को स्वाभाविक बना लेना चाहता हो, उसके लिये शरीर श्रम सचमुच वरदान होगा ।

अब प्रश्न उठता है कि क्या मनुष्य बौद्धिक श्रम द्वारा अपनी आजीविका नहीं कमा सकते ? गांधीजी का उत्तर है कि “नहीं” । उनके अनुसार शरीर की आवश्यकतायें शरीर से पूरी होनी चाहिये । केवल मानसिक अर्थात् बौद्धिक श्रम आत्मा के लिये और आत्मसन्तोष के लिये होता है । अतः उसका कोई पारिश्रमिक नहीं मांगना चाहिये । आदर्श स्थिति में डाक्टर, वकील और ऐसे ही दूसरे लोग केवल समाज के लिये काम करेंगे न कि अपने लिये । “शारीरिक श्रम का कानून मानने से समाज की रचना में मूक क्रांति होगी । मनुष्य की विजय जीवन संग्राम के स्थान पर परस्पर सेवा के संग्राम की स्थापना करने में होगी । पशु-धर्म की जगह मानव-धर्म ले लेगा ।”² शरीर श्रम की आवश्यकता पर बल देने से गांधीजी का आग्रह बौद्धिक श्रम के मूल्य की उपेक्षा करना नहीं था । उनका तो कहना यह था कि बौद्धिक श्रम कितना भी क्यों न हो, इससे उस शरीर श्रम की कुछ भी क्षति-पूर्ति नहीं होती जिसे सबके समान हिस्से के लिये करने को हम सब पैदा हुए हैं । वह शरीर-श्रम से अनन्त गुना श्रेष्ठ हो सकता है, परन्तु वह उमकी जगह कभी भी नहीं लेता और न ले सकता है । यह ठीक ऐसी ही बात है जैसे बौद्धिक भोजन हमारे खाने के अन्न से कहीं श्रेष्ठ होता है, मगर अन्न का स्थान हरगिज नहीं ले सकता । गांधीजी का मत था कि पृथ्वी की उपज के बिना बुद्धि की उपज ही असम्भव हो जायगी ।³

राजनीति के क्षेत्र में ‘रोटी के लिये श्रम’ के सिद्धान्त का अभिप्राय यह है कि मतदाताओं की योग्यतायें शारीरिक श्रम पर आधारित होनी चाहिये, सम्पत्ति या शिक्षा पर नहीं । यह न केवल जनता को आत्म-निर्भर

1. मंगल प्रसात, १९३०, प्रकरण ६

2. हरिजन, २६-६-३५

3. गंग इण्डिया, १५-१०-२५

और निर्भीक बनायेगा बल्कि उसमें सत्ता के दुरुपयोग का विरोध करने का शक्ति भी उत्पन्न करेगी।

सारांश—इस प्रकार हमने देखा कि विवेन्दीकरण, वृत्त व्यवस्था, ट्रस्टीशिप, अस्तेय और अपरिग्रह, रोटी के लिए धर्म आदि सिद्धान्त गांधीजी के अहिंसा प्रधान राज्य की आधारशिलाएँ हैं। ये सिद्धान्त प्रधानतः अहिंसात्मक राज्य को एक आध्यात्मिक लोकतन्त्र बना देंगे जिससे शक्ति को सर्वोच्च मान्यता प्राप्त होगी और वह अपनी प्रवृत्ति के अनुसार समाज की सेवा करते हुए अपना सर्वांगीण विकास करने के लिये पूर्णतः स्वतन्त्र होगा। इस अहिंसात्मक समाज में अधिकारों की अपेक्षा कर्तव्य के प्रति लोग अधिक सचेत होंगे और सदस्यों में आदर्शों की एकता की बसवासी भावना विद्यमान होगी।

अन्त में यह भी उल्लेखनीय है कि यद्यपि गांधीजी के ये सिद्धान्त हमारे सामने एक अत्यन्त ऊँचे और उत्कृष्ट आदर्श की स्थापना करते हैं, किन्तु इन्हें पूर्णतः व्यवहार में ला सकना साधारण जनता के लिये सम्भव नहीं दिखाई देता। कुछ लोग तो इतना तक कह देते हैं कि ये सब हवाई सिद्धान्त हैं और उसमें ही अभ्यावहारिक है जितने कि प्लेटो के दार्शनिक राजा, तथा परिनयो और सम्पत्ति के साम्यवाद के सिद्धान्त। किन्तु इस प्रकार की आपत्ति करनेवालों की गांधीजी का यह दृष्टिकोण अथवा विचार नहीं भूलना चाहिये कि ऐसा आदर्श, जिसे पूर्ण रूप से व्यवहार में लाया जा सके, वास्तव में एक हीन आदर्श है। तब फिर यह आशा नहीं की जानी चाहिये कि गांधीजी ने उपरोक्त जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया उनको वह पूर्णतः व्यवहार में लाना सम्भव मानते थे। मरकाल वाला ने लिखा है—
“गांधीजी की प्रिय उपमा के अनुसार विगुद आदर्श इकलेश्वर के एर विन्दु के सदृश्य है, जिसकी हम बुद्धि द्वारा कल्पना तो कर सकते हैं परन्तु जिसे हम पेंसिल को बारीक से बारीक नोक में भी आदर्श रूप में नहीं बना सकते। यह हिमालय की एक ऊँची चोटी के समुद्र भी है। सत्य, अहिंसा, दर्ज, अवसर, धन, वितरण जीवन की आवश्यक तथा आराम की वस्तुओं की समानता, राज्य के नियन्त्रण का धर्माव, विवेन्दीकरण, अयभीकरण, शान्ति, साहचर्य गामगम्य युद्धमानसिक दासता तथा प्रतिस्पर्धा से मुक्ति और एक व्यवस्थित समाज में सगल अधिकतम स्वतन्त्रता इसके कुछ आन्तरिक तरंग हैं।” यह ठीक है कि आचरण के इन आदर्शों नियमों की निम्नोक्त रूप में व्यवहार में नहीं लाया जा सकता, किन्तु इसका अर्थ यह भी नहीं है कि सापेक्षिक रूप से भी ये व्यवहार में नहीं लाये जा सकते। ये आदर्श नियम तो आचरण के ये नियम हैं जिनके संपूर्ण अस्तित्व के अभाव में सामाजिक जीवन ही धर्ममय हो जायेगा। ये नियम विभिन्न मायाओं में सामाजिक जीवन को अनुशासित करने हैं और अपनी प्रवृत्ति में इस प्रकार के हैं कि हर व्यक्ति कम या अधिक धर्म में इन्हें नियामक रूप दे सकता है। इन नियमों की प्राप्ति के बारे में एक सर्वाधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि जब कोई व्यक्ति इनके अनुसार अपने जीवन और आचरण को ढालने के प्रति प्रयत्नशील होता है तो इसी प्राप्ति-परायण अधिकाधिक मात्रा में की जा सकती है। ये आदर्श नियम मनुष्य के धर्म स्वभाव में निहित होते हैं, जिनसे मनुष्य को इन्हें आपन करने की

लगन रखनी पड़ती है। इन नियमों में अविश्वास करने का अर्थ है मनुष्यों को एक ऐसा प्राकृतिक प्राणी मानना जो जगल के कानून से ऊपर नहीं उठ सकता। इस तरह की अनास्था मनुष्य के आध्यात्मिक स्वरूप में अनास्था रखना है। गांधीजी के इन सिद्धान्तों में केवल वे ही व्यक्ति विश्वास करने से इन्कार कर सकते हैं जो अपनी आत्मा एकदम निरे भौतिकवादी दृष्टिकोण के हाथों बेच चुके हैं।

(ख) गांधी का राष्ट्रवाद और अन्तर्राष्ट्रीयवाद (Nationalism and Internationalism of Mahatma Gandhi)—महात्मा गांधी भारत के व्यापक क्षेत्र में राजनीति को लेकर आए, इसीलिये भारतीय जनता राजनीतिक नेता और देशभक्त राष्ट्रवादी के रूप में उन्हें अधिक जानती-मानती रही है। पर राष्ट्रवाद की सीमा में आजकल व्यावहारिक रूप से जिन बातों का समावेश होता है, गांधी का राष्ट्रवाद, उनका देश प्रेम और उनकी राजनीति स्पष्टतः उन बातों से भिन्न है। “जो राष्ट्रवाद आज दुनिया के लिये एक घातक विष हो रहा है, जिसने मानव हृदय के सत्य और सुन्दर का गला घोट दिया है और जो ससार की शांति के लिये एक महान् खतरा मिद्ध हो रहा है, जिसकी नींव में दुर्बल एवं पीड़ित मानवता की हड्डियाँ डाली गई हैं, उस राष्ट्रवाद को गांधीजी कैसे उत्तेजन दे सकते थे ? यदि गहराई में डूबकर देखा जाय तो दो बातें विजली की तरह स्पष्ट चमकती दिखाई देती हैं। एक तो यह कि उनका राष्ट्रवाद जीवन की साधना का एक अंग है, स्वतः कोई ध्येय नहीं बल्कि साधन मात्र है। दूसरी बात यह है कि वह राजनीतिक की अपेक्षा नैतिक अधिक है। उसकी नींव भौतिक आकांक्षाओं पर आश्रित नहीं है बल्कि जीवन की श्रेष्ठता और आध्यात्मिक सिद्धान्तों पर आश्रित है।

महात्मा गांधी ने राष्ट्रवाद के अस्त्र को बहुत शुद्ध रूप में हमारे सामने रखा है क्योंकि उनके अनुसार जहाँ भारत एक राष्ट्र है, वहाँ वह विश्व का एक महत्वपूर्ण अंग भी है। गांधीजी का राष्ट्रवाद उनके विश्व-प्रेम का एक अंग है। मनुष्यता का और विश्व का जो एक बड़ा और महत्वपूर्ण भाग आज सड़ता-गलता जा रहा है, उसे उठाना और बचाना गांधीजी के विश्व-प्रेम में निहित है, अतः उनका राष्ट्रवाद भारत-प्रेम के उस भावी रूप को दर्शाता है जिसमें एक प्रबुद्ध और स्वतंत्र भारत अपने पौरुष और आत्म विश्वास के सहारे पीड़ित तथा कराहते हुए विश्व को शांति और सद्बुद्धि का संदेश दे सकेगा। गांधीजी के ये शब्द निश्चय ही स्मरणीय हैं—‘मानवता के लिये मरने की आकांक्षा के पूर्व भारत को जीना सीखना होगा’ और ‘मेरा लक्ष्य विश्व मंत्री है, हम विश्व आवृत्त के लिये जीना और मरना चाहते हैं।’ गांधीजी ने जीवन भर भारत राष्ट्र की स्वतंत्रता के लिये अथक परिश्रम किया, राष्ट्र भाषा, राष्ट्रीय शिक्षा, राष्ट्रीय एकता पर बल दिया और यह सब कुछ इसलिये किया क्योंकि, उनके शब्दों में—‘मैं अपने देश की स्वतंत्रता इस कारण चाहता हूँ कि अन्य राष्ट्र मेरे राष्ट्र से कुछ सीख सकें ... मेरी राष्ट्रीयता उग्र अन्तर्राष्ट्रीयता है।’ गांधीजी मानव जाति के हितार्थ अपने राष्ट्र को भी न्योछावर करने को तत्पर थे। उन्होंने स्वयं कहा था, ‘यदि आवश्यकता पड़े तो सारा देश मर जाये ताकि मानवता जीवित रह सके।’ गांधीजी की

दृष्टि में एक विशुद्ध देशभक्त राष्ट्रीयता अन्तर्राष्ट्रीयता की विरोधी नहीं बल्कि उसके विकास में सहायिका है, क्योंकि "एक" व्यक्ति के राष्ट्रीयतावादो हुए बिना अन्तर्राष्ट्रीयतावादो होना असम्भव है। राष्ट्रीयवाद (अथवा राष्ट्रवाद) बुराई बुराई नहीं है। बुराई तो सकीलुता, स्वार्थ और एकाकीपन की भावनायें हैं जिनसे आज के राष्ट्र अस्त-वस्त हो रहे हैं। मेरा राष्ट्रीयवाद के विषय में विचार यह है कि मेरा देश मानव जाति के जीवन के लिये मर सके।"

विदेशी शासनतंत्र को गांधीजी ने किसी भी राष्ट्र के लिये एक मान्यता विरोधी कार्य स्वीकार किया। उनके अनुसार विदेशी शासन प्रणाली की सबसे बड़ी विशेषता यही है कि यह परेपजीवनी है और राष्ट्रीय जीवन की गन्दगी पर जीवित रहनी है तथा उससे अपने लिये पोषण सामग्री ग्रहण करती है। जब तक राष्ट्रीय जीवन गन्दा है तभी तक यह शासन प्रणाली चल सकती है, अतः राष्ट्रीय जीवन में जो गन्दगी आ गई है, जो बुराईयाँ मर गई हैं, उन्हें दूर करना एक सच्चे राष्ट्रवादी का प्रथम कर्तव्य है। इसके लिये अहिंसात्मक शक्ति सजीव, सक्रिय शक्ति उत्पन्न करना चाहिये। गांधीजी का उद्देश्य भारत को ठीक मार्ग पर लाना और विश्व शान्ति के लिये सामंजस्य की स्थिति पैदा करना था। वह भारत को विश्व की प्रगति का, पीड़ित राष्ट्रों को उठाने का एक साधन बनाना चाहते थे। स्वयं उनके बचनानुसार 'मेरी महत्वाकांक्षा (भारत की) पूर्ण स्वतंत्रता से बड़ी ऊँची है। मैं भारत की मुक्ति के द्वारा योरोपीय जाग्रत के घातक पहियों में पृथ्वी की दुर्बल एवं पीड़ित जातियों का उद्धार करना चाहता हूँ।' इसमें कोई सन्देह नहीं कि यदि राष्ट्रवाद की उनकी इस भावना को हम धीमे बढ़ाकर सफल कर सकें तो संसार को एक नवीन प्रकाश और नवीन मार्ग मिल जायगा।

गांधीजी के राष्ट्रवाद में अहंकार का, दूसरी जातियों के सिर पर चढ़ कर जबरदस्ती बैठने का अपने राष्ट्रीय स्वार्थ के लिये अन्य दुर्बल देशों का श्रेष्ठानुसार उपयोग करने का भाव ही नहीं है। उनकी राष्ट्रीयता अनुमन्य है, विषमय नहीं। गांधीजी ने प्रारम्भ से ही अपने सिद्धान्तों के साथ ऐसी शर्तें लगाई कि जिससे भारत का पश्चिम के ढंग की राष्ट्रीयता का भक्षक रूप न देखना पड़े। उनका छोटी आन्दोलन, उनकी अहिंसा, उनका दरिद्र नारायण का प्रेम सांत्विक वृत्तियों पर उनका बल, उनकी सरल जीवन प्रणाली—ये सब राष्ट्रीयता की सामाजिक भाग पर न जाने देनेवाली रोक हैं।

गांधीजी के राष्ट्रवाद में जाति एवं धर्म का भेद भाव नहीं है। वह तो विश्व प्रेम का, विश्व वाद का, मानव जाति की सेवा का एक भाग है। वह साधारण कोटि के प्रचलित राष्ट्रवाद से भिन्न है। उनके राष्ट्रवाद में पृथक् स्वतंत्रता नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि वास्तव में विभिन्न राज्य स्वल्प तथा गौरवपूर्ण रूप से परस्पर आश्रित रहते हैं। उनके मन में, "संसार आज इस बात की भांग नहीं करता कि ऐसे राज्य हों जो पूर्ण रूप से एक दूसरे से स्वतंत्र हों तथा परस्पर एक दूसरे से लड़ते झिड़ते रहते हों, बल्कि आज तो इस बात की भांग की जा रही है कि भिन्नतापूर्ण स्वतंत्र राज्यों का साथ हो।" वास्तव में गांधीजी स्वाधीन एवं स्वावलम्बी इकाईयों के समर्थक

होते हुए भी अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में अन्तः-निर्भरता परम आवश्यक मानते थे और चाहते थे कि संसार के राष्ट्र आत्म-निर्भरता की आत्मघातक नीति को छोड़कर अन्तःनिर्भरता रखते हुए एक विश्व संघ की स्थापना करें ।

(ग) राष्ट्रीयकरण और हड़ताल के बारे में गांधीजी के विचार (Gandhiji on Nationalisation and Strikes)—उद्योगों के राष्ट्रीयकरण या समाजीकरण और हड़तालों के प्रति गांधीजी का दृष्टिकोण रुढ़िवादियों से सर्वथा भिन्न था । बड़े पैमाने पर राष्ट्रीयकरण का अनुमोदन उन्होंने इसलिये नहीं किया कि इससे राज्य अत्यन्त शक्तिशाली हो जायगा । राज्य तथा बड़े पैमाने के उद्योग के विरोधी होते हुए भी वे जनता के लिये उपयोगी उद्योगों के विरुद्ध नहीं थे और रेल के इंजनों, जहाज तथा मिलाई की मशीनों आदि के उद्योगों की इजाजत देते थे । ऐसे बड़े उद्योगों को राज्य द्वारा चलाया जाना चाहिये या नहीं, इस प्रश्न के उत्तर में उनका कहना था कि—“मैं इतना समाजवादी हूँ कि मैं यह कहता हूँ कि ऐसे उद्योग पर राज्य का नियंत्रण होना चाहिये । उन्हें केवल अत्यन्त आकषक और आदर्श स्थितियों में चलाया जाना चाहिये, व्यक्तिगत लाभ के लिये नहीं, बल्कि मानवता के लाभ के लिए, जिसमें लोभ का स्थान प्रेम लेगा । मैं जो चीज चाहता हूँ वह है श्रम की स्थितियों में अन्तर, धन के लिए यह दीवानी दौड़ बन्द होनी चाहिए, और श्रमिक को न केवल समुचित वेतन बल्कि एक ऐसे दैनिक कार्य का आश्वासन दिलाया जाना चाहिये जो कि कोरा नीरस श्रम न हो ।”

श्रम को अपने को संगठित करने और हड़ताल करने के बारे में गांधीजी का कहना था कि श्रम को अपना संगठन पूंजी के प्रति शत्रु-भाव से नहीं प्रत्युत उसके साथ समानता का पद प्राप्त करने के उद्देश्य से करना चाहिये । आजकल हड़तालों का दौर-दौरा है । यह वर्तमान असंतोष की निशानी है । गांधीजी का विचार था कि हड़तालें केवल पूर्णतः उचित उद्देश्य के लिये और सर्वथा अहिंसात्मक ढंग से की जानी चाहिये । ऐसी हड़तालों को कोई प्रोत्साहन नहीं दिया जाना चाहिये जिन्हें उचित सिद्ध न किया जा सके और जो श्रम को पूंजी के विरुद्ध संगठित करने के उद्देश्य से की गई हों । राजनीतिक हेतुओं के लिये श्रमिक-हड़तालों का उपयोग करना उनकी दृष्टि में एक भयंकर भूल थी । वे यह मानते थे कि ऐसी हड़तालों द्वारा राजनीतिक स्वार्थ पूरा किया जा सकता है, परन्तु एक अहिंसक असहयोग की योजना में इन्हें स्थान नहीं दिया जा सकता । हड़तालें विशुद्धतः न्यायपूर्ण और अहिंसक होनी चाहिये, हड़तालियों में व्यावहारिक एकमत होना चाहिये और यह शक्ति होनी चाहिये कि संघ के कोष का आश्रय लिये बिना वे हड़ताल के दिनों में अपना पालन-पोषण कर सकें । हड़ताल किसी वास्तविक शिकायत के बिना नहीं हानी चाहिये और हड़ताल छोड़ने से पहले हड़तालियों का एक अपरिवर्तनीय न्यूनतम मांग निश्चित करके उसकी घोषणा कर देनी चाहिये । अहिंसा के कार्यक्रम में सरकार को परेशान करके कुछ भी प्राप्त करने का विचार तुरन्त छोड़ देना चाहिये । हड़ताल की परिस्थिति यथासंभव टाली जानी चाहिये, इस अस्त्र का प्रयोग बहुत सोच-समझकर और प्रायः अन्त में ही किया जाना चाहिये । जब मजदूर हड़ताल कर दें तो मालिकों को दमन

का तरीका न अपनाकर ठीक और सम्मानपूर्ण तरीका निष्कातना चाहिये और वह यह है कि हर हड़ताल के गुण-दोष पर विचार करके मजदूरों को उनका हक दे दिया जाय, हक वह नहीं जिसे पूँजीपति हक समझते हैं, बल्कि वह जिसे मजदूर खुद अपना हक समझते हैं और ज्ञानपूर्ण लोकमत जिसे उचित मानता हो। गांधीजी न मालिकों को यह सलाह दी कि उन्हें मजदूरों को उन कारखानों के, जिन्हें मालिक समझते हैं कि हमने खड़ा किया है, स्वेच्छापूर्वक असली मालिक मानना चाहिये। उन्हें यह भी अपना वतन्य समझना चाहिये कि मजदूरों को ऐसी प्रशिक्षण दी जाये जिससे उनके भीतर छिपी हुई बुद्धि बाहर आये। मजदूरों को एकता से जो शक्ति मिलती है, उसे मालिकों की खुशी से बढ़ाना और उसका स्वागत करना चाहिये।

हड़तालों के संचालन के बारे में गांधीजी ने यह विचार प्रस्तुत किया कि हड़तालें स्वामाधिक होनी चाहिये, जोड़-तोड़ लगाकर खड़ी नहीं की जानी चाहिये। अगर हड़ताल किसी दबाव के बिना मगठित की गई है तो उसमें गुंडापन और लूटपाट की सम्भावना नहीं होगी। हड़तालें अनिष्पन्न, सहयोगपूर्ण और बल-प्रदर्शन से रहित होनी चाहिये। गुण-दोष के निहाय से जो हड़ताल उचित नहीं है वह रद्द होनी चाहिए।

गांधीवाद और समाजवाद

(Gandhism & Socialism)

बहुधा यह प्रश्न उठता है कि क्या गांधीजी का समाजवादी कहना उचित है और क्या गांधीवाद और समाजवाद अपने आधार और उद्देश्यों में समानता लिए हुए हैं। इस प्रश्न का उत्तर वस्तुतः इस बात पर निर्भर करता है कि भाग समाजवाद का क्या अर्थ लेने हैं। यदि समाजवादी एक वह व्यक्ति है जो सामाजिक समानता, सामाजिक न्याय के आदर्शों और राष्ट्रीय धन के न्यायपूर्ण वितरण का विश्वास करता है, भूमि और पूँजी पर निजी स्वामित्व को प्राकृतिक नियमों के विरुद्ध समझता है, एवं अमीरों द्वारा गरीबों के हर प्रकार के शोषण का अन्त करने के लिए मनुष्य प्रयास करता है, तो निश्चय ही महारमा गांधी को एक सर्वोत्कृष्ट समाजवादी और उपरोक्त धर्मों का लेकर चलनेवाला उनके दर्शन को समाजवादी दर्शन कहा जा सकता है। गांधीजी सच्चे समाजवादी इसलिए थे क्योंकि वे व्यक्ति के हित की अपेक्षा समाज के हित को अधिक महत्व देते थे। यह सच है कि वे व्यक्ति के लिए अधिकाधिक स्वतंत्रता चाहते थे, अर्थात् राष्ट्रीय समाजवाद अथवा साम्यवादी शासन प्रणाली के विरुद्ध थे किन्तु उससे भी अधिक सत्य है कि वे गरीबी व दरिद्रता को दूर करके प्रत्येक व्यक्ति को सुखी देखना चाहते थे और यह भी चाहते थे कि जिसके पास आवश्यकता से अधिक धन या सामग्री हो वे उसका प्रयोग दूसरे के लिए ही करें। गरीबों के लिए उनके हृदय में रक्त बहता था और उनके दुःखी तथा निराशा जीवन से हरी और घाशा की एक किरण लाने के लिए उन्होंने और प्रयत्न किए। संपत्तिविहीन वर्ग के लिए जिस उत्साह और ध्येयता के साथ वे आगे बढ़े उनकी उपाय दुर्लभ है।

आर्थिक समानता उनके रचनात्मक कार्यक्रम का एक अंग थी। उनका कहना था कि आर्थिक समानता के ठोस आधार के बिना सारा रचना-

त्मक कार्यक्रम एक बालू की दीवार होगी । उन्होंने रोटी के लिए श्रम, अस्तेय, अपरिग्रह, ट्रस्टीशिप आदि के सिद्धान्तों का प्रतिपादन इसीलिए किया क्योंकि उनका विश्वास था कि इनके द्वारा धन के न्यायपूर्ण वितरण में और सबके लिये आर्थिक अवसरों की अधिकतम समानता लाने में योग मिलेगा । तब फिर वास्तविकता यही है कि गांधीजी अनेकानेक तथाकथित समाजवादियों से कहीं अधिक सच्चे समाजवादी थे क्योंकि उनका आचरण उनके सिद्धांतों के अनुरूप था । स्वयं गांधीजी ने कहा था कि मैं भारत में अपने आपको समाजवादी कहनेवालों से कहीं बहुत पहले से समाजवादी हूँ । पूँजीवाद का अंत करने की उनकी उतनी ही अभिलाषा थी जितनी कि किसी सबसे बड़े समाजवादी अथवा साम्यवादी की हो सकती है । अपने सभी भाषणों और लेखों में वे भारत की जनता की गरीबी और बेरोजगारी की चर्चा करते थे और धनवानों से अपनी सम्पत्ति के विशेषाधिकारों का परित्याग करने की अपील करते थे । गांधीजी ने उदार समाजवाद की भांति समाज की व्यवस्था का आधार पारस्परिक प्रतियोगिता और वर्ग-संघर्ष को नहीं मानते थे अपितु समाज के विविध वर्गों के पारस्परिक सहयोग की कामना करते थे । वे सामाजिक समानता के प्रवर्तक थे और चाहते थे कि सभी व्यक्तियों और व्यवसायों की प्रतिष्ठा समान होनी चाहिए । उनके समाजवाद में “समाज के सदस्य समान हैं, न कोई ऊँचा है और न कोई नीचा—राजकुमार और कृषक धनी और कृषक, उद्योगी और मजदूर सभी समान स्तर पर हैं ।” इसके अतिरिक्त यद्यपि गांधीजी बड़े उद्योगों के विरोधी थे तथापि वे स्वीकार करते थे कि इनकी पूर्ण समाप्ति सम्भव नहीं इसलिए इनका राष्ट्रीयकरण होना चाहिए । उन्होंने कहा था—“मैं यह कहने के लिए पर्याप्त समाजवादी हूँ कि ऐसी फैक्टरियों का राष्ट्रीयकरण या राज्य-नियन्त्रण होना चाहिये ।”

परन्तु यह सब होते हुए भी गांधीजी के समाजवाद का स्वरूप कार्ल मार्क्स के समाजवाद तथा पश्चिम में विकसित हुए इसके अन्य रूपों से बहुत भिन्न है, बल्कि यह कहना चाहिए कि एक प्रकार से वह अद्वितीय है । समाजवाद गांधीजी के स्वभाव का एक अंग था, किन्तु उसका प्रेरणा स्रोत वे पुस्तकें न थी जिनमें पूँजीवाद की आलोचना भरी पड़ी है अपितु यह उनके सत्य और अहिंसा के सिद्धांतों के अनुसार अपने जीवन को ढालने के प्रयास का परिणाम था । गांधीजी एक अहिंसात्मक समाजवाद के प्रवर्तक थे जिनका नारा यह था कि—“हमारा समाज अहिंसा पर आधारित होना चाहिये और पूँजी व श्रम तथा जमींदार और कृषक में सामंजस्यपूर्ण सहयोग होना चाहिये ।” यह विश्वास करते हुए कि असत्यपूर्ण और हिंसात्मक साधनों द्वारा सत्य पर कभी नहीं पहुँचा जा सकता गांधीजी इस परिणाम पर पहुँचे कि केवल अहिंसावादी एवं शुद्ध हृदयवाले व्यक्ति ही एक सच्चे समाजवादी समाज की स्थापना कर सकते हैं जिसका आधार यह सिद्धान्त होगा कि—“प्रत्येक सबके लिए और सब प्रत्येक के लिए ।” यही कारण था कि उन्होंने वर्ग-संघर्ष, वर्ग-घृणा, शक्ति, श्रमजीवी अधिकनायकवाद आदि के विचारों को अपने चिंतन में लेश मात्र भी स्थान नहीं दिया और समाजवाद के मूल लक्ष्य सामाजिक एवं आर्थिक न्याय तथा समानता की प्राप्ति के

लिए केवल मृत्यु और अहिंसापूर्ण साधनों को ही अपनाया ।

गांधीजी का सच्चा समाजवादी न कहनेवाले वे ही व्यक्ति हो सकते हैं जो विशुद्ध मार्क्सवाद अथवा साम्यवाद के पोषक हैं, समाजवाद का वर्ग-युद्ध तथा पूंजी और श्रम में शाश्वत विरोध के स्तर पर रखने हैं, हिंसक प्रतियो में विश्वास करते हैं और वर्ग संघर्ष तथा क्रांति के प्रतिरिक्त अन्य किसी साधन को अपने ध्येय की प्राप्ति के लिए सम्भव ही नहीं समझते । ऐसे व्यक्ति गांधीजी को अधिक से अधिक एक सुधारवादी समझ सकते हैं, किन्तु वे यह भूल जाते हैं कि गांधीजी न केवल एक सुधारक थे बल्कि उनमें अधिक क्रांतिकारी और अदृष्ट थे । सत्तार के मात्र तक के क्रांतिकारियों में उनका प्रथम स्थान है । हा, वे हिंसक क्रांतिकारी न होकर अहिंसक क्रांतिकारी थे । वे क्रान्ति के द्वारा अस्थायी परिवर्तन न लाकर समाज के ढाँचे और जीवन के मूल्यों में घामूलचूल क्रांति लाकर शांतिमय और अहिंसात्मक साधनों से एक श्रेष्ठतर और नवीन समाज का निर्माण एवं जीवन के नवीन मूल्यों का प्रतिष्ठान करना चाहते थे । समाजवाद (विशेषतः रुम में उसका जो रूप हम देखते हैं) अपनी सफलता के लिये प्रायः उन्हीं साधनों पर निर्भर करता है जिन पर साम्राज्यवाद निर्भर है । किन्तु गांधीवाद साम्राज्यवाद के हिंसक साधन और आधार को तोड़कर उसके स्थान पर एक बिल्कुल ही नवीन आधार एवं साधन कायम करना चाहता है अतः स्पष्ट ही समाज व्यवस्था के भाव मूल में वह कहीं अधिक क्रांतिकारी परिवर्तन करने का अभिप्राय है । समाजवादी के लिए आवश्यक सैनिकता की साख की जगह गांधीवाद हिंसा और सैनिकता की शक्ति को चुनौती देकर एक नवीन मानविक निर्माण के आधार पर उससे कहीं अधिक क्रान्तिकारी और श्रेष्ठतर साख की स्थापना करना चाहता है । अतः गांधीजी को एक निरा सुधारवादी समझना और यत्र मान लेना कि वे यत्र-तत्र छोटे-मोटे परिवर्तनों से ही मन्तुष्ट हो सकते थे एक भारी भूल है । रिचर्ड बी० ग्रेग (Richard B. Gregg) ने यह सही ही लिखा है कि—

‘हम आज परिवर्तन के मध्य में रह रहे हैं और यह केवल बाह्य परिस्थितियों का परिवर्तन नहीं है बल्कि उनके साथ होनेवाले मूल्य एवं प्रतीक की अन्तर् व्यवस्था का भी परिवर्तन है । आज सत्तार में जो कई महान् आन्दोलन हो रहे हैं उनमें महात्मा गांधी द्वारा प्रवर्तित आन्दोलन मूल्य एवं प्रतीक में सबसे अधिक परिवर्तन कर रहा है और जब धस्तुतः ऐसा परिवर्तन हो जायेगा और बड़े पैमाने पर उसकी प्रतिष्ठा हो जायेगी तो वह सचमुच क्रांति होगी । आज गांधीवाद एवं समाजवाद—ये दोनों प्रणालियाँ जिम रूप में हैं उनके अनुसार तो समाजवाद के लिए गांधीवाद के प्रधान अंगों को ग्रहण एवं हजम करना उतना सरल नहीं है जितना गांधीवाद के लिए समाजवाद के कार्यक्रमों की प्रधान बातों का चुनाव करना एवं उपयोग कर लेना आसान है । इस प्रकार, इन दोनों व्यवस्थाओं में गांधीवाद अधिक फैलनेवाला (सचील) एवं व्यापक है और इसलिए अधिक टिकनेवाला है ।’¹

गांधीवाद निस्सन्देह समाजवाद से अधिक व्यापक और विशद है। जहाँ गांधीवाद का लक्ष्य है व्यक्ति का विकास और उसकी मुक्ति तथा समष्टि की पुष्टि दोनों हैं, वहाँ समाजवाद व्यक्ति की उत्तरी चिन्ता नहीं करना, उसका दृष्टिकोण केवल समष्टिगत है। दूसरे शब्दों में यह कहना चाहिये कि गांधी-वाद समन्वयात्मक धर्म है जबकि समाजवाद विभेदात्मक है। गांधीवाद तो सम्पूर्ण जीवन का तत्त्वज्ञान सामने रखता है। गांधीवाद समाजवाद की अपेक्षा मनुष्य के लिए अधिक स्वाभाविक है क्योंकि वह मनुष्य के सबसे प्राकृतिक एवं तात्त्विक भाव प्रेम को जागृत करता है। गांधीवाद में वचन एवं कर्म की एकता है और यह अपने प्रत्येक अनुयायी से शरीर-श्रम की आशा करता है, लेकिन समाजवाद मुख्यतः मजदूरों का पृष्ठ-पोषक होने की घोषणा करके भी अपने अनुयायियों से मजदूर-जीवन के निजी व्यावहारिक अनुभव एवं अनुभव की एकता की अनिवार्य आशा नहीं रख सकता। अमेरिकन लेखक और प्रसिद्ध विचारक, रिचर्ड बी० ग्रेग ने इस बात का जिक्र करते हुए ठीक ही लिखा है कि—'यदि समाजवाद मुख्यतः शरीर-श्रमियों (जिनकी समाज में सबसे अधिक आवश्यकता है) का कार्यक्रम है तो उसके अनुयायियों में से प्रत्येक का धर्म है कि कुछ न कुछ शरीर श्रम करे—एक प्रतीक की दृष्टि से और इसलिए भी कि सर्वनिष्ठ (Common) अनुभव द्वारा आचरण एवं विश्वास की एकता का विकास हो।'

गांधीवाद एक वह व्यावहारिक दर्शन है जो कार्य एवं वाणी की एकता पर सर्वाधिक बल देता है बल्कि यह कहना चाहिये कि यह सैद्धान्तिक की अपेक्षा व्यावहारिक अथवा आचार प्रधान ही अधिक है। उसके लिये सर्वोत्तम मापा कार्य की मापा है। उसके जो कार्यक्रम हैं उन्हीं में वह प्रकट होता है। किन्तु इसके विपरीत समाजवाद की नित्य के आचरण द्वारा समाजवाद के कार्यक्रम में सहायक होने की विलकुल सुविधा नहीं है। गांधीवाद अपने अनुयायियों को समाजवाद की अपेक्षा अधिक व्यावहारिक एवं प्रत्यक्ष रचनात्मक मार्ग तथा साधन प्रदान करता है उदाहरणार्थ अकेले खादी का ही कार्यक्रम सैद्धान्तिक और मनोवैज्ञानिक प्रभाव के अतिरिक्त देश के करोड़ों गरीबों को तुरन्त सहायक सिद्ध होनेवाला एक अतिरिक्त धन्धा देता है, उनके समय के अव्यय को रोकता है और बेकारी से फैलनेवाले नाना कुरिवाजों, कुविचारों तथा कुक्त्यों से व्यक्ति और समाज को बचाता है।

great movements in the world today, that led by Mahatma Gandhi shows the greatest amount of change of values and symbols. And when such a change really takes place and becomes widely established, that will indeed be revolution. As the two systems stand today, it is easier for Gandhism to select, adopt and use the important parts of the programme of socialism than it is for socialism to adopt the more important parts of Gandhism. Thus of the two systems, Gandhism seems the more flexible and comprehensive and therefore, probably more lasting".

—Richard B. Gregg

समाजवाद या साम्यवाद तो अपनी सफलता के लिये गरिबों के दृष्टि में सीमा तक पहुँचा देना चाहता है ताकि उनमें एक भोपण प्रतिक्रिया उत्पन्न हो सके। उनके ग्राह्य (Dynamic) कार्यक्रम का यह एक घटक है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से देखा जाय तो भी समाजवाद की नींव कमजोर है और यह मानव जाति का कोई शाश्वत विज्ञान या स्थाई कार्यक्रम नहीं हो सकता, बल्कि एक विशेष अवस्था में उत्पन्न हुआ एक दृष्टि से पैदा होनेवाली असंतुलित मन (Unbalanced mind) की चिड़चिड़ी प्रतिक्रिया का चोकर है। समाजवाद सही सफलता के लिये समाज में दृढ़ता और भोपण का होना जरूरी है। गांधीवाद एक उच्चतर धरान्त पर आधारित दर्शन है जो प्रत्येक समय और प्रत्येक अवस्था में व्यवहार्य है और जिसे जीवन की प्रत्येक दशा में, समाज के प्रत्येक कार्यक्रम में प्रयोग में लाया जा सकता है। गांधीवाद की इस विशिष्टता का कारण यह है कि जहाँ समाजवाद या साम्यवाद, कुल मिलाकर, केवल आर्थिक दृष्टिकोण को प्रधानता देता है और जमी के आधार पर समाज का निर्माण करना चाहता है वहाँ गांधीवाद आर्थिक हो नहीं, नैतिक और सामाजिक भी अर्थात् संपूर्ण मानवीय दृष्टिकोण को लेकर चलता है और उन सबके समन्वयात्मक आधार पर समाज का निर्माण करना चाहता है।¹

गांधीवाद समाजवाद से इस रूप में भी अलग और व्यापक है कि जहाँ समाजवाद वर्तमान समाज-व्यवस्था के दोषों पर केवल एक रोक का काम करता है वहाँ बड़े-बड़े यन्त्रागारों का नाश एवं छोटे-छोटे गृह-उद्योगों का निर्माण करके गांधीवाद वर्तमान समाज-व्यवस्था के दोषों के ध्वंस पर आधारित करता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति की समस्या का हल गांधीवाद और समाजवाद दोनों चाहते हैं और दोनों ही उनके नियंत्रण तथा समाज हित में उसके उपयोग के पक्ष में हैं किन्तु गांधीवाद समस्या के मूल पर आधारित करते हुए रोग का इलाज करने की चेष्टा रोग न होने देने की नीति में अधिक विश्वास रखता है। समाजवाद में बड़े-बड़े कम कारखानों पर और उद्योगों पर राज्य के एकाधिकार की जो नीति बनाई है, उसमें सम्पत्ति वाले व्यक्तियों के हारों में आ रहे, पर सम्पत्तिहीन लोग तो उसमें भी होने लगे हैं। इस तरह समाजवाद बुराईयों का खोखला छद्म देना है केवल धाँस देना है। गांधीवाद पूँजीवाद के मूल में प्रहार करता है और पूँजी के उदयक नियंत्रण तथा वितरण के लिये अपने अनुयायियों पर अस्तेय तथा अपेक्षित जैसे नैतिक दायित्व लगाता है। ये दायित्व केवल नैतिक मूल्य ही नहीं रखते, इनका आर्थिक एवं सामाजिक मूल्य है। गांधीवाद की नीति और अपनी धर्म नीति सब एक दूसरे में सम्बद्ध है। गांधीवाद तो लोगों के मनो को उद्वाचनी बनाकर मन-संग्रह करने की प्रवृत्तियों का नियंत्रण करने को प्रयत्नशील है। 'सच्चा गांधीवादी पूँजीपति हो ही नहीं सकता' यद्यपि जिनने ही अनिष्टक कोई गांधीवाद को ग्रहण करेगा, उतना ही उसके हृदय में संग्रह, घनाचार एवं लूट (Exploitation) की भावना नष्ट होनी चायगी। इस प्रकार गांधीवाद में उन सब वृत्तियों पर पथीत अंकुश है जिनसे पूँजीवाद का जन्म होता है।

गांधीवाद और समाजवाद की तुलनात्मक विवेचना करते हुए डा० पट्टाभि सीतारमैया ने अपने 'गांधीवाद और समाजवाद' लेख में लिखा है—

1. श्री रामनाथ सुमन—गांधीवाद की रूपरेखा, पृष्ठ ७६-६२।

“यदि समाजवाद का उद्देश्य मनुको समान मुविधार्य देना है, तो गांधीवाद का यह उद्देश्य है कि हर एक आदमी अपने समय और मुविधार्यों का उच्च उद्देश्य की पूर्ति के लिये उपयोग करे। यदि समाजवाद पूजा कर, भारी अतिरिक्त प्रायकर, जमीनी और शक्ति द्वारा सम्पत्ति को स्थानान्तरित करता है, तो गांधीजी युगों पुरानी परम्परा का आह्वान करते हैं जिसने अमीरी के मुकाबले में निधनता को और वन के मुकाबले में ज्ञान को महत्व दिया है। यदि समाजवाद अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिये राज्य की सहायता लेता है, तो गांधीवाद अमीरी सफलता के लिए प्रत्येक नागरिक के अन्तःकरण की उत्पत्ति और संस्कृति के विकास पर विश्वास करता है, समाजवाद के बाहर से लदे हुए परिणाम देखने में शानदार मालूम देते हैं, किन्तु वे वास्तव में अनिश्चित और खतरे से परिपूर्ण होते हैं। गांधीवाद के परिणाम जो छोटे दिखाई देते हैं, लोगों की सद्भावनाओं के आधार पर मजबूत और गहरी जड़ जमा लेते हैं। समाजवाद को यह दुःखद दृश्य देखना पड़ा है कि उसके पुजारी अपने सिद्धान्तों और शक्ति को स्थिर रखने के लिये तानाशाह बन गये। गांधीवाद स्वेच्छापूर्वक स्वार्थ त्याग करने में विश्वास करता है। उसने सोमली के ठाकुर, ढसा के दरवार गोरालदास देसाई और कालाकोकर के राजा जैसे आदमी पैदा किये हैं। अधिकांश लोगों के लिए समाजवाद एक वृत्ति है, किन्तु गांधीवाद एक कठोर सत्य है। समाजवाद दूसरों को उपदेश देता है, गांधीवाद प्रत्येक आदमी को अपना कर्तव्य मुझता है। समाजवाद घृणा और फूट द्वारा मानवता का प्रचार करना चाहता है गांधीवाद मानव सेवा के लिये घृणा और फूट का त्याग करता है। ... समाजवाद मजदूरी का हिसाब रखता है और प्रत्येक आदमी को राज्य के लिये श्रम करने को विवश करता है, गांधीवाद दुनियां को इस बात की श्रेष्ठता बताता है कि व्यक्तियों के प्रत्येक समूह की परम्परा के अनुसार उस समूह के प्रत्येक स्त्री-पुरुष को अपने परिवार के लिये काम करना चाहिये। समाजवाद ऐसे समाज में, जहां परिवार के भीतर भी अतमानता का बोलबाला है, सम्पत्ति का समान विभाजन करना चाहता है, गांधीवाद हिन्दुओं के उत्तराधिकार विषयक कानूनों से लाम उठाता है जिनके अनुसार सभी लड़के पिता की सम्पत्ति के समान हकदार होते हैं और मुसलमानों में तो लड़कियों को भी उचित हिस्सा मिलता है। समाजवाद पश्चिम को समाज व्यवस्था के गोदमाल का ईलाज हो सकता है, किन्तु गांधीवाद समाज में ऐसे सगुन-कतव्यों को व्यक्त करता रहता है जिसकी ऋषियों ने हजारों वर्षों पहले रचना की थी।”

अन्त में, सैद्धान्तिक पक्ष को छोड़कर, व्यावहारिक पक्ष पर यदि दृष्टि डाली जाय तो गांधीवाद, अपने निकट कार्यक्रम में समाजवाद के कार्यक्रम की अनेक बातों से मिलता-जुलता है। जब तक मशीनरी के सम्पूर्ण त्याग का समय न आवे तब तक गांधीवाद का कार्यक्रम यह रहेगा कि वह व्यवसाय एवं बड़े यंत्रागारों पर राष्ट्र का नियंत्रण स्थापित करे और उनका संचालन केवल जनहित के खयाल से करे। ये यंत्रागार सिलाई की ‘मिगर मशीन’ जैसे छोटे कुटुम्ब में चलाये जा सकनेवाले उपयोगी यंत्र बनावें और उन्हें गांवों में पहुंचावें, ताकि गांवों के उद्योग फल फूल सकें और उन्हें नगरों पर कम से कम निर्भर रहना पड़े। अभिप्राय यह है कि इस ‘क्रान्तिकाल’ में इन यंत्रागारों

का उपयोग कुटीर उद्योगों को नष्ट करने में नहीं बल्कि बढ़ाने में ही और बाद में, जब गांधी पर्याप्त स्वावलम्बी हो जाय तो बड़े मशीनारों की जो थोड़ी सी आवश्यकता या निष्पत्ति है उसमें भी धीरे धीरे कमी की जावे। इसका अर्थ यह है कि मशीन को सञ्चालित करने के लिये यदि अपनाया हो पड़े तो उसे अपना कर भी प्रकृति जीवन क्षेत्र से धीरे धीरे नसे हटाने की हो, बढ़ाने की नहीं जैसा कि स्वावहारिक समाजवाद में देखा जाता है। स्पष्ट है कि कार्यक्रम के बहुत से अंशों में दृष्टिकोण के भिन्न होते हुए भी, गांधीवाद समाजवाद के प्रस्तावों से सहमत है पर वह बहेगा कि इतना ही पर्याप्त नहीं और शायद इनकी प्राप्ति और रक्षा तब तक संभव न होगी जब तक अन्य सूक्ष्मतर मनो-वैज्ञानिक परिवर्तनों का उपयोग न किया जावे और इस दृष्टि से छोटी छोटी एवं बहुत करक रसतल ग्राम समस्याएँ ससार विशेषतः भारत, के लिये केन्द्रित सरकारी सरथाओं से वही अधिक उपयुक्त सिद्ध हो सकती है। गांधीवाद समाजवाद का एक परिष्कृत और परिवर्धित भारतीय संस्करण है।¹

गांधीवाद और मार्क्सवाद (Gandhism and Marxism)

गांधीवाद और समाजवाद की तुलना में जो विचार रखे गये हैं उनमें से अधिकतर गांधीवाद और मार्क्सवाद की तुलना पर लागू होते हैं। सत् और अहिंसा का जीवन के आधारभूत सिद्धांत मानने के कारण गांधीजी न केवल समाजवाद की और बल्कि सच्चे और पारिभाषिक अर्थ में मार्क्सवाद अथवा साम्यवाद की और भी प्रवृत्त हुए। "यदि सामाजिक समानता को प्राप्त करने का प्रयास तथा राष्ट्रीय धन का अधिक न्यायपूर्ण वितरण कराने की इच्छा उन्हें एक सच्चा समाजवादी बनाती है तो उनका एक राज्यहीन समाज में विश्वास, उनका वर्ग भेद को दूर करने का प्रयास तथा उनकी यह धारणा कि प्रधानतः अहिंसात्मक राज्य में 'प्रत्येक से उसकी शक्ति के अनुसार तो और प्रत्येक को उसकी आवश्यकता के अनुसार दो' उन्हें एक साम्यवादी बनाते हैं। लेकिन जिस प्रकार गांधीजी का समाजवाद विलक्षण है, उसी प्रकार उनका साम्यवाद भी मार्क्स और लेनिन के साम्यवाद से बहुत भिन्न है। इस भेद का कारण उनका सत्य और अहिंसा के साथ घनिष्ठ एवं अभिन्न सम्बन्ध और विश्व के प्रति आध्यात्मिक दृष्टिकोण में उनका गहरा मूल।"

ऊपर की दृष्टि से देखने पर गांधीजी और मार्क्सवादियों या साम्यवादियों के उद्देश्यों में समानता दिखाई देती है। गरीबों की अमीरों के शोषण से बचाने और गरीबों के लिये सामाजिक न्याय तथा समानता प्राप्त करने के विचारों में दोनों ही मिलते जुलते हैं। लेकिन जहाँ इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिये गांधीजी अहिंसा का साधन अपनाते हैं, वहाँ साम्यवादी हिंसा का प्रयोग करते हैं। दोनों में उद्देश्यों की समानता और साधनों की विषमता को देखकर ही कुछ व्यक्ति प्रायः कहने लगते हैं कि "हिंसाहीन सहानुभूति समाजवाद हो दे।" यह सुनना गणित शास्त्र के कारणभूत के समान नहीं हो सकती जो कि बेंबम के "अधिक से अधिक सत्ता के व्यक्तियों की अधिक से अधिक सुगहानी" के विज्ञापन के

समान है। यह सिद्धान्त इतना सादा है कि सत्य नहीं हो सकता। मशरूवाला की गांधी और मार्क्स की भूमिका में आचार्य विनोबा भावे ने कहा है—“गांधी और मार्क्स के तुलनात्मक अध्ययन में ससार चाहे कुछ भी रुचि ले या न ले पर अपने स्वयं के देश में शिक्षित वर्ग के व्यक्तियों में वह अध्ययन का विषय रहा है। प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यता के अनुसार उन्हें नाप जोख कर उनकी तुलना करता है। अगर गांधी विचारधारा के साथ आध्यात्मिकता का पुट है तो साम्यवाद के साथ वैज्ञानिक सिद्धान्तों की पृष्ठभूमि है। गांधीवाद ने स्वराज्य दिलाकर सिद्ध कर दिया है कि वह केवल काल्पनिक और अव्यावहारिक नहीं है। साम्यवाद ने भी पुराने रूढ़िवादा चीन में परिवर्तन लाकर अपनी विशेषता सिद्ध की है। इन्हीं के कारण कुछ लोग दोनों प्रकार की व्यवस्थाओं में समानता ढूँढ कर उन्हें निकट ला देते हैं और कहते हैं कि हिंसा विहीन साम्यवाद गांधीवाद है। पर यथार्थ यह है कि ये दोनों सिद्धान्त मूल रूप से भिन्न हैं और दोनों में सामंजस्य नहीं हो सकता।” गांधीवाद और मार्क्सवाद के बारे में यहां तक कहा गया है कि वे दोनों परस्पर अत्यन्त विरोधी हैं और इतने भिन्न हैं जितना हरा और लाल रंग—यद्यपि हम जानते हैं कि रंग ज्ञान से हीन अवे व्यक्ति के लिये हरा और लाल रंग समान ही होंगे।

वास्तव में “हिंसा विहीन साम्यवाद ही गांधीवाद है”—का विचार निश्चित रूप से भ्रामक है। गांधीजी के दर्शन का आधार नैतिक है जबकि मार्क्स के दर्शन का आधार भौतिक है। गांधीवाद आध्यात्मवाद की महत्ता पर आधारित है, मार्क्सवाद भौतिकवाद पर। गांधीवाद के नीचे धर्म का ठोस मजबूत आधार है और उस पर गांधीजी का सामाजिक और राजनैतिक आन्दोलन स्थित है। स्वयं गांधीजी के शब्दों में “मेरे लिये धर्म से रहित राजनीति कुछ नहीं है।” गांधीजी की दृष्टि में धर्महीन राजनीति एक मोत का फंदा है क्योंकि वह आत्मा को समाप्त कर डालती है। लेकिन मार्क्स इतिहास की आर्थिक व्याख्या करता है और बाहर तथा भीतर दोनों तरफ से भौतिकवादी है। वह धर्म को जनता के लिये एक मादक द्रव्य मानकर तिरस्कृत करता है। साम्यवादी धर्म को पूंजीपतियों के हाथ का ऐसा शस्त्र मानते हैं जिसके द्वारा वे श्रमिकों को अपने भाग्य में मिले हुए अश से सतुष्ट रखना चाहते हैं। साम्यवादी दल के सदस्यों को अनीश्वरवाद में आस्था की शपथ लेनी पड़ती है। वे स्वयं धर्म का वर्णन करते हैं और अन्य लोगों के धार्मिक विश्वास को समाप्त करने का प्रयत्न करते हैं। मार्क्स पुरातन समय से चली आ रही नैतिकता को बुर्जुआपथी और दम्भी लोगों के अनुकूल समझता है। स्पष्ट है कि गांधीवाद की आत्मा और उसका शरीर—दोनों धर्म और ईश्वर पर आधारित हैं जबकि मार्क्सवाद आत्मा रूपी तत्व को टुकड़ाते हुए धर्म को दूर हटाना चाहता है।

गांधीवाद और मार्क्सवाद में एक प्रमुख अन्तर यह है कि जहां गांधीवाद साध्य और साधन दोनों को पवित्र मानता है वहां मार्क्सवाद साध्य की श्रेष्ठता में तो विश्वास करता है किन्तु साध्य की प्राप्ति के लिए साधनों की पवित्रता में नहीं। वह साधनों के सम्बन्ध में तब तक चिन्तित नहीं होता जब तक कि साध्य की प्राप्ति होती रहती है। मार्क्सवाद लक्ष्य अथवा उद्देश्य को पाने के लिये हिंसा, दल, कपट आदि किसी भी साधन को अपना सकता है जबकि

गांधीवाद का सदेश है कि भ्रष्ट साधनों के ध्वंसन में थोड़ा साध्य भी भ्रष्ट हो जाना है। कोई भी वस्तु जो नैतिक रूप में भ्रष्ट है राजनीतिक रूप से टोटा नहीं हो सकती—इसमें मार्क्सवाद का विश्वास नहीं।

मार्क्स दर्शन में आर्थिक कारक ही सर्वप्रधान हैं जो न केवल समाज के राजनीतिक ढांचे में उनके धार्मिक विश्वासों और दर्शन की रूपरेखा भी निर्धारित करते हैं। मार्क्सवादियों की दृष्टि में समाज की संरचना उसके आर्थिक जीवन पर बसा किया हुआ एक ठोस ढांचा मात्र है, परंतु मनुष्य का नैतिक उत्थान करने का प्रयास में अपनी शक्ति का व्यय करना मूल्यवाना है तथा एक समुचित आर्थिक व्यवस्था की स्थापना पर ही अपना सम्पूर्ण ध्यान केन्द्रित करना उचित है। इसी कारण मार्क्स के दर्शन में व्यक्ति समाजवादी यंत्रणा का एक पुर्ण मान है जिसकी अपनी कोई स्वतंत्र इच्छा नहीं है। उसका जो कुछ है, समाज का है और उसी विधी व्यवस्था में अपने लिए समाज का विरोध नहीं करने दिया जा सकता। लेकिन स्वयं मार्क्स ने अपने जिस दर्शन का प्रतिपादन किया वह भी तो उसको व्यक्तिगत विकसित चेतना और ग्रहणशीलता का फल था और उसने भी विचार स्वतंत्रता की अपेक्षाते हुए अपनी जिम्मेदार प्रणाली को समाज के लिये हितकर समझा, उसे दुनिया के सामने रखा। यदि मार्क्स का अपना मन प्रतिपादन करने की कहीं स्वतंत्रता न मिलती, इ गल्ले में भी उसे मौन के घाट उतार दिया गया होता तो यह सम्भव है कि विश्व मार्क्स के दर्शन में बंदिबंद रह जाता। चूंकि किसी भी विचारधारा का जनक व्यक्ति ही होता है, परंतु व्यक्ति को अपनी विचारधारा का विकास करने, अपने विवेक को जागृत करने की पूर्ण स्वतंत्रता मिलनी चाहिये। इसमें इन्कार करना और केवल अपनी ही राय को धोने जाना और अंधविश्वास, हठधर्मा और कट्टरता है। “यह इसी त्रिधा वृत्ति का परिणाम है कि मार्क्सवादियों ने पहले शक्ति प्राप्त कर अन्य विचारवादी को हार में पार किया और बाद में उसी त्रिधा का प्रयोग आपस में ही एक दूसरे के विरुद्ध होने लगा। हमारा ही दृढ़ ठीक है” इस विचार-प्रणाली का फल कभी सच्चे समाज की स्थापना में नहीं हो सकता। इसका अंत बन्ने-भटने सदैव अनिवारित केन्द्रीय शक्ति या डिक्टोरशाही में होगा।” गांधीवाद मार्क्सवाद के विरुद्ध समाज के हित का वाद सामने रख कर भी, व्यक्ति को पर्याप्त स्वतंत्रता देता है। गांधीवाद समाज का हित व्यक्ति को उनका एक पुर्णमान मानने में नहीं मानता बल्कि व्यक्ति और समाज के स्वार्थों को एक कर देने में दोनों में विवेकयुक्त और चेतनायुक्त सामंजस्य करने में तथा व्यक्ति की अन्त साधना को विकसित करने में मानता है। गांधीवाद विरोधियों को बुझाने में नहीं बल्कि साधन लेकर चलने में और अपनी माधुरता से उनका हृदय परिवर्तन कर र उन्हें अपना बना लेने में वास्था रखता है। व्यक्ति को थोड़ा बनाकर गांधीवाद समाज को सदैव के लिए थोड़ा बना देना चाहता है। गांधीवाद का धारम्भ त्रि दु व्यक्ति ही है। पहले व्यक्ति को मध्य पहिमा, प्रथम तथा प्रतिरोध की भावना के चट उठाने के गुणों का अपने घट्ट विकास करना चाहिए और अपने आपको आत्मा के मध्य का प्रयोग करने के योग्य बनाना चाहिये। यदि व्यक्ति ऐसा आंतरिक स्वराज्य प्राप्त कर ले तो बाहरी स्वराज्य अपने आप ही जायगा अर्थात् नवीन सामाजिक व्यवस्था का

निर्माण अपने आप हो जायगा। सरल शब्दों में यह कहना चाहिए कि गांधी-वाद और साम्यवाद—ये दोनों क्रान्तिकारी विचारधारयें नवीन सामाजिक व्यवस्था का निर्माण करने के लिए समाज में एक भारी उथल-पुथल उत्पन्न करना चाहती है। लेकिन जहां साम्यवादी अपने लक्ष्य को प्राप्त करने की प्रक्रिया ऊपर से आरम्भ करते हैं अर्थात् हिंसा, वर्ग-संघर्ष और शक्ति के बल पर राजनीतिक सत्ता पर अधिकार जमाकर श्रमजीवी तानाशाही के माध्यम से अवांछित तत्वों (पूँजीपतियों) को नष्ट करके अपनी इच्छानुसार आर्थिक व्यवस्था की रचना करना चाहते हैं, वहां गांधीवादी प्रक्रिया नीचे की ओर से आरम्भ होती है, अर्थात् वह सबसे पहले मनुष्य के हृदय में क्रान्ति लाना चाहता है, उसे आत्मनिर्भर बनाना और उसके चरित्र को उन्नत करना चाहता है। ईव्सन ने ठीक ही कहा है कि “लोग समाज एवं राजनीति में क्रान्ति के लिए शोर करते हैं, पर असल में तो मानवीय आत्मा को विद्रोह करना चाहिये।”

उपरोक्त विचार से दोनों विचारधाराओं में स्पष्ट ही एक महत्वपूर्ण अन्तर यह निकलता है कि गांधीवादी योजना में व्यक्ति का केन्द्रीय स्थान है, वह साध्य है, और राज्य उसके विकास का केवल एक साधन है। इसके विपरीत मार्क्सवाद या साम्यवाद के लिए व्यक्ति स्वयं में एक साध्य नहीं है बल्कि एक साधन है और राज्य के अधीन है। गांधीवाद व्यक्तिवादी होते हुए भी आनयत्रित व्यक्तिवाद का समर्थक नहीं है प्रत्युत व्यक्ति स्वातंत्र्य और सामाजिक कर्तव्य के मध्य सामंजस्य का प्रवर्तक है, जिसका मार्क्सवाद में अभाव है। स्वयं गांधीजी ने लिखा है—“अनियत्रित व्यक्तिवाद जंगली पशुओं का कानून है। हमने अब व्यक्तिगत स्वतंत्रता और सामाजिक सयम (*Social Restraint*) के बीच सामंजस्य करना सीख लिया है। समस्त समाज के कल्याण के लिये स्वेच्छापूर्वक कुछ सामाजिक नियम और बन्धन स्वीकार करने से समाज और व्यक्ति दोनों का हित होना है।” तात्पर्य यह है कि गांधीवाद में व्यक्ति और समाज में विरोध नहीं है और इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह भी निकलता है कि सामंजस्य की प्रतिमूर्ति गांधीवाद में वर्ग-संघर्ष के लिए कोई स्थान नहीं है जबकि वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त मार्क्सवाद या साम्यवाद की आत्मा कहा जा सकता है। एक मुख्य भेद—दोनों में यह है कि गांधीवाद के अनुसार समाज में जो भी वर्ग संघर्ष विद्यमान है उसे मिटाया जा सकता है और पूँजीपतियों व जनता में प्रेम, सहयोग व एकता की माला गूथी जा सकती है, लेकिन मार्क्सवाद के अनुसार वर्ग संघर्ष केवल पूँजीपतियों को लाश पर ही समाप्त हो सकता है, इतने पूर्व नहीं। गांधीजी का ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त बड़े अहिंसात्मक और हृदय परिवर्तनकारी ढंग से धनवानों में यह चेतना जागृत करना संभव मानता है कि वे अपनी सम्पत्ति को सामाजिक उत्पादन समर्थ और अपने आपको उसका ट्रस्टी समझते हुए समाज के प्रति अपना कर्तव्य एवं उत्तरदायित्व निभायें। सम्पत्ति के अयायपूर्ण और अनुचित वितरण से उत्पन्न होनेवाली गम्भीर समस्याओं को सुलझाने का यह एक सफल और क्रान्तिकारी आहंसाक उपाय है—ऐसा गांधीजी का पूर्ण विश्वास था। सभी सम्पत्ति को एक ट्रस्ट के रूप में समझने से मानव का मानव द्वारा शोषण समाप्त हो जायगा और परिणामतः वर्ग-संघर्ष भी मिट जायगा और सामाजिक सहयोग का स्थान ले लगा। मार्क्सवाद में तो धनवानों और निधनों अथवा

समुद्रगानियों व अभाव पीड़ितों में प्रेम व सहयोग हो ही नहीं सकता। मार्क्स के निचे धर्म जीवी-विजय और वर्गहीन समाज अंतिम सत्य है लेकिन इस सत्य की पूर्ति समाज ने समुद्रगानी वर्ग का विनाश कर के ही हो सकती है।

गांधीजी और मार्क्स दोनों ही राज्य को एक शक्ति सम्पत्ति मानते हैं। इनके आध्यत्मिक प्रभाव व शक्ति का स्वतंत्रता में धार्मिक विरोध स्वीकार करने हैं। किन्तु दोनों में अंतर यह है कि मार्क्स ने शक्ति का आधार वर्ग माना है और राज्य को शोषणकारी वर्ग की एक समिति घोषित कर दिया जबकि गांधीजी ने राज्य को इसलिए अलग किया है कि वह हिंसा पर आधारित है। पश्चिम विज्ञेयता में दोनों ही पराजयवादी दार्शनिक प्रतीत होते हैं। और एक राज्यहीन समाज की स्थापना होने की आशा रखते हैं, परन्तु गांधीजी एक अच्छे व्यक्तिवादी और व्यावहारिक व्यक्ति होने के कारण अन्त में राज्य को एक आवश्यक बुराई के रूप में स्वीकार कर लेते हैं जबकि मार्क्स के विचार में राज्य वर्गों के समाप्त होने पर धीरे धीरे धाग ही समाप्त हो जायगा, क्योंकि एक शक्ति सम्पत्ति के रूप में उसका कोई कार्य नहीं होगा। मार्क्स एकदलीय राज्य में 'धर्मजीवीय तानाशाही में' शक्ति का केन्द्रीकरण चाहता है, जबकि गांधीजी शक्ति को उसके आकर्षणों में विहीन करने के निचे शक्ति का विवेकीकरण करना चाहते हैं। पुनः गांधीजी एक जनतन्त्रवादी हैं और व्यक्तिगत व बहुमुखी विकास के लिये जनतन्त्र को आवश्यक समझते हैं जबकि मार्क्स को जनतन्त्र में विलुप्त आस्था नहीं है। गांधीवाद प्रजातांत्रिक नेतृत्व का समर्थक है, साम्यवाद तानाशाही नेतृत्व का। गांधीवाद बहुलवादी भी है जबकि साम्यवाद पर बहुलवाद का कोई प्रभाव नहीं है।

अन्त में, यह कहा जा सकता है कि गांधीवाद तथा मार्क्सवाद के मध्य मौलिक भिन्नताएँ उनके जीवन तथा विश्व-भ्रमण की दृष्टिकोणों में हैं। शोष और भेद के चाहे राजनीतिक, धार्मिक आर्थिक प्रणाली धार्मिक व्यवस्था के बारे में हो, या उद्देश्यों, साधनों या विचारों के सम्बन्ध में हो इसी मौलिक भेद से उत्पन्न होते हैं। साम्यवाद वर्तमान औद्योगिक सम्पत्ति द्वारा प्रचलित जीवन के मूल्यों को स्वीकार करता है किन्तु गांधीवाद वर्तमान सम्पत्ति और उसके जीवन मूल्यों का सर्वथा निराकार करता है। इस तरह 'गांधीवाद मार्क्सवादी साम्यवाद से उतना ही दूर है जितना कि उत्तरी ध्रुव से, बल्कि वे एक दूसरे से और भी अधिक दूर हैं क्योंकि जबकि दोनों ध्रुवों को पृथ्वी जोड़ती है वहाँ इन दोनों में कोई सामान्य भूमि नहीं है।' आचार्य विनोबा भावे के अनुसार 'दोनों दर्शन सामने सामने एक दूसरे को नष्ट करने के लिए तैयार हैं।' मविष्य में टक्कर गांधीवाद और साम्यवाद में होगी, साम्यवाद और पूँजीवाद में नहीं—ऐसा विश्वास किया जा सकता है।

गांधीवाद का मूल्यांकन (Evaluation of Gandhism)

गांधीवाद आधुनिक युग का एक महानतम और सबसे अधिक महत्वपूर्ण दर्शन है। गांधीवाद की सफलता का एक बड़ा अंग स्वयं गांधीजी के व्यक्तित्व का है। डॉ० घावन का कहना है कि गांधीजी के राजनीतिक दर्शन का महत्व बहुत कुछ उनके अनुगम व्यक्तित्व से है। श्री रवीन्द्रनाथ टैगोर ने

भी कहा था, “मुझे गांधीजी के बारे में महत्वपूर्ण बात यह मालूम पड़ती है कि यद्यपि वे एक राजनीतिज्ञ, संगठनवर्ती, लोकनेता और नैतिक सुधारक के रूप में महान् तो हैं लेकिन मनुष्य के नाते वे इन सबसे बेहतर हैं। इसका कारण यह है कि इनमें से कोई भी गतिविधि या पहलु उनकी मानवता को मर्यादित नहीं कर पाता और यह व्यक्ति उनसे भी महत्तर है।” टैगोर और धावन के ये शब्द गांधीवाद की महानता के द्योतक हैं। अमेरिकन पादरा डा० जान हेन्स होम्स ने तो यहां तक कहा है कि ईसामसीह के बाद गांधीजी संसार के सबसे बड़े व्यक्ति थे। वे इसलिये इतने महान् व्यक्ति नहीं थे कि उन्होंने अपने देश की स्वाधीनता के संग्राम का सफलतापूर्वक संचालन किया वरिक्त वे महान् इसलिये थे कि हिंसा, स्वार्थ, शक्ति की तृष्णा और नैतिक पतन के वर्तमान वातावरण में सत्य, अहिंसा और साधनों की विशुद्धता का कठिन पाठ भी उन्होंने अपने व्यावहारिक जीवन का लोगों के गले उतार दिया। उन्होंने यह स्थापित कर दिया कि यदि हम अपना आध्यात्मिक विकास करना चाहते हैं, वर्तमान सम्यता के विनाशकारी दोषों से मुक्त होना चाहते हैं, संघर्ष, भय और संशय के जीवन से छुटकारा पाना चाहते हैं तथा एक नैतिक समाज की रचना की ओर अग्रसर होने के आकांक्षी हैं तो हमें इनका पालन करना ही होगा। गांधीजी के सत्य, अहिंसा और साधनों की विशुद्धता के सिद्धान्तों को अव्यावहारिक समझकर बैठ जाने का अर्थ होगा मानवता का परित्याग करके पशुओं के स्तर तक गिर जाना। लॉर्ड बॉयड के शब्दों में—

‘क्या यह सम्भव है कि इन तीन महान् सिद्धान्तों को, इन आश्चर्यजनक विचारों को विश्वव्यापी स्तर पर अमल में लाया जा सकता है? मेरा विचार है कि वह समय आ चुका है जबकि इन्हें अमल में लाया जा सकता है, इन्हें अमल में लाया जाना चाहिये और इन्हें अमल में लाया जायगा, क्योंकि मनुष्य अब अनुभव करते हैं कि इसके अतिरिक्त और कोई आशा नहीं है क्योंकि आधुनिक विज्ञान ने विनाश की जो शक्ति-यां उत्पन्न कर दी हैं उन्हें फिर से दब नहीं किया जा सकता। यदि विज्ञान का प्रयोग हिंसा के लिये, एक विश्व युद्ध के लिये तो इससे सम्यता का विनाश हो जायगा। सुविख्यात भौतिकशास्त्रियों और रसायनशास्त्रियों का कहना है कि युद्ध के फलस्वरूप मानव-परिवार का पूर्ण विनाश हो सकता है। इसलिये, यदि आप इसी प्रकार करते हैं जिस प्रकार हिंसात्मक राष्ट्र अब तक करते हैं तो आप बहुत दिन तक जीवित नहीं रह सकते। इसलिये यदि आप जीवित बचे रहना चाहते हैं तो आपको अहिंसात्मक साधन अपनाने चाहिये। और यदि आप सच्चाई के साथ अहिंसात्मक साधन अपनाते हैं तो आप एक नवीन संसार की रचना करेंगे, एक ऐसे संसार की जिसमें कि न गरीबी होगी, जिसमें वे रोग न होंगे जिन्हें कि रोका जा सकता है, जिसमें कि सम्पूर्ण मानव जाति, समस्त राष्ट्रों का चाहे वे सबसे धनी हों, चाहे सबसे गरीब, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक कल्याण का एक बहुत ही उच्चतर स्तर होगा।’

यदि सत्य, अहिंसा और साधनों की शुद्धता के पालन में पूर्णतः एक ऐसा आदर्श है जो मानव की पहुँच से परे है, तो भी आलोचकों का यह

कहना निरी बकवास है कि गांधीवाद एक कोरा भादशवाद है जो यथार्थ की भूमि पर बिल्कुल ही टिका हुआ नहीं है और गांधीवादी अहिंसात्मक भावों समाज स्वर्ग सा है जो व्यवहार में असम्भव है तथा प्लेटो के दार्शनिक राज्य की धारणा के समान है। गांधीवाद एक कारी कल्पना नहीं है। हम गांधीवादी सिद्धांतों को धीरे-धीरे आचरण में व्यवहार में लाकर प्रबिकाधिक प्राप्त कर सकते हैं। गांधीवादी सिद्धांत कार्य की भाषा हैं, कल्पना की नहीं। स्वयं गांधीजी ने इसे अपने जीवन में उतारा है, इनका सफल प्रयोग किया है और तब ससार का कहा है कि वह इन पर चमकता है। हा यह प्रवश्य है कि इन पर चलना एक दुष्कर कार्य है, लेकिन यह कहना गलत है कि यह एक असम्भव कार्य है। प्रत्येक महान् भादश को प्राप्त करने में कठिनाईयों को भलना ही पड़ता है। महान् भादश का आनन्द सत्त्व प्रयास करते रहने में ही है, न कि उसे प्राप्त कर लेने में। गांधीवादी भादश समाज को न्यूनाधिक रूप में प्राप्त किया जा सकता है। मानव की भ्रष्टाचारों की तरफ से भाव में सेना रुच्चाई से इन्कार करना है। गांधी और उनका दशन महान् इसलिए है कि इसमें राजनीति का आध्यात्मिककरण किया है। राजनीति और धर्म की पृथक्ता का अन्त किया है तथा राजनीतिक अनाचारों की समाप्ति के लिए सत्य और अहिंसा के बल पर आधारित सत्याग्रह के अमाप अस्त्र को मनुष्य के हाथ में सौंपा है। कुछ आतिकारी गांधीजी के अहिंसात्मक सत्याग्रह की हसी उड़ाते हैं और कहते हैं कि सत्याग्रह से सारा देश मिलकर अनाचारों में इनकी सफलता नहीं पा सकता जितनी कुछ आतिकारी कुछ घण्टों में ही पा सकते हैं। लेकिन यह अनाचना स्वयं ही खोखली है और यह भूल जाती है कि अहिंसा एक अप्रतिहत अस्त्र है और उसकी हार में भी एक जीत छिपी है जो मनुष्य की नैतिक पवित्रता की ओर ले जाती है। सत्याग्रह बुराई को भलाई से जीतने का विज्ञान और कला है। यह शुद्ध हृदय से स्वच्छा स एव प्रफुल्लता से दृष्ट का आमन्त्रण है जो विरोधी के स्वभाव को बदलने में जादू का सा काम करता है। मनुष्य को इस ध्येय की प्राप्ति के लिए अपने को पुर्नार्थाक्षित करना है। "वर्तमाना स लेकर डाक्टरेट की डिग्री तक सत्याग्रह का पाठ्यक्रम तय हो और अपरिचित है" इसीलिए आसम्भ गांधी के इस अस्त्र को हमी उठाते हैं। ऐस लोग नैतिक शक्ति की महत्ता से अपरिचित हैं। डा० पट्टनी सीतारामैया ने बड़े ही सारगर्भित शब्दों में गांधीवाद में निहित बलि यह कहना चाहिए कि मानवतावाद में निहित इस विचार को प्रकट किया है कि—

“आधुनिक समय की सर्वाधिक शोकजनक घटना यह है कि ईसाई और मूर्तिपूजक वैज्ञानिक और दार्शनिक, भाषाएण्डन और विज्ञानरी, मोटा और कूटनीतिज्ञ सब हिंसा के रोग में अस्त हैं। वे भीतिव दार्तिक के पूजारी हैं और उनका ऐसा विचार है कि अपने पुस्तकानयो और परीक्षण शालाओं में वे जा कुछ भी सीखें मानवीय सम्पर्क के थोली-बल में या जीवन के विषय-विद्यालय में वे कोई भी पाठ पढ़ें, अन्तिम पाठ अन्तर्जातीय पुत्रों और बड़ी-बड़ी सेनाओं में है। ब्रिटेन और जर्मनी के पादरी एव ही ईशामनीह स एव ही शरीरों में यह प्रायना करने हैं कि वह उनका साम्राज्यवाद या फामीवाद को विषय प्रदान करें। नैतिक शक्ति केवन निरवापर तक हो सीमित है और

उसका महत्व केवल एक कलापूर्ण सुन्दर वस्तु तक ही है। वे यह अनुभव नहीं करते कि किस प्रकार अनाशक्ति या निःशक्ति ही वह हायनमो है जो उस विद्युत् प्रेरक शक्ति को पैदा करता है जिसे हम नैतिक शक्ति कहते हैं। यदि मानव-शरीर वह सर्वोत्तम इंजिन है जिसकी शक्ति फुट पाउंड में मापी जा सकती है तो मानव आत्मा उससे भी अधिक उत्कृष्ट इंजन है जो वोल्टों में और एम्पीयर में न मापी जा सकनेवाली नैतिक शक्ति को जन्म देता है। जिस प्रकार हमारे इस मांस तथा रक्तपय शरीर को अपने तत्त्वों की स्थिरता के लिए विधिपूर्वक तैयार किये गये और शरीर का अंग बनाने वाले भोजन की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार हमें कुछ निश्चित सत्त्यों और निश्चित सिद्धान्तों के विकास द्वारा जो सब नैतिक शिक्षाओं में उपलब्ध हैं, परन्तु नागरिकों के जीवन-निर्माण में जिनका प्रवेश बहुत कम हो पाता है, अपनी आत्मा को निरन्तर शक्तिमय और अोज-सम्पन्न बनाना चाहिए। हमें एक शिक्षा की नवीन पद्धति का निर्माण करना चाहिए जो वास्तविकता से ही इन सिद्धान्तों को अपने में समाविष्ट करले और फिर युवावस्था के निर्माणात्मक काल में से गुजरते हुए जीवन की मध्य अवस्था तक पहुँचने पर यह सिद्धान्त हमारे अंग बन जावें ताकि पूरे मनुष्य बन जाने पर, आवेशों से छलती हुआ हमारा शरीर खून का प्यासा न हो अपितु हमारी आत्मा प्रत्येक मनुष्य के लिए उस न्याय की, उस स्वतन्त्रता की और उस शान्ति की कामना करे, जिसे हर मनुष्य चाहता है और उन अभागों को, जिनके पास जीवन के इन अमल्य वरदानों का अभाव है, उनकी प्राप्ति कराने के लिए प्रयत्नशील हो।”^१

कुछ लोगों का कहना है कि गांधीजी सत्याग्रह और अहिंसा के द्वारा भारत को अंग्रेजों से ही स्वतन्त्र कराने में सफल हो सके किन्तु यदि हिटलर, मुसोलिनी या स्टालिन जैसे किसी व्यक्ति से उनका पाला पड़ जाता तो उन्हें गोली से उड़ा दिया जाता। उनका मत है कि सत्याग्रह की विजय एक सम्य और शिष्ट जाति के विरुद्ध ही हो सकती है, एक कठोर हृदय और निर्मम विरोधी के सामने नहीं। इस तरह की आपत्ति के मूल में वस्तुतः उस मान्यता का न समझ पाना छिपा है जिस पर कि सत्याग्रह आधारित है। ऐसी आपत्ति करनेवाले यह भूल जाते हैं कि सत्याग्रह को सिद्धान्त यह मान कर चलता है कि प्रत्येक व्यक्ति एक अन्तःकरण रखता है जो सत्याग्रही के अन्याय के लिए सहर्ष और स्वेच्छा से उठाने गये कष्ट को देखकर पिघल जाता है और अन्ततः उसकी न्याय-भावना जागृत हो जाती है। अन्तर केवल यही है कि जहाँ एक उदार और शिष्ट व्यक्ति या जानि में जूझने में सत्याग्रही को कम कष्ट उठाने पड़ेंगे वहाँ हिटलर या स्टालिन जैसे पापाणु हृदय व्यक्ति से जूझने में उसे अधिक कष्ट उठाने पड़ेंगे, किन्तु यह निश्चित है कि “एक सत्याग्रही की कभी पराजय नहीं हो सकती। गांधीजी का मानव-प्रवृत्तिकी कोमलता में पूर्ण विश्वास था। वे मनुष्य को स्वभावनः बुरा नहीं समझते थे और यह विश्वास करते थे कि शनैः शनैः सभी लोग अच्छा बनने का प्रयत्न करते

हैं। जब मानव-प्रवृत्ति थोड़ा-थोड़ा की धार विकसित होने की है तो पराजित होने का कोई प्रश्न ही नहीं उठता।

कुछ लोगों का कहना है कि गांधीवाद में कोई मौलिकता नहीं है। यह कहीं की ईंट तथा कहीं के रोडो से बना हुआ एक मानुसमी का कुनवा है जिसमें समाजवाद, उदारतावाद, भ्रातृकतावाद आदि न जाने कितने विचार अवस्थित रूप से मिल गए हैं। फिर सत्य और अहिंसा आदि के जो निदान्त उठने दिये हैं वे भी कोई नवीन नहीं हैं। गांधीवाद को यह भालचना निरसार्थ है और किसी भी रूप में गांधीजी की महान् देन को धमिल नहीं करता। गांधीजी की महत्ता इसमें है कि उन्होंने पुराने सिद्धांतों के आधार पर नई समस्याओं को सुलझाने का भागीरथ प्रयत्न किया। मौलिकता सदा नवीनता में ही नहीं हुपा करती, बल्कि यदि पुरानी से पुरानी बात को भी नवीन ढंग से कहा जाय तो वह मौलिक है। इस दृष्टि से गांधीवाद एक मौलिक दशन है जिसमें सब विचारों को अच्छाईया सद्गुणित करके सुख्यवस्थित ढंग से प्रस्तुत की गई हैं। अनेक आलोचक गांधीजी पर पूँजीवाद का समर्थक होने का आरोप लगाते हैं। वस्तुतः यह एक हास्यास्पन्न बात है कि उनके विचारों में भी लोगों का पूँजीवादी दुग्ध घाती है। गांधीजी की ईमानदारी पर इस प्रकार सदा करना उनके साथ अन्याय करना है। केवल एक सिपाही से मित्रता होने का अर्थ यह नहीं होता कि हम किसी व्यक्ति के शक्तिवादी होने में सदा कर। आधुनिक स पूँजीवादी के साथ मित्रता रखने में गांधीजी को पूँजीवादी बतलाना अपहारास्पद है। सच तो यह है कि गांधीजी बुराई (Evil i.e. Capitalism) के दुश्मन थे, बुराई करनेवाले (Evil doer i.e. Capitalist) के नहीं।

मानव जाति की उत्पत्ति को गांधीजी की एक उत्प्रेक्षणीय देन उनकी यह धारणा है कि मानव जीवन एक इकाई है। यह एक ऐसी समन्वयात्मक इकाई है जिसका अलग अलग सड़ो में विभाजन नहीं किया जा सकता। इसी धारणा के कारण उन्होंने धार्मिक, राजनीतिक, प्राणीशास्त्रीय मनुष्य को निरस्त कर दिया और सत्य, अहिंसा तथा साधनों की पवित्रता के निदान्तों को जीवन के समस्त क्षेत्रों (जिनमें धार्मिक क्षेत्र भी सम्मिलित है) पर लागू किया। इसी के कारण उन्होंने धार्मिक और धर्म-निरपेक्ष जीवन के विभेद को टुकरा दिया और इस बात पर जोर दिया कि सम्पूर्ण जीवन धर्म द्वारा अनुशासित होना चाहिए। हमें यह याद रखना चाहिए कि उन्होंने धर्म को उच्चतम धारणा हमारे सामने रखी उनके लिए धर्म का अर्थ था दीन-हीन और दण्ड की सेवा करना। यदि एक ओर उन्होंने राजनीति का आध्यात्मिककरण किया वही दूसरी ओर उन्होंने धर्म का लोकिकीकरण किया। मानव जाति के विचार और सस्कृति को यह निश्चित रूप से ही महत्वपूर्ण देन है।

मानव जाति पर गांधीजी का एक अन्य अणु यह है कि उन्होंने व्यक्ति के महत्त्व तथा शक्तियों में हमारे विश्वास को पुनः जाग्रत किया है। पारंपरिक धर्मोक्तियों ने मानव जाति को सबसे बड़ा धायात यह पहुँचाया है कि उसमें व्यक्ति को एक अणु बनाकर रख दिया है। व्यक्ति स्वयं की महाकाय सामाजिक और राजनैतिक यंत्र के सामने असहाय पाता है। जमनी रुस और

इटली जैसे राज्यों में तो व्यक्ति को पूर्णतः राज्य रूपी यंत्र का एक पुर्जा मात्र ही बना दिया गया है, लेकिन अमेरिका और ब्रिटेन जैसे प्रजातन्त्रात्मक राज्यों में भी व्यक्ति का महत्व व्यावहारिक दृष्टि से अधिक नहीं है। मंगलकारी राज्यों के कार्यो ने व्यक्ति स्वातंत्र्य और शक्तियों को बहुत कुछ सीमित कर दिया है। गांधीजी की यह एक महान् विशेषता है कि उन्होंने इस बात पर पूर्ण आग्रह किया कि वास्तविक लोकतन्त्र की स्थापना तब तक नहीं हो सकती जब तक कि सर्वसाधारण दुरुपयोग होने पर राज्य की सत्ता का विरोध करना न सीख जाय। 'Gandhi Memorial Peace Number of the Vishwa Bharati Quarterly' में दिये गये अपने 'What the West owes to Gandhi' नामक लेख में ऐलन ने लिखा है—

“गांधी का यह एक गुण था कि संगठन और यत्र तथा जनता के युग में भी एक मानव प्राणी की अन्तर्हित शक्तियों को प्रकट करते हुए भी उसने इन शक्तियों का सर्वोत्कृष्ट प्रयोग किया। उसमें हमने देखा कि आत्म-विकास अहम् प्रधान इच्छा द्वारा नहीं, बल्कि परमात्मा तथा मानव कल्याण के लिए अर्पित इच्छा द्वारा क्या किया जा सकता है। उसके पास एक मात्र मान्य शक्ति थी, यह शक्ति वह नहीं थी जो कि दूसरो का दमन करती है, बल्कि वह थी जो कि दूसरो को अपने स्तर तक उठा लेती है। किसान, मजदूर, अछूत सभी उसकी वाणी सुनकर कुछ उदात्त हो गए।...दूसरों का अपने जैसा और आध्यात्मिक जीवन का एक स्वतंत्र केन्द्र बनाने की विलक्षण शक्ति थी। ऐसा करके उसने हमें स्वतंत्रता और प्रभु इच्छा के अनुकूल आचरण करने का प्रयास करना सिखाया।”

अन्त में यह कहा जा सकता है कि गांधीवाद को सनकियों का विचार दर्शन, कार्यो की अहिंसा का पोषक, बालू पर बना हुआ विचार महल, असम्भव तथा अव्यावहारिक आदि कहने का युग बीत गया है क्योंकि स्वतः विरोधियों ने अपनी आंति स्वीकार करल है। इसके अतिरिक्त भारतीय समाज की विशिष्ट परम्परा में गांधीवाद ही अब तक सफल हुआ है और उसका स्थाई प्रभाव सर्वत्र व्याप्त है। गांधीवाद ही एक मात्र वह स्थाई चिन्तनधारा है जिसने भारतीय जीवन को गौरवान्वित किया है उसे सृजनशील बनाया है, और जो भारतीय सस्कृति तथा सभ्यता के अनुकूल है। गांधीवाद की महानता एक कालिक न होकर सर्वकालिक है, एक देशीय न होकर सबदेशीय है क्योंकि—“मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह (गांधीवाद) अधिक क्रान्तिकारी है। राजनीतिक दृष्टि से अधिक सम्भव, सरल, व्यापक एवं व्यावहारिक है। नैतिक दृष्टि से मानव-सौहार्द का जनक एवं प्रेरक होने के कारण श्रेष्ठ है। सामाजिक दृष्टि से वह एक सुसंस्कृत अराजकतावाद है। वह साम्यवाद का एक ऐसा विस्तृत, निर्दोष रूप है जिसमें व्यक्ति की पवित्रता एवं राष्ट्र अथवा समाज का हित दोनों सुरक्षित है और जो समाजवाद की तरह सर्वसाधारण को पूंजीवादी क्रूरता से तो बचाता ही है, उनकी आध्यात्मिक एवं नैतिक प्यास को भी शान्त करता है।”¹ इस वक्तव्य में यह भी जोड़ा जा सकता है कि

समाजशास्त्रीय दृष्टि से यह नये सामाजिक मूल्य, संगठन, नियमन का प्रारूप है जिसमें वग विहीन, शोषण-विहीन, अहिंसक समाज की समस्याओं को प्रधानता दी गई है। आर्थिक दृष्टि से आत्मनिर्भरता तथा सामाजिक उपयोगिता के लिये यह सर्व सुलभ उत्पादन-प्रक्रिया है आर्थिक समानता का यह समर्थक है। समाज तथा राज्य में इसका प्रयोग होना चाहिये। भविष्य की सभी समस्याओं पर और भी बहुत कुछ कहना है।

लास्की, कोल, रसल

(LASKI, COLE, RUSSELL)

गत अध्याय में महात्मा गांधी के दर्शन पर विचार करने के उपरान्त समकालीन राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र के ही तीन अन्य महारथियों की चर्चा हम प्रस्तुत अध्याय में करेंगे। ये तीन महारथी हैं—लास्की, कोल और रसल। राजनीतिक चिन्तन के इन प्रकांड विद्वानों की कृतियों को सम्पूर्ण विश्व में आदर की दृष्टि से पढ़ा जाता है और उनके विचारों के महत्व को स्वीकार किया जाता है। लास्की और कोल इस असार ससार से विदा हो चुके हैं जबकि वयोवृद्ध दार्शनिक रसल अपनी मेधावी बुद्धि से हमें लाभान्वित करने के लिये अभी हमारे मध्य हैं। हम सर्व प्रथम लास्की; तब कोल और सब से अन्त में रसल के विचारों का अध्ययन करेंगे।

हैरोल्ड जॉसेफ लास्की
(Herold Joseph Laski)
[1893—1950]

जीवन परिचय—'पूँजीवाद और साम्यवाद की संकुचित सीमा से बाहर निकल कर जनतांत्रिक समाजवाद की उदार कल्पना करनेवाले और यूरोप के समाजवादियों में प्रमुख (*Doyen among Socialists*) प्राध्यापक लास्की का जन्म मेन्चेस्टर के सम्पन्न यहूदी परिवार में ३० जून, १८९३ में हुआ। यहूदी होने के नाते निराशा और हीनता को भावना लास्की को जन्म से प्राप्त हुई क्योंकि कल तक दुनियाँ की वही एक मात्र वेवतन कौम थी।^१ किन्तु लास्की ने अपनी असाधारण प्रतिभा और अपने स्वतंत्र व्यक्तित्व के बल पर जन्म से विरासत में मिली कौमी निराशा और हीनता का जुआ उतार फेंका। मूल रूप से हंगरी के निवासी लास्की के पिता नाथन ने इंग्लैण्ड में काफी संपत्ति अर्जित की थी और मेन्चेस्टर सोसाइटी में एक सम्मानित स्थिति प्राप्त करली थी। नाथन लास्की ने अपने पुत्र का पालन पोषण पूर्णतः यहूदी धर्म के सिद्धान्तों के अनुरूप किया और स्वभावतः यह चाहा कि उसका पुत्र

1. अब इजरायल राज्य का निर्माण हो जाने से यहूदियों का मित्र देश का स्वप्न साकार हो गया है।

भी उन सिद्धान्तों पर चले। लेकिन हैरोल्ड सास्की तो बचपन से ही विचार-स्वानुष्ठान की प्रतिभूति था। ज्ञान्यायभ्या से ही उसने कुछ ऐसी पुस्तकें पढ़ी थी जिनका आधुनिक और वैज्ञानिक दृष्टिकोण यहूदी धर्म व सत्कारवाद में विपरीत था। इनके पतिरिक्त मेन्वेस्टर ग्रामर स्कूल के अग्रेजी के अध्यापक जॉन लिक्स पेटन से भी यह बड़ा प्रभावित हुआ था। इस प्रकार के मानसिक और बोद्धिक वातावरण ने अन्त में उस दिन को ला पटवा जब हैरोल्ड ने अपने पिता से यह दिया—

“मे प्रपोज हूँ, पोलिश नहीं, मैं एक धर्मशायी हूँ, यहूदी नहीं, मैं मेमोनाइड्स और मिल-मे कोई समन्धि नहीं देखता और न ही मुझे ऐन थोरोनिका तथा मूसा के धर्म में ही कोई समन्धि मिलती है।”

सास्की ने अपना विवाह एक ईसाई लड़की फ्रीडाकेरी से करके सामाजिक कट्टरता का त्याग किया। यह लड़की, जो स्वयं बड़ी प्रतिभाशालिनी थी और जिसने बग परम्परा (*Heredity*), प्रजातिशास्त्र (*Eugenics*) मनुष्य निरोधन और नारी मताधिकार आदि पर अपने उत्तम व्याख्यानो से हैरोल्ड को बड़ा प्रभावित किया था आयु में उसमें लगभग ८ वर्ष बड़ी थी। हैरोल्ड तब केवल एक स्कूनी छात्र था। सास्की ने अपने विवाह की सूचना अपने माता पिता को तब दी जब वह फ्रीडा के साथ ‘हनीमून’ (*Honeymoon*) मनाने के लिये चल दिया। इस सूचना ने नाथन और सारा सास्की के पारिवारिक एवं धार्मिक अभिमान को बड़ी ठेस पहुंचाई। अशोधित होकर नाथन ने हैरोल्ड पर कठोर धार्मिक नियंत्रण लगा दिये और बड़ी बुद्धिमत्ता से वह इस बान पर सहमत हुआ कि ऑक्सफोर्ड में शिक्षा-समाप्ति तक व्यव-गति के लिये वह उस २०० पौण्ड की वृत्ति देगा। इस धार्मिक सहायता को भी सारा प्रदान किया गया। शर्त यह थी कि हैरोल्ड अपने विवाह के समाचार को सर्वथा गुप्त रखते हुए फ्रीडा से न मिले जो कि स्कॉटलैण्ड में स्वयं अपनी भाजीविका कमा रही थी। १९११ से १९१४ तक हैरोल्ड ने ऑक्सफोर्ड के न्यूकलेज में गम्मीर अध्ययन किया और १९१४ में इतिहास में प्रथम श्रेणी से उत्तीर्ण हुआ। शिक्षा समाप्ति पर उसे दी जानेवाली धार्मिक वृत्ति रोकड़ी गई और स्पष्टतः यह चेतावनी दे दी गई कि परिवार के सदस्य के रूप में उसे सभी स्वीकार किया जा सकता था जबकि उसकी पत्नि फ्रीडा यहूदी धर्म स्वीकार करने। यह एक बड़ी कठोर शर्त थी जिसने सन् १९२० तक हैरोल्ड को पारिवारिक सम्बन्ध में व्यवहारतः बचिन रखा। अंत में फ्रीडा की बुद्धिमत्ता ने यह पारिवारिक कबड़ समाप्त हुआ। १९२० में, हैरोल्ड के न चाहते हुए गो फ्रीडा ईसाई से यहूदी बन गई। इससे हैरोल्ड के माता पिता प्रसन्न हो गये।

ऑक्सफोर्ड में शिक्षा समाप्ति के उपरान्त जब हैरोल्ड को धार्मिक

“... not a Jew, I can not
na Veronica with the

—Quoted by ... in Harold Laski,
A Biographical Memoir, Page 9

सहायता मिलना बन्द होगई तो उसने अपनी आजीविका कमाने के लिये पत्रकारिता का पेशा अपना लिया प्रतिभाशाली छात्र होने से लास्की ने व्यापक गहन अध्ययन, सूक्ष्म संवेदनाशील अनुभूति, मानवतावादी भावुकता और स्वातंत्र्य प्रियता का जो अक्षय कोष संचित किया था, वह इस समय लास्की के काम आया। पत्रकारिता के क्षेत्र में कूद पड़ने से लास्की को अपने विचारों के प्रचार का अवसर मिला। इस समय उसका 'डेनी हैरोन्ड' नामक पत्र से निकट सम्बन्ध रहा। यह पत्र पिन्डीरूलवादी विचारधारा के सब से अधिक निकट था। लास्की ने आयरलैण्ड के प्रश्न और श्रमिक समस्याओं पर विभिन्न सम्पादकीय लेख लिखे। प्रथम महायुद्ध के समय उसने कनाडा, संयुक्तराज्य अमेरिका आदि की यात्रा की और दर्शन-शास्त्र पर श्रेष्ठ व्याख्यान दिये। इसी मध्य उसे कनाडा में मॉन्ट्रियल में मैकगिल (*Macgill*) विश्वविद्यालय में इतिहास के प्राध्यापक का पद मिला गया। वहाँ उसने लगभग एक वर्ष तक कार्य किया और तब १९१६ में हार्वर्ड विश्वविद्यालय में (अमेरिका में) उसकी नियुक्ति हो गई। दर्शन-व्याख्याता के रूप में लास्की ने वहाँ विशेष ख्याति अर्जित की। सन् १९२० में लास्की पुनः इंग्लैण्ड आगया और लन्दन स्कूल आफ इकानामिक्स में प्राध्यापक-पद पर काम करने लगा। ग्राहम विलास के पश्चात् वह राजनीति विज्ञान का प्राध्यापक बना और १९५० में अपनी मृत्यु पर्यन्त वह इसी स्कूल की सेवा करता रहा।

एक शिक्षक के रूप में लास्की ने सर्वत्र अपनी गहरी छाप डाली और छात्रों का अटूट प्रेम अर्जित किया। उसने युवक छात्रों के साथ सदैव मैत्री भाव रखा और उनकी सहायता करने में हमेशा आगे रहा। एक प्रख्यात राजनीतिक विचारक और शिक्षक के साथ ही एक प्रभावशाली व्याख्यानदाता के रूप में भी लास्की ने कम प्रसिद्धि नहीं पाई। निर्वाचनों के समय उसकी बड़ी मांग रहती थी। वह ब्रिटिश लेबर पार्टी की कार्यकारिणी समिति का सदस्य था और जब १९४५ से १९५० तक लेबर पार्टी सत्तारूढ़ थी तब उनका अध्यक्ष रहा था। राजनीतिक मामलों में परामर्शदाता के रूप में उसका कितना सम्मान था इसका प्रमाण यही है कि महत्वपूर्ण सामयिक विषयों पर राष्ट्रपति रूजवेल्ट पंडित नेहरू और सर विसटन चर्चिल जैसे सुविख्यात व्यक्तियों का उसने लम्बे-लम्बे पत्र लिखे और प्रधानमंत्री एटली व उसके मंत्रीमंडल का उसने पथ-प्रदर्शन किया। अमेरिका के सुप्रीमकोर्ट के प्रधान न्यायाधीश हाम्स, तथा न्यायमूर्ति फीलिक्स फ्रैंक फर्टर, उसके घनिष्ठ मित्रों में से थे। लास्की के निम्नलिखित शब्द यह बताते हैं कि एक सुखी जीवन के लिये प्रेम और मित्रता का उसके जीवन में कितना मूल्य था—

“और प्रेम तथा मित्रता का गौरव है। पहले के बारे में तो मैं कुछ नहीं कहता, उसके सौंदर्य का शब्दों में वर्णन हो ही नहीं सकता। दूसरे (मित्रता) के बारे में मैं केवल इतना कहूँगा कि न्यायमूर्ति हॉम्स; लेन्सवरी, हेनरी नेविन्सन, जे० एल० हैमान्ड, ग्राहम विलास, वैंक्स और स्टेफोर्ड क्रिप्स जैसी विभूतियों से परिचित होना जीवन के मूल स्रोत में अपने हृदय को शीतल करना है। फीलिक्स फ्रैंकफर्टर से जो स्नेह मुझे मिला है वह उस विवेक से भी बढ़कर है जो मुझे उससे प्राप्त हुआ है, इससे बढ़कर मैं कुछ नहीं कह सकता।……जब मैं पीछे की ओर दृष्टि डालता हूँ तो मुझे अनुभव होता है

कि मैं धन या शक्ति की कामना नहीं करता, मुझे तो केवल मित्र-रूपी सर्वोच्च उपहार की कामना है और मुझे पूर्णमात्रा में प्राप्त हुआ है। इससे मुझे साहचर्य की भावना प्राप्त हुई है जिसने कि जीवन को एक ऐसा आनन्द प्रदान किया है जिसका कभी किसी भी दुःख द्वारा विनाश नहीं हो सकता।' ¹

धार्मिक कट्टरता और बन्धन के प्रति परिवार के विरुद्ध लास्की ने जो प्रतिरोध प्रकट किया था, उससे यह स्पष्ट आभास मिल जाता है कि वह एक विद्रोही युवक था जिसमें विचार स्वातंत्र्य की भावना बूट-कूट कर भरी थी। बाल्यावस्था से मृत्युपर्यन्त लास्की का जीवन सघन और सक्रियता से घाञ्छा दित रहा था। आवसफोर्ड में शिक्षा प्राप्ति के समय होनेवाले विभिन्न राजनैतिक आन्दोलनों ने उसकी विद्रोही प्रवृत्तियों को सबल प्रदान किया। नारी मताधिकार आन्दोलन श्रमिक संघों के बढ़ते हुए क्रान्तिवाद, सिन्डीकेलवाद के प्रभाव आदि ने उसके फेबियनवाद के परित्याग का भाग प्रशस्त कर दिया जिसका विश्वास क्रमिक प्रगति में था। यह लास्की का मध्यम समाजवाद की ओर उन्मुख हो गया। वैसे, लास्की ने स्वयं स्वीकार किया है कि वह अपने स्कूल काल के अन्तिम वर्षों से ही किसी न किसी माथा में समाजवादी था। इंग्लैण्ड में व्याप्त वगभेद की तीव्रता ने उसका क्रान्तिकारी विचारों को और भी आगे बढ़ाया। 'एक सख्तशील समाज में अन्तर्निहित दोषों का उसे और अधिक विश्वास हो गया उसने बड़ी निराशाभरी दृष्टि में यह देखा कि परम्परागत उदारवाद किस प्रकार एक सम्पूर्ण मानव वय की अवहेलना कर रहा है।' अपने इन सभी अनुभवों के कारण फेबियन सोसायटी से अलग होकर वह बहुलवाद तथा मिश्र समाजवाद की ओर आकर्षित हुआ।

अमेरिका के हार्वर्ड विश्व-विद्यालय में दशन व्याख्याता के रूप में कार्य करते समय लास्की का जो अनुभव हुआ उससे समाजवाद में उनकी भावना और भी दृढ़ हो गई। सन् १९१६ में बोस्टन पुलिस ने इसलिए पड़ताल कागड़ी क्योंकि वे अमेरिकन श्रमसंघ के साथ सम्बन्धित होने का अधिकार मांगते थे। सरकार और पूँजीपतियों ने पुलिस हड़ताल को कुचल देने का एक उपन्यास और विश्वविद्यालय से हड़ताल तोड़नेवाले संदर्भों व्यक्तियों को मर्ती दिया गया। लास्की ने हड़तालियों का पक्ष लेकर विश्वविद्यालय की हस्तक्षेप नीति की तीव्र आलोचना की और नगर अधिकारियों को विश्वविद्यालय की ओर की तीव्र आलोचना की और नगर अधिकारियों को विश्वविद्यालय की ओर की तीव्र आलोचना की और नगर अधिकारियों को विश्वविद्यालय की ओर की तीव्र आलोचना की। इस घटना से उसके खिलाफ 'एक गम्भीर वातावरण बन गया, लेकिन अन्धधन लॉवेल ने बौद्धिक स्वतन्त्रता के सिद्धान्त पर धारण करते हुए लास्की की रक्षा की। इस घटना से लास्की को यह विश्वास हो गया कि जो भी आन्दोलन ऐसे व्यक्तियों की सत्ता को चुनौती देता है उनके हाथों में धार्मिक शक्ति हो—उसे कुचलने के लिए राज्य अपनी शक्ति का अनुचित प्रयोग करने में भी नहीं हिचकिचाता। बोस्टन की इस घटना से लास्की ने यह भी अनुभव किया कि अमेरिकन-विद्यालय प्रणाली पूँजीवादी सामाजिक परिस्थिति से घनिष्ठ रूप में सम्बन्धित है।

लंदन के अनुभवों ने भी लास्की में उगते हुए समाजवादी पौधे को सींचा। १९१६ की प्रथम आर्थिक मंदी, ब्रिटेन में इस मंदी का सामना

¹ *Laski in "I believe"* edited by Clifton Fadiman

करने के लिए राष्ट्रीय सरकार बनाने की व्यवस्था, अमरीका राष्ट्रपति की नवीन नीति (*New deal Measures*), स्पेन में फासीवाद के प्रादुर्भाव, जर्मनी में हिटलर की विजय आदि घटनाओं को देखकर लास्की को यह विश्वास हो गया कि प्रजातन्त्र की सफलता के लिए ममानता का होना अनिवार्य है और सच्ची समानता तब तक नहीं आ सकती जब तक कि उत्पादन के साधनों का समाजीकरण न हो जावे। लास्की ने यह भी अनुभव किया कि केवल समाजवादी समाज की स्थापना से ही व्यक्तिगत और समूह की स्वतन्त्रता प्राप्त हो सकती है। उसे यह प्रतीत होने लगा कि आधुनिक काल में कोई भी राज्य अपना वर्ग-आधार बिना क्रांति के नहीं बदल सकता। स्पष्ट है कि सामाजिक व्यवस्था के अन्याय के विरुद्ध होनेवाली उसके हृदय की प्रतिक्रिया ने उसे एक मार्क्सवादी बना दिया, यद्यपि वह मार्क्स की तरह हिंसक क्रांति का समर्थक नहीं था बल्कि 'सहमति के साथ क्रांति' का पक्षपाती था। उसका विश्वास था कि इंग्लैण्ड में मजदूर-सरकार बिना गृह युद्ध के ही क्रांति ला सकती थी। मार्क्सवाद की वैज्ञानिक पद्धति में विश्वास रखते हुए और पूर्ण समाजवादी होते हुए भी ब्रिटेन की उदारपंथी परम्परा ने उसे कट्टर बनाने के बजाय मानवतावादी ही अविक बनाया था। रूसी राज्य क्रांति (सन् १९१७) और उसके पश्चात् सोवियत भूमि में भौतिक विकास के मानवीय प्रयासों का प्रशंसक होते हुए भी लास्की ने अधिनायकवादी अथवा सर्वसत्तावादी दृष्टिकोण का तथा हिंसावादी मार्क्सवादी मार्ग का विरोध ही किया। मार्क्सवादी होने पर भी व्यक्तिवाद की छाप उस पर लगी थी। क्रांति का समर्थक होते हुए भी वह क्रांतिकारी नहीं था प्रत्युत् वैधानिकता तथा संसदात्मक जनतन्त्र पर विश्वास रखता था, यद्यपि समाजवादी सरकार से वह यह आशा करता था कि पुरानी रूढ़ियों को तोड़कर वह नया मार्ग बनायेगी। ब्रिटेन की परम्परा के अनुकूल लास्की ने जीवनभर प्रगतिशील विचारों का अन्वेषण किया और यह सिद्ध कर दिया कि वैधानिक, न्यायपूर्ण मार्ग का अनुसरण करने पर ही वर्ग-हीन, शोषण विहीन, विकेंद्रित तथा स्वान्त्र्य युक्त सच्चा समाजवाद स्थापित किया जा सकता है। जार्ज केटलिन के शब्दों में "उसे मध्यमवर्गीय शिक्षितों के बीच मार्क्सवाद का विक्रेता" (*A broker of Marxism to the middle class intelligentsia*) कहा जाता है। सच्चे लोकतांत्रिक समाजवाद की स्थापना के लिए राज्य की शक्ति पर श्रमिक-वर्ग के अधिकार को वह आवश्यक मानता था। क्लिफ्टन फेडीमने द्वारा सम्पादित ग्रन्थ '*I Believe : The Personal Philosophies of certain Eminent Men and Women of our Time*' में दिये गये अपने लेख में वह लिखता है—

"इन सबसे जो महान् सत्य मैंने सीखा है, वह यह है कि मार्क्सवादी दर्शन मोटे रूप से सत्य है। जो कुछ मैंने अपनी आंखों से देखा है और पढ़ा है उसने मेरे सामने अन्य कोई विकल्प ही नहीं छोड़ा।.....में विवश होकर इस परिणाम पर पहुँचा हूँ कि कोई भी वर्ग स्वेच्छापूर्वक अपनी शक्ति का परित्याग नहीं कर सकता। मैंने यह सीखा है कि उत्पादन के साधनों पर व्यक्तिगत स्वामित्व के होते हुए यह असम्भव है कि राज्य की शक्ति पर श्रमिक-वर्ग का अधिकार हुए बिना लोकतन्त्री विचार वर्गगत सीमाओं का अतिक्रमण

कर जायें।”²

यह उल्लेखनीय है कि यद्यपि सास्की समाजवादी अर्थ-व्यवस्था और योजनाबद्ध विकास का प्रबल समर्थक रहा किन्तु शर्त-शर्त साम्यवादी घातक (Communist Treason) का भय प्राप्त होने से उसने अपने विचारों में परिवर्तन किया। ब्रिटिश लबर पार्टी में काम करते समय सन् १९३७ में वह उन लोगों में से था जो साम्यवादियों को लबर पार्टी में शामिल करना चाहते थे। किन्तु सन् १९४६ में उसने साम्यवादियों का कड़ा विरोध किया और उन्हें लबर पार्टी में नहीं भुसने दिया।

वैद द्वारा स्थापित 'लन्दन स्कूल ऑफ इकॉनामिक्स' में राजनीति शास्त्र के अध्यक्ष पद पर लगभग ३० वर्षों तक काम करने के पश्चात् १६ वर्ष की अवस्था में सन् १९५० में सास्की की मृत्यु हो गई। ऐसा विश्वास किया जा सकता है कि उसकी अकाल मृत्यु में बहुत बड़ा हाथ उसके द्वारा अग्रणीत और विभिन्न कार्यों का करना था। सास्की ने अपने ऊपर इतना कार्य-भार ल रखा था कि उससे कोई भी मनुष्य धक्कर धूर-धूर हो सकता था। सास्की ने अपने प्रकाशित पाठ्य और गैर-विचारों से ससार भर में सम्मान प्राप्त किया। उसके पढाये हुए अग्रणीत छात्र आज बौद्धिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में विख्यात हैं।

हेरोल्ड सास्की की महानता और उसके प्रभाव को दर्शाते हुए किंगले मार्टिन (Kingsley Martin) ने लिखा है—

“जब हेरोल्ड की मृत्यु हो गई, तब एक भावसफेद महोदय ने संकेत किया कि इंग्लैंड में १९३० के दशक पर, जिसमें अत्यन्त उच्च उद्देश्य तथा प्रायः सञ्जात चिन्तन रहा, किसी भी अन्य व्यक्तित्व की अपेक्षा सास्की का सर्वाधिक प्रभाव रहा। उसके विचार में उसे सास्की युग, भी कहा जा सकता है। केवल ब्रिटेन ही में नहीं, बरन् सारे ससार में, जहाँ लोगों ने उसकी पुस्तकें पढ़ी और युद्ध द्वारा प्रदत्त समस्या (साम्यवाद और फासिस्टवाद) के समाधान का प्रयास किया, उसने महान् प्रभाव के विषय में विचार उत्पन्न नहीं हो सकता। उसकी ‘पुस्तको, लेखों, और व्याख्यानो ने उनका सामना किया चाहे वे हमारी समस्याएँ न समझ सकीं। कई देशों में उसका मिथ्य मन्त्री हो गये। नेहरू और चीन में हेमोक्रैटिक सींग के नेता जैसे व्यक्तियों से उसका निवृत्त सम्पर्क रहा, संयुक्तराज्य अमेरिका में उसका नाम एक विवाद-ग्रस्त वस्तु थी, विद्यार्थियों के समूह उसके कार्यों के विषय में निरन्तर विवाद

1. ... the great lesson I have learnt is the broad

transcend ...
state power by the working class”

—Laski

करते थे और भारत, अफ्रीका और वस्तुतः विश्व के प्रत्येक भाग में उसके व्यक्तित्व का सम्मान किया जाता था जहाँ कि युवक व युवतियाँ राष्ट्रीय स्वाधीनता व सामाजिक न्याय के सघर्ष में अपने जीवन को अर्पण कर रहे थे। उसके प्रभाव की सीमा व यथाय संदेह से भरे हैं। उसके स्वभाव की व्याख्या या स्पष्टीकरण करना और उनकी गहनता एवं संपादन का मूल्यांकन बताना कोई सरल मामला नहीं। लास्की एक विद्वान और राज्य दार्शनिक था, वह एक राजनीतिज्ञ, लेखक और पत्रकार भी रहा, किन्तु सबसे अधिक, वह एक अध्यापक और मित्र था। उसके व्यक्तित्व के इन सब पहलुओं को उसके समाज में एक मनीषी के उत्तरदायित्व के विचार ने आपस में घनिष्ठ रूप से गूँथ दिया था।¹

पुनः किंजले के ही कथनानुसार, “एक राज्य विचारक के रूप में ब्लम (*Blum*) ने हैरोल्ड की मॉण्टेस्क्यू (*Montesquieu*) और टाकविले (*Tocqueville*) से तुलना की और बताया कि सत्रहवीं शताब्दी से यूरोप या अमेरिका में किसी भी अन्य व्यक्ति को लोकन्तवात्मक चिन्तन व संस्थाओं का इतना गहन मौलिक ज्ञान नहीं था। उन विषयों में जिनमें मुझे कुछ विशिष्टता प्राप्त है—पिछली दो शताब्दियों में फ्रांस का साहित्यिक व राजनीतिक इतिहास—मैंने सदैव उसे ही गुरु पाया है। किसी अन्य व्यक्ति को उपेक्षा उसने ही ब्रिटिश लोकमत को युद्ध के क्रांतिकारी महत्व से परिचित किया, केवल उसी ने ही ब्रिटिश लोगों की शिक्षा दी कि वे सामाजिक परिवर्तन को केवल विजय का उपहार न समझें, वरन् उसके आवश्यक परिणाम हों कि यही वस्तुतः नितान्त अनिवार्य था।”²

रचनाएं एवं प्रभाव-स्रोत (Works and Effective Sources)—यह संकेत किया जा चुका है कि लास्की एक महान् लेखक था। उसने अग्रणीत लेख लिखे जिनसे अनेक ग्रन्थ तैयार किये जा सकते हैं। उसने जो विविध महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे, उनमें निम्नलिखित बड़े लोकप्रिय हैं—

- (1) *A Grammar of Politics* (1925)
- (2) *Studies in the Problem of Sovereignty* (1917)
- (3) *Authority in the Modern State* (1918)
- (4) *Karl Marx* (1921)
- (5) *Socialism and Freedom*
- (6) *Communism* (1927)
- (7) *Liberty in the Modern State* (1930)
- (8) *The dangers of Obedience* (1930)
- (9) *Where Socialism stands Today ?* (1933)
- (10) *Recovery through Revolution* (1933)
- (11) *Democracy in Crisis* (1933)
- (12) *Parliamentary Government in England* (1938)
- (13) *The State in Theory and Practice* (1934)
- (14) *The Rise of European Liberalism* (1936)
- (15) *An Introduction to Politics*

1. *Harold Laski, A Biographical Memoir*, pp. 256-57
2. *Ibid.*, P. 271

- (16) *The Foundations of Sovereignty*
- (17) *The American Presidency*
- (18) *The American Democracy*
- (19) *What I believe ? (1940)*
- (20) *The Dilemma of Our Times.*

महंशय सन् १९१७ से १९२१ के मीतर 'Authority in the Modern State', 'Foundations of Sovereignty', और 'Studies in the Problem of Sovereignty' नामक ग्रन्थों में सास्की ने बहुनवाद (Pluralism) के समर्थन में तथा राज्य की संप्रभुता के ऊपर अपने मौलिक विचार रखे। बहुनवादी या एकात्मवादी (Monistic) संप्रभुता का खण्डन करते हुए उसने राज्य को मानव समुदायों में से एक माना जो सामाजिक उद्देश्यों में उतना ही स्थान रखता है जितना धर्म या धर्मिक मठ या मूलक मठ (Freemason's Lodge)। राज्य और समाज का विभेद भी स्पष्ट किया गया। व्यक्तिवाद की भ्रमक ओ इन शब्दों से दिखाई दी कि "कातूनी सिद्धान्तों का तर्जाना कुछ भी क्यों न हो, वास्तविकता में राज्य के सामने अपने सम्पूर्ण व्यक्तिवाद का समर्थन कोई नहीं करता। राज्य व्यक्ति के लिये उसी हद तक संप्रभु है जब तक उसकी अन्तरात्मा विद्रोह नहीं करती।" यह कहना उपयुक्त होगा कि ऊपरोक्त तीन प्रारम्भिक ग्रन्थों में सास्की ने बहु आधारशिला रखी जिस पर उसने राज्य के उस दर्शन के भवन का निर्माण किया जो उसकी 'Grammar of Politics' तथा 'The State in Theory and Practice' में पाया जाता है। सास्की के विचारों का स्पष्टीकरण विषय रूप में 'Grammar of Politics' में ही हुआ। इस ग्रंथ में राज्य की विचारदात्मक समस्या पर तर्कपूर्ण विचार मिलते हैं। इस महान् ग्रन्थ में सामाजिक सगठन, संप्रभुता, अधिकार, स्वतन्त्रता, सम्पत्ति, सम्यता, सार्वभौमिक शक्ति, राष्ट्रीयता आदि सब, व्यापकाली, अन्तर्राष्ट्रीय सगठन आदि पर विचारों का तीव्र खण्डन-मण्डन उपलब्ध है। इसमें कोई संशय नहीं कि नवीन शैक्षिक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करनेवाली विगत ४० वर्षों में प्रकाशित सम्भवतः किसी भी ग्रन्थ पुस्तक से स्पष्टतः व्याख्यात्मकता और उपादेयता में यह कम नहीं है। विश्व की प्रमुखतम सम्माननीय पुस्तकों में इसका स्थान है। अपनी 'इस महान् पुस्तक' की सास्की ने सुपरिचित वेब दम्पति (Sidney and Beatrice Webb) तथा उनके द्वारा स्थापित लन्दन की अध्यक्षात्मक राजनीतिशास्त्र की सर्वोच्च संस्था को समर्पित किया। अपने विचारों में परिमार्जन परिवर्धन करने के बाद सास्की ने यथार्थवाद की प्रवृत्ति ग्रहण करते हुए राज्य को व्यक्ति का द्विनिवृत्तका बताया है और उसके विधायक पक्ष पर प्रकाश डाला है। प्रारम्भ में ही उसने यह माना है कि राज्य के सम्बन्ध में जितन करते समय मनुष्य अपने देशपाल और अनुभव की परिधि का ध्यान रखना। रूमो, हीगल, बीन आदि सभी ने अपनी समकालीन मानसिक पृष्ठभूमि तथा परिस्थिति (Mental climate) को सर्वमान्य तथा सार्वजनीन सत्य के रूप में उपस्थित करने का प्रयास किया

था लास्की ने यह बताया कि मनुष्य अपनी विचारधारा के अस्तित्व और उसकी श्रेष्ठता को सिद्ध करने के लिये घोर संघर्ष करता चलता है (*Men fight grimly for the status of ideologies*) वास्तव में दुनियाँ के लिये नये राजदर्शन (*A new political philosophy to a new world*) देने का प्रयत्न लास्की ने अपने इस अद्वितीय ग्रन्थ में किया।

सन् १९२७ में लास्की ने जो '*Communism*' ग्रन्थ लिखा, वह सम्भवतः पूंजीवादी अर्थ-व्यवस्था की उसकी समाजवादी आलोचना थी। '*Karl Marx*' में उसने मार्क्स पर अपने स्वतन्त्र विचार रखे और '*The Socialist Tradition in French Revolution*' में फ्रांस की राज्य क्रांति के समाजवादी तत्त्व ढूँढ़े। सन् १९३३ में प्रकाशित '*Democracy and Crisis*' ग्रन्थ में जनतन्त्र पर लास्की के विचारों का संग्रह है। इसमें अमेरिका में दिये गये उसके भाषणों का सार है। इस पुस्तक में लास्की ने पुरानी प्रतिनिधिमूलक सरकारी संस्थाओं के प्रति अविश्वास प्रकट करते हुए क्रांतिकारी सुधार और परिवर्तन की बात कही है। १९३४ में प्रकाशित अपनी प्रसिद्ध पुस्तक '*The State in Theory and Practice*' में लास्की ने वे नये सिद्धान्त खड़े किये हैं जो मार्क्सवादी-लेनिनवादी विचारधारा की प्रेरणा के परिणाम कहे जा सकते हैं। '*American Democracy*', '*American Presidency*', तथा '*Parliamentary Govt. in England*' में राज्य-शासन सम्बन्धी सिद्धान्त और सामयिक विचारों का परिचय मिलता है। इन पुस्तकों में हमें एक अभिनव दृष्टिकोण के दर्शन होते हैं—जिसके आधार पर हम यह कह सकते हैं कि 'लास्की एक ओर रूस की समाजवादी व्यवस्था का पोषण (स्वतः ब्रिटेन की उदारवादी विचारधारा से उत्पन्न) तथा दूसरी ओर अमेरिका की उच्चस्तरीय पूंजीवादी अथवा लोक कल्याणकारी राज्य-व्यवस्था का भक्त था और इस प्रकार उसने सहअस्तित्व के सिद्धान्त को व्यावहारिक रूप में मान्यता दी।' वाद में चलकर लास्की के विचारों में और भी अधिक स्थायित्व, स्पष्टता तथा स्वरूपात्मक एकता आ गई।

अब दो शब्द लास्की पर पड़े प्रभाव के बारे में कह देना आवश्यक है। लास्की पर सबसे स्थायी प्रभाव अपने युग का है—बीसवीं सदी का पूर्वार्द्ध जो औद्योगिक प्रगति का युग था। इस युग में उपनिवेशवाद, पूंजीवाद, साम्राज्यवाद और युद्ध, महायुद्ध सभी कुछ साथ-साथ चल रहे थे। यूरोप दो शक्तिशाली गुटों में विभाजित हो गया था—एक साम्यवादी यूरोप और दूसरा जनतन्त्रीय यूरोप। ये दोनों एक दूसरे के प्रति सशक्त रहते थे। लास्की पर यूरोप और विश्व की इस दशा का प्रभाव पड़े बिना न रह सका। उसने इस स्थिति को समझा, और समझाया। इंग्लैंड के उदार चिन्तन का उस पर विशेष प्रभाव पड़ा। व्यक्ति स्वातन्त्र्य में अभिव्यक्ति, धर्म, विश्वास, व्यक्ति की अगाध स्वाधीनता, सहिष्णुता, सद्भावना, सहमति आदि गुणों का समर्थन निहित है। यह एक तरह से वह विशिष्ट जीवन प्रणाली है जिसका निषेध करने पर सम्यता ही सृष्टित हो जाती है। लास्की इस जीवन-प्रणाली से अप्रभावित नहीं था। लिण्डसे, वार्कर, आह्वेन्हास आदि के विचारों से प्रभावित होकर लास्की ने राज्य की एक नवीन व्याख्या की और बहुलवादी स्वरूप निश्चित किया। सविधान-शास्त्री डायसी से भी वह प्रभावित हुआ।

हर्बर्ट फिशर, लेम्सवगे, नेविन्सन, कोल, वैंव, कार्लमाक्स, लेनिन ब्रेस्लेफोर्ड आदि के विचारों का उस पर स्थाई प्रभाव है। प्रारम्भिक धार्मिक विचारक जेम्स हेरिंगटन भी उसके विचारों के समीप है। ग्रीन के व्यक्तिवाद और राज्य के नैतिक आधार का यह प्रशंसक है तथा नैतिक चेतना की अनिवार्यता स्वीकार करता है। थॉमस आन्दोलन ने लास्की के जीवन को विशेष रूप से प्रभावित किया। श्रेणी समाजवाद से मार्क्सवाद और जनतांत्रिक समाजवाद को और उसका भुजाव होता गया। विनियम जेम्स के कार्य-साधकतावाद (Pragmatism) का प्रभाव उसके दर्शन में स्पष्ट दिखाई देता है। लास्की ने पूँजीवाद, फासिस्टवाद, उपनिवेशवाद की तीव्र आलोचना की और भारतीय स्वतन्त्र आन्दोलन का समर्थन करके भारत में गौरव-सम्मान प्राप्त किया। लास्की अन्तर्राष्ट्रीय एकता का प्रबल समर्थक था और इसीलिए उसने हमेशा विश्व-बन्धुत्व का पक्ष लिया। यद्यपि उसके विचारों में विरोधाभास और ध्वंसाई तथा क्षणिक परिवर्तन दिखाई देते हैं किन्तु ये उसकी सदाशयता और सद्भावना से प्रेरित बौद्धिक-मानसिक वातावरण की कमजोरी के परिणाम हैं।

लास्की के राजनीतिक विचार

(The Political Philosophy of Laski)

लास्की के राजनीतिक विचार राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में सैद्धांतिक और व्यावहारिक-दोनों ही दृष्टियों से महत्वपूर्ण हैं और समकालीन विचार पर उनका व्यापक प्रभाव परिलक्षित होता है। इन विचारों के बारे में सर्वाधिक उल्लेखनीय बात यह है कि वे गतिहीन नहीं रहे। ये विचार सदैव प्राणवान रहे और यूरोप, अमेरिका तथा अन्य देशों में परिस्थितियों के अनुरूप जो भी परिवर्तन आये उनके अनुरूप ये भी आवश्यकतानुसार परिवर्तित होते गये। द्वितीय महायुद्ध के प्रारम्भ होने तक लास्की का चिन्तन विश्लेषणात्मक और रचनात्मक था, किन्तु तत्पश्चात् उसकी रचनाओं में प्रचारवाद प्रधान हो गया और उनमें युद्ध से उत्पन्न समस्याओं पर एक क्रमहीन ढंग से विचार किया गया। युद्ध की समाप्ति के बाद लास्की के पास न इतना समय रहा और न शक्ति ही कि वह अपनी मौलिक धारणाओं पर पुनर्विचार कर सकें। डा० हर्बर्ट डीन का मत है कि “युद्धोत्तरकाल की समस्याओं की उसकी विवेचना का तत्कालीन तथ्यों से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। उनकी रचनाएँ मूलतः परस्पर विरोधी धारणाओं से पूर्ण और समय से बहुत पीछे दिखाई देती हैं।” भव हम सर्वप्रथम लास्की द्वारा प्रस्तुत राज्य की प्रकृति और संप्रभुता सम्बन्धी विचारों एवं तत्पश्चात् उसकी अन्य धारणाओं की समीक्षा करेंगे।

(१) राज्य की प्रकृति और संप्रभुता सम्बन्धी विचार (Laski on

the Nature of the State and Sovereignty) — लास्की उन लेखकों में से है जो राज्य के मुकाबले समाज की सत्ता सर्वोच्च मानते हैं और इस धारणा को अस्वीकार करते हैं कि राज्य और समाज एक है, इनमें विभेदात्मक रेखा नहीं खींची जा सकती। विभिन्न मानव सवासों या समुदायों (Human associations) की सत्ता मानने हुए वे राज्य की भी एक तरह की संस्था मानते हैं। उनका विचार है कि समाज में समुदायों की स्थिति स्वाभाविक है

और जीवन, दर्शन तथा शासन व्यवस्था पर उनका पूरा प्रभाव है। समुदायों-अथवा संघों का प्रभावशाली अस्तित्व इसी से सिद्ध होता है कि उन पर आघात करके हिटलर और मुसोलिनी ने सर्वव्यापी सावयव राज्य (*Corporate State*) स्थापित किये किन्तु उनका अस्तित्व अधिक समय तक नहीं रह पाया। राजनीतिक दल स्वयं सेवक संस्थायें, शिक्षण-प्रणाली, मजदूर-आन्दोलन, धार्मिक जागृति नवीन विचारधाराओं के प्रचार प्रसार आदि समाज पर निरन्तर सुधार या परिवर्तन करते रहते हैं। आज के बहुमुखी, विशाल, जटिल एवं अनेकतापूर्ण समाज में संघों का सर्वाधिक महत्व है। यह एक स्वीकृत तथ्य है कि २०वीं सदी में अमिकों के अन्तर्राष्ट्रीय संगठनों ने वह काम किया है जो राज्य करना नहीं चाहता था अथवा कर नहीं सकता था। भारत में विदेशी शासन का अन्त करने में राष्ट्रीय कांग्रेस और उसकी विभिन्न शाखाओं ने महत्वपूर्ण योगदान दिया। मिश्र के शासन परिवर्तन पराशिया के तेल सम्बन्धी विवाद, अर्जेंटिना में पेट्रोल के शासन की समाप्ति, रूस में श्रमिक जनतंत्र अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में नवीन प्रयोग प्रतिबन्ध, अमेरिका में उच्च जीवन स्तर, भूमि सुधार में भूदान आन्दोलन का प्रभाव आदि सशक्त उदाहरण यह सिद्ध करते हैं कि राज्य और शासन के बाहर भी कुछ ऐसी शक्तियाँ होती हैं जो अत्यन्त प्रभाव सम्पन्न होती हैं और जिनकी उपेक्षा विशाल विनाश का कारण बन सकती है। ये शक्तियाँ राज्य को एक बड़ी सीमा तक प्रभावित करती हैं और इनकी पूर्ण उपेक्षा करना किसी भी राज्य के लिये संभव नहीं है। तो फिर स्वाभाविक परिणाम निकलता है कि राज्य एक सामाजिक संघास से अधिक उपयोगी और शक्तिशाली नहीं है। बार्कर के कथनानुसार प्रत्येक सामाजिक संघास अपने-अपने ढंग से उपयोगी हैं और ग्राह्य हैं।¹ लेकिन राज्य पर एक ऐतिहासिक दायित्व है और इस दायित्व के कारण वह 'बराबरी वालों में प्रमुख' (*Primus inter pares-chief among equals*) बना हुआ है। यह दायित्व सन्तुलन तथा सामंजस्य बनाने का (*Co-ordinating power of the State*) है। लास्की के कथनानुसार राज्य समाज की महत्वपूर्ण स्थिति है न कि सामाजिक ढाँचे की सर्वोच्च चोटी। अन्य सामाजिक उपयोगी संस्थाओं की तरह वह भी एक है।² समाज वास्तव में संघात्मक (*Federal*) है और बहुलवादी (*Pluralist*) भी। कानून बनाने में भी समुदाय तथा संस्था के हित को सामने रखना पड़ता है, दमनकारी अथवा हानिकारक कानून संशोधित या रद्द करवा दिये जाते हैं। राज्य को उच्च स्थान देने का अभिप्राय यह नहीं माना जा सकता कि वह अधिक शक्तिशाली या अनन्त है।

अपने ग्रन्थ '*Grammar of Politics*' तथा '*The State in Theory and Practice*' में लास्की ने निरंकुश शासन के स्थान पर बहुलवादी सिद्धान्त का समर्थन किया है। उसने बोदां, हॉब्स, ऑस्टिन आदि विद्वानों के राज्य के एकलवादी सिद्धान्त (*Monistic Theory*) पर प्रहार करते हुए इस विचार को अस्वीकार किया है कि राज्य सभी शक्तियों का स्रोत है, वह कानून और

1. "The state is essentially a *communitas communitatum*, and not the crowning-point of a *hierarchial* structure".

नैतिकता से परे है। लास्की ने राज्य की संप्रभुता की धारणा पर अपने ग्राम-मण की केन्द्रित करते हुए आस्टिन (Austin) की संप्रभुता की व्याख्या के तीन भय बताये हैं। प्रथम, राज्य एक वैधिक व्यवस्था (Legal Order) है जिसमें एक निश्चित सत्ता का वास होता है और जो शक्ति के अन्तिम स्रोत व समान कार्य करती है। द्वितीय, इसकी शक्ति की सीमा नहीं होती। यह बुद्धिहीन या दोषपूर्ण तरीके से कार्य कर सकती है, किन्तु वैधानिक दृष्टिकोण से उस कार्य का स्वभाव अविनाशनीय नहीं किया जा सकता। यदि पादश राज्य प्रभु का है, तो उसका पालन भी अनिवार्य है। तृतीय, आदेश ही विधि का सार है। विधि का अर्थ होता है 'भाषको ऐसा करना चाहिये', या 'भाषको ऐसा नहीं करना चाहिये',¹ अर्थात् ऐसा न मानने पर दंड दिया जाता है।

संप्रभुता के सिद्धान्त पर अपने बहुपक्षीय ग्राममण का समारम्भ करते हुए सर्वप्रथम लास्की का तर्क एक सर्वशक्तिमान राज्य के सिद्धान्त के विरुद्ध है। राज्य प्रभु की सत्ता के असीमित स्वभाव की निन्दा करते हुए लास्की का कहना है कि—

“किसी भी स्थान पर किसी राज्य प्रभु ने ऐसी अपरिमित शक्ति धारण नहीं की और ऐसा प्रयोग करने के प्रयोजन के फलस्वरूप सदैव गुरु-हानियों की स्थापना हुई। तुर्की का सुलतान तक अपनी सत्ता के मुवाकिल में स्वयं ऐसे दरम्परान्त व्यवहार के नियमों से बाधित था जिनका पालन उसके विवेक-व्यावहारिक रूप से अनिवार्य था। कानून के क्षेत्र में, सामाजिक तथ्य का ऐसा कोई भाग नहीं था जिसे वह सशोषित नहीं कर सकता हो, किन्तु व्यवहार में वह इसीलिए जीवित रहा क्योंकि उसने उन शोषणों को लागू करने की चाह नहीं की जो उसे आस्टिन के विधि शास्त्र के अनुसार राज्य प्रभु सिद्ध कर देते।”

लास्की का विचार है कि राज्य और नागरिकों के मध्य सम्बन्धों में ऐसी कोई बात नहीं होती जहाँ आस्टिन के सिद्धान्त को सिद्ध करती हो या उसके समान भी हो। कोई भी राज्य अपने नागरिकों पर असीमित एवं निरंकुश शक्ति का प्रयोग नहीं कर सकता। इतिहास ऐसे उदाहरणों से भरा पड़ा है जहाँ यह प्रमाणित करते हैं कि राज्य को अपने आन्तरिक समूहों के सकलपक्षीय प्रतिरोध के सामने मुकला पड़ा है। ब्रिटिश संसद, जिसकी शक्तियों पर कानून की कोई सीमाएँ नहीं हैं, वंश-खान-खोदकों के विरोध के कारण ‘म्यूनिशन एक्ट’ की हड़ताल विरोधीधारा को लागू नहीं कर सकी। इसी प्रकार अमेरिकन कांग्रेस को अपनी इच्छा के विरुद्ध भी रेलवे कर्मचारियों के दबाव के कारण एक कानून बनाना पड़ा। लास्की ने अमेरिका में अपरिमित सत्ताधारी की शक्ति को अस्वीकार करते हुए लिखा है कि—जहाँ न तो कांग्रेस की ओर न प्रेसीडेंट की ही अपरिमित शक्तियाँ प्राप्त हैं, ‘अतः

1. “It is in fact, the final legal depository of social will. It sets the perspective of all other associations. It is moreover, the implied logic of this supremacy that whatever remains free of its control does so by its permission.”

सैद्धान्तिक रूप में, वहाँ (संयुक्त राज्य अमेरिका में) कोई राज्य प्रभु नहीं है क्योंकि सर्वोच्च न्यायालय के न्यायाधीश—यद्यपि संवैधानिक मंगोधा से उनकी शक्ति घटायी जा सकती है—उनका पुनरावलीकृत कर सकते हैं।” संप्रभुता की खोज व्यावहारिक दृष्टि से न केवल संघात्मक राज्य में अपितु अन्यत्र भी कठिन है। यह सदेहग्रस्त है कि क्या आस्टिन के विचार में वेल्जियम को एक राज्य प्रभुता संग्रह राज्य कहा जा सकता है। सविधान नागरिक को सम्पत्ति, धर्म, भाषा आयोजन आदि के बारे में प्रतिभूत करता है (Guarantees), यह भी सच है कि इन सब अधिकारों को वेल्जियम को असेम्बली सशोधित कर सकती है, किन्तु सविधान को सशोधित करने से पूर्व यह आवश्यक है कि असेम्बली के निर्णय का समर्थन एक नई असेम्बली भी करले जिसे जनता ने इसी उद्देश्य से पुनः निर्वाचित किया है (*But before the Constitution can be altered the decision of one Assembly must be ratified by a new one rechosen by the electorate for that purpose*)। ऐसी कोई गारण्टी नहीं है कि नया सदन अपनी बैठक में, जिसमें दो तिहाई सदस्य अवश्य उपस्थित हैं और जो दो तिहाई मतदान से संशोधन का समर्थन करेंगे, उस संवैधानिक संशोधन को स्वीकार ही करलें। इससे भी अधिक, ऐसी भी कोई गारण्टी नहीं है कि नई असेम्बली अपने स्वभाव में पुरानी असेम्बली से सादृश्य रखती हो और तब इस स्थिति में संवैधानिक संशोधन की असम्भवता ही सिद्ध हो जायगी। जब हम इस पृष्ठभूमि का अवलोकन करते हैं तो यही पाते हैं कि या तो अपने आन्तरिक विषयों में वेल्जियम एक संप्रभुता सम्पन्न राज्य नहीं है, या उसकी संप्रभुता का निवास निर्वाचकों में है। लेकिन चूँकि आस्टिन के अनुसार संप्रभु निश्चित होना चाहिये, अतः लास्की का कहना है कि निर्वाचक मंडल में संप्रभुता का वास नहीं हो सकता क्योंकि वह एक निश्चित समूह नहीं है। इस परिस्थिति में लास्की यह मत प्रस्तुत करता है कि हेनरी मेन (Henry Main) का यह विचार उचित है कि ऐतिहासिक दृष्टिकोण से “आस्टिन का सिद्धान्त मूर्खता की सीमा तक कृत्रिम है।” लास्की के अनुसार राज्य को अपरिमित शक्ति से विभूषित करने का परिणाम यह है कि हमें “अन्तर्हित रूप से उस निश्चित भ्रष्टावह हीगलवाद को स्वीकार करना पड़ता है जिसने कि बिना किसी हिचक के हमारे सामने एक ऐसे महान् सम्पूर्ण को प्रस्तुत कर दिया है जो कि स्वयं हमसे अधिक है।”¹

संप्रभुता सम्पन्न राज्य के सिद्धान्त को लास्की नैतिक दृष्टि से भी असमान्य ठहराता है। उसके मतानुसार “आस्टिन का संप्रभुता का सिद्धान्त सैद्धान्तिक रूप से तो काफी गलत है ही, यदि उसे व्यवहार में लाया जा सके तो उससे गुलामी की भावना का उदय होगा।”² उसका कहना है कि किसी

1. “The result of attributing unlimited authority to the state is the implicit acceptance of the certain grim Hegelianism which has swept us unprotestingly on into the Vortex of a great All which is more than ourselves.”

—Studies in the Problem of Sovereignty, Page 208

2. Laski, Studies in the Problem of Sovereignty, P. 273

व्यक्ति से, उसे किसी बान का नैतिक औचित्य समझाये बिना ही, प्रधा होकर राजापालन की माग करना नैतिक रूप से गलत है, यह उसके नैतिक व्यक्तित्व के विकास को कुठित कर देता है। यहां लास्की व्यक्तिगत अन्तरात्म तथा विविध सामुदायिक भक्तियों के दावों पर जोर देता है। राज्य की भक्ति प्राप्त करने का केवल यही तक अधिकार है जहां तक उसकी अन्तःरात्मा सहमत है। "मुझ पर सत्ता का दावा उसकी नैतिक अपनी की मात्र अनुपात में ही उचित है।" आदर्शवादी की भांति यह कहना कि राज्य की राजा का पालन करना इसलिए उचित है कि उसका लक्ष्य वह सामान्य हित है जिसमें हमारा स्वयं का हित भी सम्मिलित है पर्याप्त नहीं है। कोई भी सरकार ऐसी नहीं होती जो यह दावा न करती हो कि उसका उद्देश्य सामान्य कल्याण के लिये स्थितियां जुटाना है। भारत में ब्रिटिश शासन भारत की जनता को सभ्य बनाने का उद्देश्य घोषित करता था तो साम्यवादी भूमिकों के नाम पर शासन करने का दावा करता है। हिटलर और मुसोलिनी भी इसी प्रकार के दावे किया करते थे। किन्तु वास्तविक प्रश्न यह है कि जिन व्यक्तियों को राज्य की राजा का पालन करना है, क्या वे भी ऐसा ही सोचते हैं। दर-असल में व्यक्ति से सरकार की राजा पालन की अपेक्षा तभी की जानी चाहिये जब वह यह अनुभव करे कि सरकार सामान्य हितों का पोषण कर रही है। इसका स्वभाविक अभिप्राय यह हुआ कि व्यक्ति पहले सरकार के कार्यों के औचित्य का निर्णय करले। व्यक्ति की भक्ति राज्य सत्ता के प्रति न होकर उसका उद्देश्यों के प्रति है। लास्की की भक्ति केवल एक ऐसे राज्य के प्रति ही है जिसमें वह अपना नैतिक धर्म्य सोच पाये। व्यक्ति राज्य भक्ति वहीं तक प्रदर्शित कर सकता है, जहां तक उसकी नैतिक उन्नति होती है। प्रत्येक व्यक्ति को अखंड सामाजिक निधि में अपना अपना योगदान देकर उसे समृद्ध बनाना चाहिये और इसके लिये राज्य के अनिवारित, अद्वय, अविभाज्य अधिकार का दिवा स्वप्न दूर करना होगा। लास्की ने स्पष्ट लिखा है कि—“जिम राज्य के प्रति मेरी भक्ति है वह वहां राज्य हो सकता है जिसमें मैं नैतिक पर्याप्तता देखता हूँ। हमारा प्रथम कर्तव्य अपनी अन्तरात्मा के प्रति हृदयिष्ठ हाना है। मैं अपने धर्म के साथ और राज्य के विरुद्ध रहूँगा, अपनी टूट यूनिशन के साथ और राज्य के विरुद्ध रहूँगा, यदि मेरे अनुभव पर धर्म प्रथम टूट यूनिशन के प्रभाव की अपेक्षा राज्य का प्रभाव कम पड़ता है। मेरा कार्य ही विधि की वैधानिकता प्रदान करता है।”¹

इस प्रकार हम देखते हैं कि नैतिक और व्यावहारिक दृष्टि से लास्की एकलवादी या इतवादी या अद्वैतवादी (Monist) सम्प्रभुता का कट्टर विरोधी है और स्पष्टतः यह कहना चाहता है कि इस प्रकार की मरीचिका छोड़ देने पर ही राजनीति तथा समाज का कल्याण हो सकता है। राज्य की बात अन्तिम आदेश (Final Prescription) नहीं हो सकती, वह तो केवल दिशा निर्देश का काम करता है तथा उन सद्यों को स्पष्ट करता है जिस ओर व्यक्ति समाज, सध सब बढ़ना चाहते हैं। समाज अनेकतावादी है, राज्य का प्रतिनिधि है इसलिए राज्य भी अनेकतावादी है और सम्प्रभुता

की कल्पना त्याज्य है। अनुत्तरदायी और निरंकुश राज्य अधिक दिन तक चल नहीं सकता। सम्प्रभुता का यह अर्थ लगाना कि राज्य किसी आन्तरिक या बाह्य शक्ति से नियन्त्रित नहीं है, सर्वथा भ्रामक है। राज्य के अन्तर्राष्ट्रीय युग में कोई भी देश इस बात का दावा नहीं कर सकता कि वह दूसरों से विल्कुल निर्लिप्त या अप्रभावित है। आन्तरिक दृष्टि से विभिन्न विश्वास, सिद्धान्त, तर्क, पक्ष आदि राज्य का रूपान्तर करते रहते हैं। शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त को मानने का अर्थ ही यह है कि राज्य शक्ति की अविभाज्यता का खण्डन करना। कार्य-साधकतावाद अथवा व्यावहारिक उपयोगितावाद (*Pregmatism*) की कसौटी पर भी यही भूलकता है कि राज्य सीमित है, अनेक बन्धन उसे शिथिल बनाते हैं। सम्प्रभुता इस प्रकार बहुलवादी है, अनेक टुकड़ों में बटी है और उसे विभाजित होना चाहिये।

लास्की के तर्कों में यद्यपि पर्याप्त बल है, तथापि यह कहा जा सकता है कि असीमित सम्प्रभुता पर आक्रमण करते समय लास्की प्रथम तो एक ऐसी बात की आलोचना करता है जो कि सम्प्रभुता सिद्धान्त के माननेवाले कहते ही नहीं। सम्प्रभुता के कानूनी सिद्धान्त के अनुसार राज्य कानूनी रूप से सर्वोपरि है, किन्तु इसका अभिप्राय यह बदापि नहीं है कि उस पर नैतिक अथवा भौतिक सीमाएँ भी नहीं होती। "सैद्धान्तिक रूप से यह सिद्धान्त उतना ही अकाट्य है जितना कि यह कि एक वृत्त की समस्त त्रिज्याएँ (*Radii*) समान होती हैं। इस धारणा का खण्डन इस आधार पर कभी नहीं किया गया कि एक विद्यार्थी के द्वारा खींचे हुए वृत्त की त्रिज्याएँ (*Radii*) समान नहीं होती; इसी प्रकार हम ओस्टिन के सिद्धान्त का भी इस आधार पर तिरस्कार नहीं कर सकते कि इतिहास में किसी भी शासक ने वास्तविक रूप से उन शक्तियों का कभी प्रयोग नहीं किया जो कि सम्प्रभुता सिद्धान्त के अनुसार उसे प्राप्त हैं।" दूसरी बात यह है कि अन्य बहुलवादियों के समान ही यहां भी राज्य और सरकार को एक समझने की भूल की गई है। ओस्टिन और उसके साथी विश्लेषणवादी न्यायविदों ने सरकार की सम्प्रभुता का नहीं, प्रत्युत राज्य की सम्प्रभुता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। इतिहास में कभी भी सरकार ने राज्य में निहित समस्त शक्तियों का प्रयोग करने का प्रयास नहीं किया। बहुलवादी राज्य और सरकार तथा शक्ति पर अधिकार और इसके प्रयोग में विभेद को अस्वीकार करते हुए यह दावा करते हैं कि वास्तविक व्यवहार में व्यक्ति को प्रभावित करनेवाले राज्य के कार्य सरकार के ही कार्य होते हैं और राज्य केवल अपने अभिकरण सरकार के माध्यम से ही काम कर सकता है। राज्य की ऐसी शक्तियों को बताने से कोई लाभ नहीं जिनका वह कभी प्रयोग ही नहीं कर सकता; चाहे सामान्य व्यक्ति के लिए यह भेद निरर्थक हो। किन्तु इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि एक राजनैतिक दार्शनिक के लिये राज्य और सरकार का भेद महत्वपूर्ण है। एक राजनैतिक दार्शनिक सरकार को उन शक्तियों को नहीं दे सकता जिन्हें वह औपचारिक रूप से राज्य को देता है। वास्तव में सरकार राज्य की सम्प्रभुता का दावा नहीं कर सकता। राज्य तो स्वभाव से ही व्यक्ति की अपरिमित शक्ति का पात्र है, किन्तु सरकार पर यह बात लागू नहीं होती। सारांश यह है कि यदि हम राज्य और सरकार में, कानूनी

और राजनैतिक सम्प्रभुता में, सम्भावित तथा वास्तविक शक्तियों में विभेद करते हैं तो हम राज्य की कानूनी सम्प्रभुता के सिद्धान्त को मान सकते हैं। तथापि जिस उद्देश्य से प्रेरित होकर लास्की ने असौमित सम्प्रभुता के सिद्धान्त पर व्यापक कृपा है वह अत्यन्त ही प्रशंसनीय है। लास्की का उद्देश्य यह प्रकट करता है कि एक व्यक्ति केन्द्रीय राज्य में व्यक्ति और समुदायों की स्वतन्त्रता नष्ट हो जाती है। उनके आक्रमण का लक्ष्य होमर की धारणा का सर्व शक्तिमान राज्य है। वह आदर्शवादियों को कलहा के उस प्रति केन्द्रीय राज्य का खण्डन करना है जो कुछ निश्चित सम्पादों के साथ शक्तियों का सामंजस्य करना चाहता है। लास्की को दृष्टि में यह तर्क की समस्याओं की उपयोगिता की बसोटी यह है कि वे नागरिकों के कल्याण में कहा तक योग देती हैं और इनीलिए वह व्यक्तियों को राज्य के मायला में सक्रिय भाग लेने और यह निर्णय करने का अधिकार देता है कि वह अपने पौष्टिक उद्देश्यों का कहा तक पूरा कर रहा है। लास्की ने जिन सत्तों पर मत दिया है, वे सत्य हैं, किन्तु उसका डोप यह है कि वे केवल धनात्मिक हैं। आस्टिन और राज्य के सम्प्रभुता के समर्थक यह कभी नहीं कहते कि राज्य की आलोचना या प्रवृत्ति करना अनैतिक है और न ही वे हीनतावादियों के समान राज्य को नैतिक रूप से सर्वोपरि समझते हैं। उन्होंने तो राज्य के कानूनी आदेशों के नैतिक औचित्य के प्रान से अपने की बिल्कुल भ्रमण रखा है। उन्होंने अपने भ्रमण करने की अवहेलना करने तथा सरकार के कामों की प्रशंसा-बुराई का निराप करने के विवेक का परिचय करने की नहीं कहा है।

लास्की ने सम्प्रभुता सिद्धान्त की आलोचना कानूनी और धर्मार्थीय दृष्टिकोण से भी की है। आस्टिन के मतानुसार कानून सम्प्रभुता का आदेश है परन्तु लास्की का मत है कि कानून सम्प्रभुता की धारणा मान नहीं है बरन् वह परम्पराओं एक रीति रिवाजों द्वारा भी निर्मित होता है और उसका पालन स्वयं के औचित्य के कारण होता है। बाह्य तौर पर, एक सर्वोच्च और स्वाधीन सम्प्रभुता सम्पन्न राज्य का विचार मानवता के हितों के प्रतिकूल है। निष्ठा की सच्ची इकाई सत्ता है क्योंकि आशावादन की वास्तविक निष्ठा हमारे सहायियों के समग्र हितों से निहित है जो केवल किसी विशेष राज्य ही में नहीं बरन् विश्व के विभिन्न भागों में रहते हैं। लास्की का विचार है कि मानवता की मांगों के आधार पर सम्प्रभुत्व के सिद्धान्त को राजनीति में निराल दिया जाय क्योंकि अंतर्राष्ट्रीयता का विरोधी होने के कारण यह राष्ट्री के मध्य युद्ध एवं अनावश्यक प्रतिद्वन्द्विता को जन्म देता है।

राज्य की सम्प्रभुता के सिद्धान्त की लास्की ने व्यक्ति और समूह के दृष्टिकोण से जो आलोचना की उससे अब हम राज्य के सगठन के लिए उसकी रचनात्मक प्रस्तावनाओं पर आते हैं। इन विषय में लास्की की धारणाएँ प्राथमिक मान्य हैं। वह राज्य का सगठन इस प्रकार चाहता है कि व्यक्ति और समूहों को अधिकतम स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके। वह व्यक्ति को के दोय स्थान देता है और व्यक्ति की इच्छाओं पर राज्य की इच्छा को प्रधानता केवल उसी सीमा तक देता है जहाँ तक 'उन इच्छा का निर्माण ऐसी

बुद्धिमता के साथ किया जाय जिससे कि उसे सामान्य स्वीकृति प्राप्त हो जाये ।”

लास्की की रचनात्मक प्रतिस्थापनाएं उसके विख्यात ग्रंथ '*Grammar of Politics*' में उपलब्ध हैं । राज्य के प्रति अपने दृष्टिकोण में लास्की ने इस ग्रंथ में कुछ परिवर्तन प्रदर्शित किया है । सम्प्रभुता पर अपने घोर, आक्रमण की शिथिल करते हुए वह स्वीकार करता है कि कानूनी सम्प्रभुता का सिद्धान्त अकाट्य है, यद्यपि उसकी कोई अपनी शक्ति नहीं है वह गतिहीन और केवल मात्र औपचारिक है । यहां लास्की का बहुलवाद भी पूर्वापेक्षा कम कठोर रह गया है और उसने यह स्वीकार किया है कि राज्य एवं अन्य ऐच्छिक समुदायों के स्वरूप में आधारभूत अन्तर हैं । प्रमुख अन्तर यही है कि राज्य के पास बाध्यकारी शक्ति होती है जबकि अन्य समुदायों के पास यह नहीं होती । वह यह मानता है कि ऐच्छिक समुदायों का अधिकाधिक स्वतन्त्रता होते हुए भी राज्य को अन्य समुदायों से उच्चतर होना चाहिये ताकि वह उनकी अवांछित क्रियाओं पर नियन्त्रण रख सके । लास्की ने राज्य की इस शक्ति के औचित्य के विषय में यह स्वीकार किया है कि उसको यह शक्ति उपभोक्ताओं का प्रतिनिधि होने के नाते एवं नागरिकों के सामान्य कल्याण में अधिकतम योग देने की सामर्थ्य प्रदान करनेवाले सगठन के नाते प्राप्त होती है । राज्य के पास इतनी बाध्यकारी शक्ति होनी ही चाहिये कि जिससे वह नागरिकों एवं समूहों को नियन्त्रित करते हुए अपने सामान्य हितों की पूर्ति कर सके । स्पष्ट है कि विभिन्न समुदायों को अधिकाधिक स्वतन्त्रता प्रदान करने के लिए उत्सुक होने पर भी लास्की राज्य को उनसे गौण नहीं अपितु उच्चतर स्थान देना चाहता है ।

लास्की राज्य और ऐच्छिक समुदायों के बीच एक भेद और बताता है । वह यह है कि व्यक्ति ऐच्छिक समुदाय की सदस्यता को त्याग सकता है परन्तु वह राज्य की सदस्यता से विलग नहीं हो सकता । इसके अतिरिक्त यदि व्यक्ति राज्य के निर्णयों से मतभेद रखता है तो व्यक्ति को इसके बदले में दण्ड दिया जा सकता है । इसका स्वाभाविक अर्थ है कि व्यक्ति के लिए राज्य की इच्छा का महत्व अन्य किसी भी समुदाय की इच्छा से अधिक है । यह उल्लेखनीय है कि लास्की के विचारों में इस प्रकार का परिवर्तन प्रमुखतः दो कारणों से हुआ प्रतीत होता है—प्रथम तो यह है कि उस पर अमेरिका से इंग्लैण्ड लौट आने पर वेब दम्पति का गम्भीर प्रभाव पड़ा और दूसरा यह कि वह इंग्लैण्ड के मजदूर दल (*Labour Party*) का सदस्य बन गया । यह दल इंग्लैण्ड के सर्वाधिक शक्तिशाली दलों में से एक बन चुका था और १९२० के बाद कुछ समय के लिए सत्तारूढ़ भी रहा ।

१९३१ में प्रकाशित लास्की के एक अन्य ग्रंथ '*Introduction to Politics*' के अध्ययन से ऐसा प्रतीत होता है कि इस समय तक वह (लास्की) अपने प्रारम्भिक बहुलवाद से और भी अधिक दूर हो गया था । इस ग्रंथ में लास्की यह विश्वास व्यक्त करता है कि राज्य का मूल तत्व इस बात में निहित है कि राज्य अपनी सीमाओं के अन्तर्गत रहनेवाले सभी व्यक्तियों और समुदायों पर अपनी इच्छा लाद सकता है । वह यह भी स्वीकार करता है कि राज्य की इच्छा अन्य सभी समुदायों की इच्छा से उच्चतर है क्योंकि राज्य

की इच्छा को माननी प्रभुता प्राप्त है जबकि अन्य समुदायों की इच्छा को नहीं।

यह उल्लेखनीय है कि यद्यपि लास्की राज्य का बाध्यकारी शक्ति को स्वीकार करता है तथापि वह राज्य की शक्ति को और से बड़ा संचित बना रहता है। कभी शासक की शक्ति बढ न जाय, इस भय से वह सरकार को जनता के प्रति उत्तरदायी बना देने का पक्ष लेता है। उसका मत है कि शासक एक लम्बे समय तक के लिए अपने उच्च नैतिकस्तर को स्थिर नहीं रख सकता। एक-एक दिन ऐसा अवश्य आता है जबकि दूसरों के जीवन को समुचित और न्यायपूर्ण रूप से संचालित करने के अपने उत्तरदायित्व से विमुक्त होकर शासक अपनी शक्ति का दुरुपयोग करने लगता है। एक जनतन्त्रीय शासन शक्ति के दुरुपयोग की इस प्रकार की संभावनाओं को अन्य शासन-प्रणालियों की अपेक्षा कम कर देता है। जनतन्त्रीय शासन-पद्धति में सरकार के भ्रष्ट होने के और जनहित की रक्षि पर अपनी स्वायत्तता के अवसर न्यूनतम रह जाते हैं। जनतन्त्रीय शासन में नागरिकों की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने का एक परम्परागत साधन शक्ति पृथक्करण (Separation of Powers) और नियंत्रण है। इस प्रणाली की प्रणाली रही है। लास्की इस प्रणाली के समान करने के लिए विवश करने में असमर्थ है। लास्की ने न केवल इन परम्परागत साधनों में अविश्वास ही व्यक्त किया है, बल्कि इनके स्थानांतरण साधन भी सुझाये हैं। उनका कहना है कि सत्ता के केन्द्रों की संख्या में वृद्धि कर देनी चाहिए और ऐसा करने के लिए स्थानीय तथा व्यवसायात्मक मण्डलों को शक्ति प्रदान करनी चाहिए। स्थानीय स्वायत्तता का विस्तार होने से प्रविकाशित जनता अपने अधिकारों और शासकीय मानों के प्रति जागरूक व स्पष्ट बन सकेगी। राज्य का शक्ति के विवेकशील को लास्की व्यक्ति के नाम के लिए अधिक से अधिक अनुकूल समझता है। यह उनका एक ऐसा विचार है जिसके द्वारा वह संप्रभुता के निष्ठा को गहरा आधार पट्ट बनाता है। लास्की यह भी सुझाव रखता है कि ऐच्छिक समुदायों को सरकार तथा उसके अधिकृतियों (agents) के प्रत्यक्ष संसर्ग में लाना चाहिए। ये ऐसे उपाय हैं जिनके द्वारा सरकार को नागरिकों की वास्तविक आवश्यकताएँ एवं इच्छाओं को जानने और अपने निर्णयों में उनकी इच्छाओं को अधिकतम स्थान देने के लिए विवश किया जा सकता है। लास्की ने जो यह कहा है कि, 'सारी शक्ति संघात्मक है' (All authority is Federal)—इसका यही अर्थ है। खुले रूप से, इस कथन का यही अर्थ है कि ऐसी कोई शक्ति नहीं है जो व्यक्ति के ऊपर सर्वोच्च नियंत्रण का दावा कर सके। अधिक से अधिक राज्य व्यवस्थाओं के जीवन पर आतिरिक्त नियंत्रण का प्रयोग कर सकता है। मनुष्य अपनी प्राथमिक राजनैतिक, धार्मिक आदि नाना आवश्यकताओं को पूर्ण करने हेतु अनेक संस्थाओं में प्रवेश करता है और प्रत्येक संस्था उसके अतिरिक्त के विकास में अपना योगदान देती है। एक अत्यन्त धार्मिक के आदि हितों की रक्षा करना है एवं दूसरे व्यावसायिक उत्थान के प्रयत्न करना है और इसी भाँति राज्य अपनी जनता की राजनैतिक आवश्यकताओं को संतुष्ट करता है।

राज्य के द्वारा व्यक्ति की नैतिक व आध्यात्मिक आवश्यकतायें पूरी नहीं की जा सकती। चूँकि हमारे जीवन में राज्य केवल आंशिक योगदान है, अतः राज्य के प्रति आज्ञापालन भी आनुपातिक रूप से आंशिक होना चाहिए। यह राजनीति का प्रथम सिद्धांत है कि अधिकार और शक्तियाँ कार्यों से सम्बन्धित होते हैं। अतः इसमें कोई विचित्रता नहीं है कि राज्य हमसे जिस निष्ठा की अपेक्षा करता है वह निष्ठा आंशिक होनी चाहिए। लास्की लिखता है कि—

‘हम चाहे जीवन का कोई भी पहलू लें, प्रत्येक स्थल पर शक्ति का संघात्मक होना आवश्यक है, किसी भी विषय पर विधि-निर्माण में भी, सारा काम किसी एक व्यक्ति को नहीं दिया जा सकता। चूँकि कानून सभी के हितों की रक्षा करता है, अतः इसके निर्माण में सबका परामर्श होना चाहिए जिससे बिल को कानून के रूप में परिणित करते समय उनके दृष्टिकोणों को ध्यान में रखा जा सके। एक और भी मार्ग है जिसके द्वारा राज्य के कानूनों के प्रति ऐच्छिक स्वीकृति प्राप्त की जा सकती है। प्रत्येक कानून के अन्तर्गत वह सब आ जाना चाहिए जिसको उन सबको आवश्यकता है जिसका उन सब पर प्रभाव पड़नेवाला है। केवल तभी लोग उस कानून के प्रति अपना नैतिक दायित्व निभा सकते हैं।’

‘सत्ता संघात्मक होनी चाहिए’—इस अवस्था पर लास्की के सिद्धांत में बहुलवादी तत्व केवल उसका यह आग्रह है कि ‘यदि राज्य को मानव आवश्यकताओं को संतुष्ट करने के अपने कर्तव्य का समुचित रूप से पालन करना है तो उसे अपने निर्णय में उन समुदायों की इच्छा को सम्मिलित करना चाहिए जो राज्य तथा व्यक्ति के बीच खड़े हुए हैं।’ इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए लास्की विभिन्न उपयोगी सुझाव देता है—

(क) ऐच्छिक समुदायों के प्रतिनिधियों को प्रत्येक स्तर पर अधिकारियों से मिलना चाहिए और उन्हें सम्बन्धित परामर्श देना चाहिए। इस ध्येय के कार्यान्वित करने के लिए यह आवश्यक है कि प्रत्येक सरकारी विभाग के साथ उससे प्रभावित होनेवाले हितों के प्रतिनिधियों के परामर्शदाता-निकायों को सम्बद्ध कर दिया जाय।

(ख) सरकार के लिए वह अपेक्षित है कि वह निर्णय करने से पहले इन निकायों से परामर्श करे। इन निकायों को यह अधिकार मिलना चाहिये कि वे प्रस्थापित व्यवस्थापन की आलोचना कर सकें और नये व्यवस्थापन के सुझाव भी दे सकें।

(ग) राज्य के विभिन्न शासकीय विभागों को सलाह देने के लिए संसद के सदस्यों की समितियाँ बनाई जावें। प्रत्येक समिति सम्बन्धित मन्त्री से निरन्तर सम्पर्क में रहते हुए अपनी जांच पड़ताल करती रहे।

(घ) स्थानीय स्वायत्त-शासन का पुनर्गठन इस भाँति किया जाय कि सत्ता का विकेन्द्रीकरण हो जावें। स्थानीय शासन के क्षेत्रों का इस प्रकार पुनर्विभाजन हो कि वे अपने द्वारा सम्पादित किये जानेवाले कार्यों के अनुरूप हो जावें। यह भी आवश्यक है कि प्रत्येक स्थानीय निकाय को अपने कार्यों पर अधिकाधिक प्रशासकीय अधिकार मिलें।

(ड) व्यक्तिगत हाथों से छोड़े हुए प्रत्येक उद्योग पर नियन्त्रण स्थापन की दृष्टि से एक प्रतिनिधि निवास हो। इस प्रकार की औद्योगिक परिपद में मानिको उपयोक्तृत्वों और सरकार के प्रतिनिधि होने चाहिए। इस परिपद को ऐसे नियमों के निर्माण का अधिकार भी मिलना चाहिए जो सम्पूर्ण उद्योग के लिए स्वीकार्य हो बशर्ते कि उत्पादन का वैयक्तिक प्रभाव एवं अन्तिम रूप से व्यवस्थापिका उन पर अपनी स्वीकृति दे दे।

सारोक्त: यह कहा जा सकता है कि अपने ग्रन्थ '*Grammar of Politics*' में सास्की ने राज की सत्ता और व्यक्ति की स्वतन्त्रता में सामंजस्य स्थापित करने का बड़ा प्रयत्न प्रयास किया है। "वह सामाजिक नियन्त्रण और सामंजस्यकारी सत्ता के रूप में राज्य को कायम रखता है और बहुलवादियों की भावोचना का समाधान अधिकतम सम्भव विकेंद्रिकरण के द्वारा करने का प्रयास करता है।"

सास्की अपने विचारों पर जमकर नहीं बैठ जाता। उसके दिमाग की सिद्धिकिया सुधी है और वह आवश्यकतानुसार तथा अपने अनुभवों के आधार पर अपने विचारों में परिवर्धन-परिष्कार करने से नहीं कतरता। '*Grammar of Politics*' के १६वें के संस्करण में जोड़ा गया नवीन परिचयार्थक अध्याय, यह प्रकट करता है कि जब सास्की ने प्रथम संस्करण के सम्पादित बहुलवाद का भी परिष्कार कर दिया है और राज्य के विषय में बहुत कुछ मार्क्सवादी धारणा का अपना लिया है। राज्य के स्वरूप के विषय में मार्क्स के विचारों का अनुकरण करते हुए सास्की यह विश्वास प्रकट करता है कि राज्य का प्रमुख उद्देश्य एक समाज के वर्ग सम्बन्धों को सुरक्षा प्रदान करना है। वह राज्य को सामाजिक नियन्त्रण और सामंजस्य की एक मशीन नहीं समझता, जिसकी शक्ति इसलिए सीमित हों कि वह व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का धन-हण न कर सक। इसके विपरीत अब सास्की उसे समाज में उत्पादन के साधनों के स्वामी-वर्ग के हाथ में एक 'कार्यपालिका यंत्र' समझता है। अब सास्की की दृष्टि में राज्य का उद्देश्य सामान्य हित धरवा मानव-कल्याण के लिए कार्य करना न हाकर समाज के वर्ग-सम्बन्धों को बनाये रखना है। वर्ग-सम्बन्धों को सुरक्षित रखने के अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए यह भी प्रति-पाद्य है कि सरकार अधिकधिक शक्ति की स्वामी बनें, अर्थात् राज्य अविभाज्य एवं अनुत्तरदायी संप्रभुता का दावा करे। मार्क्सवाद के प्रभाव में आकर वह बाद में जनतन्त्र को पूँजीवादी जनतन्त्र कहकर पुकारता है, क्योंकि उसका प्रमुख उद्देश्य उस सामाजिक एवं आर्थिक प्रणाली को बनाये रखना है जो कि पूँजीपतियों ने अपनी शक्ति और विशेषाधिकारों को सुरक्षित रखने के लिए सही की हुई है। सास्की यह विश्वास प्रकट करता है कि पूँजीवाद के स्वान सही की हुई है। सास्की यह विश्वास प्रकट करता है कि पूँजीवाद के स्वान में समाजवाद को स्थापना सामान्यतः अति के अतिरिक्त अन्य किसी उपाय से नहीं किया जा सकता। सच्ची मार्क्सवादी भावना के साथ वह यही घोषित करता है कि पूँजीवादी जनतन्त्र अन्ततः निश्चित रूप से अति को जन्म देगा। उसकी पुस्तकों '*Democracy in Crisis*' एवं '*Parliamentary Government in England*' का मुख्य सार यही है। सास्की माटे रूप से साम्यवादियों की धारणा को भी स्वीकार करता है कि फासीवाद पतनोन्मुख पूँजीवाद की अन्तिम अवस्था है।

यह स्मरणीय है कि यद्यपि लास्की मार्क्स की इस धारणा से सहमत था कि सरकार सदैव समाज के उस वर्ग के हाथों में रहता है जो उत्पादनों का स्वामी होता है और इसलिये समाज के उत्पादन के सम्बन्धों की सुरक्षा के लिये वह वाध्यकारी शक्ति पर अपना अधिकार रखना आवश्यक समझती है, तथापि लास्की श्रमजीवीय तानाशाही का समर्थन नहीं करता और न ही क्रान्ति के नेतृत्व के लिये एक छोटे से अनुशासित दल को आवश्यक समझता है। लास्की क्रान्ति का समर्थक है, किन्तु हिंसक क्रान्ति का नहीं बल्कि सहमतिपूर्ण क्रान्ति का वैधानिकता और संमदात्मक जनतंत्र पर उसका विश्वास है किन्तु समाजवादी सरकार से वह यह आशा करता है कि पुरानी रूढ़ियों को तोड़कर वह नया मार्ग बनायेगी। किंगजले मार्टिन (*Kingsley Martin*) के ये शब्द सही ही हैं कि—

“वह (लास्की) इस बात को तो मानने के लिये तैयार था कि क्रान्तिकारी युग में नागरिक अधिकारों पर कुछ आघात करना आवश्यक हो सकना है। परन्तु वह मार्क्सवाद से पूर्णरूप से सहमत नहीं हो सकता था, क्योंकि वह मूलतः व्यक्ति की स्वतन्त्रता में विश्वास रखता था ... क्योंकि उसे आशा थी कि सम्पत्तिवान् वर्ग के अधिकांश को नवीन व्यवस्था को स्वीकार करने के लिए तैयार किया जा सकता है; क्योंकि यद्यपि वह यह विश्वास करता था कि ऐतिहासिक प्रवृत्तियाँ हिंसात्मक क्रान्ति की ओर हैं, तथापि वह उसे अपरिहार्य नहीं समझता था।”¹

स्पष्ट है कि लास्की ने मार्क्सवाद को अपनाकर भी लोकतंत्रवाद का परित्याग नहीं किया। यही कारण है कि अनेक उदार लोकतंत्रवादियों की दृष्टि में वह एक लोकतंत्री समाजवादी है। उसने अपने इस विश्वास का कि कोई भी वर्ग स्वेच्छा से शक्ति का परित्याग नहीं करता, उदार लोकतंत्रवादी मान्यताओं के साथ समन्वय करने का अथक प्रयास किया, और इसीलिये उसके विचारों में अनेक असंगतियाँ प्रवेश कर गईं।

(२) आज्ञाकारिता की समस्या (*Problem of Obedience to Law*)—लास्की के मतानुसार आज्ञाकारिता अथवा नियम-पालन की समस्या से सम्बन्धित तीन प्रश्न हो सकते हैं—(१) राज्य द्वारा निमित्त कानूनों का पालन क्यों करना चाहिये? (२) वास्तव में इन कानूनों का पालन क्यों किया जाता है? (३) क्या आज्ञा-पालन की कोई सीमाएँ हैं?

लास्की ने इन सम्पूर्ण प्रश्नों का उत्तर देने का प्रयास किया है। वह आरम्भ से एक उदारवादी था। मिल की भावना के अनुरूप उसने यह

1. “He was prepared to agree that to encroach on civil rights might be justified during revolutionary period. But he could never go to the whole Marxis hog because he believed fundamentally in individual liberty....because he hoped that most of the property class could be brought over and persuaded to accept the new system because while he believed that strong historical trends made for violent revolution, he did not regard it as inevitable.”

बतौर कि प्रगति का वास्तविक कारण 'विविधताओं का चयन' (*The Selection of Variations*) है, 'एकरसताओं को बनाये रखना' (*Preervation of Uniformities*) नहीं। उसने इस बात में विवाद प्रकट किया कि प्रत्येक राज दशन का प्रारम्भबिन्दु मानव इच्छाओं की समित विविधता है। उसके स्वयं के शब्दों में—

"राज्य की इच्छा यह इच्छा है जिसे सामाजिक शक्तियों पर प्रभुत्व को स्थापित करने के लिये एक-दूसरे से संघर्ष करनेवाली असंख्य इच्छाओं में से चयनाया गया है।"¹

उपरोक्त सभी कथनों से यह प्रकट होता है कि आदर्शवादियों के इस मत से वह (लास्की) सहमत नहीं था कि 'अपने स्वरूप एवं धोपिन उद्देश्य के अन्तर्गत के कारण ही राज्य को व्यक्ति की अधिमाजित और निरपेक्ष शक्ति प्राप्त करने का अधिकार है।"

लास्की बहुलवादी दृष्टिकोण रखने के नाते यह मानता था कि राज्य को अपनी आज्ञाओं के पालन कराने का अधिकार अन्य समुदायों से उच्चतर नहीं है। राज्य के लिये यह उचित है कि वह आज्ञापालन कराने सम्बन्धी अपने अधिकार के लिये अन्य समुदायों से प्रतिद्वन्द्विता करे। यहाँ व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह स्वयं इस बात का निर्णय करने के लिये सचेष्ट हो कि राज्य का कोई कार्य-विशेष उसके उद्देश्य की पूर्ति में सहायक है अथवा नहीं। यदि उनका अन्तःकरण यह स्वीकार करे कि राज्य का कार्य उनके उद्देश्य की पूर्ति करता है तो व्यक्ति को राजाज्ञा मान लेनी चाहिये, अन्यथा उसे राज्य की आज्ञा का पालन करने से इन्कार कर देना चाहिये। बिना सोचे-विचारे राज्य की आज्ञाओं का पालन करना अपनी आत्मा की बाणी का अनादर करना है।

इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि लास्की के विचारानुसार "कानून-विद् का सम्बन्ध कानून के ज्ञान तथा विश्लेषण से उतना नहीं है जितना कि कानून की न्यायता (*Validity*) की कसौटी की खोज से है।" एक सन्तोषजनक कानूनी दर्शन 'को केवल राज्य के अपने आदेश का पालन कराने के कानूनी अधिकार की ही व्याख्या नहीं करनी चाहिये, बल्कि उसके नैतिक अधिकार की ही व्याख्या करनी चाहिये। वह अपनी कसौटी का निरूपण प्रभुता के प्रतिष्ठित सिद्धान्त की (जिसे वह हान्स से अमिष्ट मानता है) आलोचना में करता है और कहता है कि यह सिद्धान्त यह मानता है कि 'चूँकि राज्य का अपना मुख्य कार्य आवश्यक रूप से सामाजिक क्रियाओं में उचित सम्बन्ध स्थापित करने में करना चाहिये और चूँकि इस कार्य के सम्पादन में वह किसी भी अन्य सत्ता का निर्देशन प्राप्त नहीं कर सकता, इसलिये राज्य या शासन के, जो उसका प्रतीति है, प्रत्येक निष्पत्ति में यह पूर्ण विद्यमान है और अतिप्रिय नागरिक को (प्रतिष्ठित सिद्धान्त की इस

व्याख्या के अनुसार) शासन की इच्छा को केवल इसलिये ही स्वीकार कर लेना चाहिये कि वह राज्य की इच्छा को व्यक्त करता है। यह मानकर भी कि व्याख्या 'अच्छी वस्तु' है, लास्की इसका विरोध करते हुए कहता है कि जैसा प्रतिष्ठित सिद्धान्त के समर्थक मानते हैं कि व्यवस्था सदा ही सबसे बड़ा अच्छाई है और ऐसा ही उसे सदा होना चाहिये, यह सत्य नहीं है। वह उस कानूनी सिद्धान्त का खण्डन करता है जो इस सम्भावना के लिये कोई स्थान नहीं छोड़ता कि वे लोग, जिन्होंने १६४२ में राजा चार्ल्स प्रथम का, १७८६ में फ्रेंच एकतन्त्र का तथा १९१७ में रूसी ज़ार का विरोध किया था, जानबूझ कर अव्यवस्था का खतरा उठात हुए भी पूर्णतः कानून के दायरे में थे; क्योंकि वे ऐसे लक्ष्यों की सिद्धि के लिये प्रयत्नशील थे जो उन विशेष परिस्थितियों में शांति एवं व्यवस्था से उच्च थे। लास्की के विचार के अनुसार वे राज्य का विरोधी थे किन्तु राज्य से ऊपर स्थिर कानून का प्रति श्रद्धावान थे।^१

लास्की का कहना है कि कानून का स्रोत न तो राज्य है और न कोई छोटा समुदाय ही। कानून का स्रोत तो व्यक्ति है जो अपनी अन्तरात्मा के अनुसार कार्य करता है। व्यक्तिगत नागरिक ही ऐसे व्यक्ति है जो अपने जीवन में राज्य के कार्य के परिणामों का अनुभव करते हैं; और इसलिये वे ही ऐसे व्यक्ति है जो उसके गुणों के सम्बन्ध में कुछ कह सकते हैं। वे अपनी अनुमति देकर कानून को न्यायता प्रदान करते हैं। वे उसका अनुमोदन करते हैं, क्योंकि उससे उनकी इच्छाएं सन्तुष्ट होती हैं। इसलिये श्रेष्ठ कानून वह कानून है जिसके परिणामस्वरूप इच्छा की यथासम्भव अधिकतम सन्तुष्टि होती है, और एक अच्छे कानून को छोड़कर कोई भी कानून औपचारिक अथवा छोड़कर अन्य किसी भी अर्थ में पालन किये जाने योग्य नहीं है। लास्की ने अपने सिद्धान्त के विषय में कहा है कि यह सिद्धान्त ऐसा कानून का, जो प्रजा से पालन किये जाने का दावा करता है, एक मात्र स्रोत के रूप में व्यक्ति के अन्तःकरण (*Conscience*) का उद्धार करने का प्रयत्न है। यह सिद्धान्त कानून के स्रोत को वही पट्टा देता है जहाँ उसे वास्तव में होना चाहिये, अर्थात् व्यक्ति के अनुमोदन करनेवाले मन में।^२

लास्की के उग्र व्यक्तिवाद का मूल कारण यह है कि वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता और स्वतः क्रिया-शक्ति को सर्वाधिक मूल्यवान समझता है और व्यक्ति के विचार और कर्म की स्वतन्त्रता को राज्य के आक्रमण से सुरक्षित रखना चाहता है। परन्तु लास्की के इस विचार में दो प्रमुख दोष हैं। प्रथम तो यह है कि इसे एक बड़े पैमाने पर प्रयोग में लाने से क्रांति या अराजकता व्याप्त होने की सम्भावना रहती है। ऐसे विचारों से कानून-प्रियता नहीं आ पाती और इस कारण एकता तथा सगठित सामाजिक जीवन असम्भव हो जाता है। दूसरा दोष यह है कि इस तरह की धारणा व्यक्ति को अनुचित बौद्धिक प्राणी बना देती है। राज्य के प्रत्येक व्यक्ति में यह योग्यता नहीं होती

1. कोकर—ग्राबुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ ५६६

2. Law and the State : PP. 282, 283, 295 (कोकर से उद्धृत); पृष्ठ ५७०

कि वह मले और बुरे कानूनों में अन्तर कर सके। यह होना नामुमकिन नहीं है कि एक व्यक्ति का अन्त करण एक गधे का अन्त करण हो। राज्य की आज्ञाओं का उल्लंघन सभी किया जाना चाहिये जबकि परिस्थितियाँ उसके जीवन के मूल्यों और मानदण्ड के विपरीत हों।

अपने प्रसिद्ध ग्रंथ '*Grammar of Politics*' में सास्की उपरोक्त धारणा से तनिक हटते हुए यह बतलाता है कि राजसत्ता एक उद्देश्य की पूर्ति के लिये है। वह उद्देश्य 'समाज के सामान्य हितों की सिद्धि करना' तथा 'प्रत्येक मानव के अपने आत्म-विकास के हेतु आवश्यक अधिकारों की सुरक्षा करना' है। राजकीय कानूनों का मानने के कर्तव्य का आधार यह है कि राजाज्ञापालन सामाजिक एवं सभ्य जीवन के लिये आवश्यक है।

सास्की व्यक्ति को दो परिस्थितियों में राज्य की अवज्ञा करने का अधिकार देता है। प्रथम तब जबकि व्यक्ति समूहित रूप में यह अनुभव करे कि राज्य सामान्य हितों की रक्षा नहीं कर रहा है। द्वितीय तब जबकि ऐसा प्रतीत हो कि राज्य भारत विकास के लिये आवश्यक अधिकारों का अपहरण कर रहा है। स्पष्ट है कि सास्की के मन्तव्यानुसार राज्य नैतिकतापूर्ण नियमों से ही व्यक्तियों के हृदय में सक्ति उत्पन्न कर सकता है।

सन् १९३१ तक सास्की के विचारों में एक और परिवर्तन आता है। वह अपने उपरोक्त ग्रंथ '*Grammar of Politics*' में उन अधिकारों का विवेचन करता है जो उसके मतानुसार व्यक्ति के विरासत के लिये आवश्यक हैं। प्रमुखतम अधिकार निम्नलिखित हैं।

- (१) सम्पत्ति का अधिकार,
- (२) भाषण एवं सभ बनाने का अधिकार;
- (३) पर्याप्त वेतन प्राप्त करने का अधिकार,
- (४) शिक्षा का अधिकार;
- (५) जीविका कमाने का अधिकार,
- (६) कार्य करने के उचित घण्टों का अधिकार;
- (७) राजनीतिक शासन में भाग लेने का अधिकार
- (८) न्यायिक सरक्षणों का अधिकार आदि।

उपरोक्त अधिकारों का विस्तृत विवेचन करना यहाँ अनावश्यक है क्योंकि अगले अध्याय 'सास्की की अधिकारों विषयक धारणा' में इन पर पर्याप्त प्रकाश डाला गया है।

सास्की के विचार राज्य के सम्बन्ध में उसकी पुस्तक '*Introduction of Politics*' (१९३१) में उपरोक्त विचारों से प्रिय है। इसमें उगने राज्य की सक्ति के आधार को बरस दिया है और वह व्यक्ति के नैतिक विकास की प्रेरणा सादिक और सामाजिक गुण का अधिक महत्त्व देने लगा है। नैतिक जीवन की यह निंदा नहीं करता अपितु उसका आग्रह नैतिक जीवन पर प्रविष्ट है। यहाँ राजसक्ति को कसौटी यह है कि राज्य प्रत्येक व्यक्ति का ग्युनतम नैतिक गुण किम भीमा तक प्रदान करता है? यहाँ स्पष्ट ही सास्की मार्क्सवाद से प्रभावित है। राजाज्ञापालन के व्यक्तिवादी सिद्धान्त की ओर से

विरक्त सा होते हुए वह अब व्यक्ति के स्थान पर वर्ग पर बल देता है। दीन का लिखना है कि—

“लास्की की रुचि अब उस अल्पमत में नहीं है जो अन्तःकरण के नाम पर ग्राह्य-पालन करने से इन्कार करता है, प्रत्युत उन स्थितियों में है जिनके अन्तर्गत भारी बहुमत, श्रमिक वर्ग, उस राज्य के प्रति अपनी भक्ति का परित्याग कर देगा जो उसके शोषकों के हितों का संरक्षण करता है।”

उपरोक्त विचारों से यही प्रकट होता है कि लास्की यहां आकर उदारवाद से मावसवाद की ओर उन्मुख हो गया है।

(३) लास्की की अधिकारों विषयक धारणा (Laski on Rights) - यह हम देख चुके हैं कि लास्की के विचार से राज्य-भक्ति का कर्तव्य इस बात पर आधारित है कि राज्य को व्यक्ति के शुभ-जीवन की व्यवस्था करनी चाहिये। शुभ जीवन, जिसके अर्थ को लास्की ने स्पष्ट नहीं किया है, की प्राप्ति के लिये राज्य के पास उपयुक्त साधन यह है कि वह ऐसी बाह्य परिस्थितियों को बनाये रखे जो नागरिकों के व्यक्तित्व के विकास के लिये सर्वाधिक अनुकूल हों। शुभ जीवन के लिये व्यक्तियों की शक्तियों के विकास हेतु जो आवश्यक शर्तें हैं, उन्हें ही अधिकार कहा गया है।

अधिकारों के विषय में लास्की के विचार बहुत गम्भीर और भावपूर्ण हैं। व्यक्ति की नैतिक सत्ता (Ethical contents) का वास्तवीकरण अधिकारों के अभाव में असम्भव है। लोक कल्याण की व्यापक दृष्टि से अधिकार अनिवार्य हैं। राज्य अधिकारों का संरक्षक है, अधिकारों का हनन या विरोध करके वह आत्मघात ही कर सकता है। एक राज्य की पहचान उन अधिकारों से होती है जिनकी वह व्यवस्था करता है। राज्य जितना ही अधिक अपने नागरिकों को सुखी और प्रसन्न, उतना अधिक वह उच्चस्तर का होता है।

राज्य व्यक्ति-हित का भौतिक साधन है, और व्यक्ति-हित सामान्य एवं विशिष्ट अधिकारों में निहित है। व्यक्ति-हित का भौतिक साधन होते हुए भी राज्य अधिकारों का निर्माणकर्ता नहीं है बल्कि वह तो केवल उन्हें मान्यता प्रदान करता है।¹ अधिकारों का अस्तित्व राज्य से पूर्व अथवा साथ ही लास्की के कथनानुसार—

“अधिकार सामाजिक जीवन की वे स्थितियां हैं जिनके बिना सामान्य रूप से, कोई भी व्यक्ति अपना सर्वोच्च विकास नहीं कर सकता। अधिकार राज्य के पूर्व होते हैं। राज्य उनको स्वीकार करे अथवा न करे, इस बात का अधिकारों पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता।”²

1. “The state, does not create, but recognizes rights and its character will be apparent from the rights that at any given periods secures recognition.”

—Laski

2. ‘Rights in fact are those conditions of Social life without which no man can seek, in general to be himself at the best’.

—Laski

राज्य के अध्यात्म बर देने पर भी अधिकार रहेंगे और उनकी प्राप्ति के लिये लोग सश्रम करेंगे। सारा इतिहास अधिकारी के दर्शन (*Philosophy of Rights*) पर दृष्टान्त उपस्थित करना है। उन्हें हम इस धर्म में ऐतिहासिक नहीं बल्कि कहते हैं कि किसी निश्चित धर्म या नीति के भीतर मनुष्य ने सदैव द्वारा इन्द्र प्रोत्साहित है ऐतिहासिक इसलिये है कि विशेष समय, मध्यम, सामान्य, सत्यता और आवश्यकताओं के अनुकूल इनकी भाग की आनी रही और अधिकार के होनी। अधिकार इस धर्म में प्राकृतिक नहीं है कि उनकी एक स्थायी और अपरिवर्तनीय नीति तैयार नहीं की जा सकती। वे प्राकृतिक इस धर्म में हैं कि कुछ सीमाओं के भीतर राज्य उनकी प्राप्ति करते हैं। अधिकारी में एक सार प्रत्यक्ष होता है जो समय व स्थान के साथ बदलता है।

अधिकारों का धर्म उस शक्ति से नहीं निष्ठा जाना चाहिये जिससे दबाव की सम्पुष्टि होती है। मनुष्य के स्वयं के लिये या किसी दूसरे की हत्या करने की इच्छा जाग्रत हो सकता है किन्तु उसे कोई मध्य समाज कदापि मान्यता नहीं दे सकता। यदि इस प्रकार की इच्छाओं की स्वीकार कर लिया जाय तो समाज का अस्तित्व रहना ही दूसरे हो जाएगा। अधिकार तो वास्तवः सामाजिक जीवन की ऐसी स्थिति है जिनके बिना कोई मनुष्य अपने अस्तित्व का अर्थार्थ व्यक्त नहीं कर सकता। अधिकार इस धर्म में अधिकार है क्योंकि राज्य के नागरिकों को उनकी उपयोगिता होती है। वे देश की सामाजिक, आर्थिक व राजनीतिक व्यवस्था के विरोधी हो सकते हैं, किन्तु उनकी मान्यता को चुनौती नहीं दी जा सकती क्योंकि वे सभ्यता के लोगों की उत्पत्ति के लिये अनिवार्य हैं।

नाटकी व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध अधिकार (*Right of Individual against State*) देने का समर्थक है। उसके अनुसार—

‘यह राज्य का कर्तव्य है कि वह व्यक्तियों के लिये उन बाह्य बाधा-धरणी की व्यवस्था करे जो उनके चरित्र के विकास के लिये आवश्यक हैं। राज्य के ऊपर नागरिक अपने बाधे रखता है, इसलिये राज्य की उसके अधिकारों की रक्षा करना चाहिये। राज्य को उसके लिये ऐसी शक्तों की गारंटी करना चाहिये जिसके बिना वह अपना सर्वोत्तम विकास नहीं कर सकता।’

अधिकारों का अस्तित्व उपमागिता में है, उपयोगिता कायों में है, इस लिये अधिकार कर्तव्यों की सम्पत्ति (*Correlatives of functions*) रखने हैं। दूसरे शब्दों में, अधिकारों का कार्यों से भी सम्बन्ध है। प्रत्येक समाज के व्यक्ति साधारणतः राज्य के प्रति दो तरह के अधिकार प्राप्त करता है। एक तो संरक्षण-योग्यता का अधिकार जिसके अनुसार राज्य व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा करता है, दूसरे, साधनों का अधिकार जिसके द्वारा राज्य का धर्म है कि वह व्यक्ति को अपने पूर्ण विकास के शैतिक तत्त्व धर्म साधन प्रदान करे। इन अधिकारों के साथ ही कर्तव्य प्रवृत्ति के लिए व्यक्ति को बाध्य करना भी राज्य का ही काम माना गया है। प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि अपना विकास करते समय वह दूसरों के धर्म में बाधक न बने। साथ ही सामाजिक उत्पत्ति तथा जन समृद्धि (*Common stock of human welfare*) में उसे योगदान देना चाहिये। नाटकी का मत है कि एक व्यक्ति को प्राप्त

अधिकारों की संख्या उनके समाज के प्रति व्यक्तिगत योगदान के अनुरूप होना उचित है। जिन अधिकारों का मैं दावा कर सकता हूँ, वे मेरे योगदान के अनुरूप होने चाहिये। योगदान व्यक्तिगत होना चाहिये अन्यथा वह कोई योगदान ही नहीं है। लास्की ही के शब्दों में—

“मेरा दावा इस तथ्य से उत्पन्न होता है कि एक सामान्य हित की साधना में मैं दूसरों के साथ भागीदार हूँ। मेरे अधिकार वे शक्तियाँ हैं जो मुझे इस लिये दी गई हैं कि जिससे मैं दूसरों के साथ सहयोग करता हूँ उस सामान्य उद्देश्य की सिद्धि के लिये प्रयास कर सकूँ।”¹

लास्की का कहना है कि न्यूनतम अधिकार समस्त व्यक्तियों के समान होते हैं और राज्य का यह कर्तव्य है कि प्रत्येक व्यक्ति के न्यूनतम अधिकारों की गारन्टी करे जिनके बिना कोई भी व्यक्ति रचनात्मक जीवन व्यतीत नहीं कर सकता। न्यूनतम अधिकारों की प्राप्ति के बाद ही भिन्नरूपता का प्रश्न उठता है।

लास्की के मत से जिस प्रकार मुझे अपनी मर्जी के अनुसार प्रत्येक कार्य करने का अधिकार नहीं है उसी तरह राज्य भी मेरे लिये ऐसा स्थान नियत नहीं कर सकता जो मुझे राज्य में प्राप्त करना चाहिये। मानव-विकास में कोई स्थिति स्थायी रूप से निश्चिन्त नहीं की जा सकती। व्यक्तित्व तो वही स्थान प्राप्त करता है या उसे वही स्थान प्राप्त करना चाहिये जिसमें उनकी सर्वश्रेष्ठ अभिव्यक्ति हो सके और केवल प्रयोग के द्वारा ही वर्तमान वातावरण में सर्वोच्च स्थिति मालूम की जा सकती है। राज्य प्रत्येक व्यक्ति के व्यवसाय का निर्णायक नहीं हो सकता।

अधिकारों की रक्षा (Safe-guarding of rights) — प्रब प्रश्न अधिकारों की रक्षा का उठता है। व्यक्तियों के अधिकारों की रक्षा के विषय में विभिन्न मत हैं। एक विचारधारा के अनुसार उनकी सुरक्षा का सरलतम उपाय यह है कि उन्हें एक लिखित संविधान में सम्मिलित कर दिया जाय। इस रीति से अधिकार संविधान के अंश बन जाते हैं और जब तक संविधान लागू रहता है, तब तक अधिकारों के लागू रहने की भी प्रत्येक सम्भावना रहती है। उन अधिकारों की अवहेलना करनेवाले न्यायालय द्वारा दण्डनीय होते हैं।

इसमें कोई संशय नहीं कि सैद्धान्तिक रूप से अधिकारों को सांविधानिक संरक्षण देना ठीक है, तथापि अनुभव यह बताता है कि व्यावहारिक दृष्टिकोण से इस प्रकार का संरक्षण विशेष कीमत नहीं रखता। राष्ट्रीय संकट के अवसर पर तो अधिकारों का कोई मूल्य ही नहीं रहता। इस प्रकार के संरक्षण पर कठोर प्रहार करते हुए लास्की लिखता है—

1. “My claim comes from the fact that I share with others in the pursuit of a common end. My rights are powers conferred that I may, with others for the attainment of that common end.”

“निस्सन्देह सडे-गले कागजों से उन्हें अधिक पवित्रता मिलेगी किन्तु वे उनकी सिद्धि की गारण्टी नहीं करेंगे। अमेरिकन संविधान का प्रथम संशोधन वैधानिक रूप से आपण एक शान्तिपूर्ण सम्मेलन की स्वतन्त्रता प्रदान करता है, चतुर्थ संशोधन वैधानिक रूप से यह व्यवस्था करता है कि किसी नागरिक के मकान की तलाशी तब तक नहीं हो जा सकेगी जब तक सम्भव कारण का वारण्ट जारी न हो जावे; और इसी प्रकार आठवां संशोधन वैधानिक रूप से नागरिक को मृत्योदक जमानत के विरुद्ध संरक्षण प्रदान करता है। फिर भी एक उन्मादपूर्ण सप्ताह में न्यायपालिका के कुर्यों ने इन सब संशोधनों का व्यर्थ कर दिया और दक्षिण के वाले नागरिकों को राजनैतिक स्वतन्त्रता प्रदान करनेवाले अद्भुत संशोधन की कार्यपालिका या न्यायालयों ने कभी लागू नहीं किया। इंग्लैण्ड में *‘Ex Parte O'Brien’* तथा फ्रांस में *Pluchard Case* जैसे अभियोग यह प्रष्ट करते हैं कि अधिकारों की सुरक्षा अधिनियम की घोषणाशक्ति की अपेक्षा स्वभाव और परम्परा का विषय अधिक है।”

लॉक तथा मॉन्टेस्क्यू के अनुसार अधिकारों की रक्षा के लिये शक्तिशाली का पृथक्करण (*Separation of powers*) आवश्यक था, लेकिन लास्की इस मत की भी स्वीकार नहीं करता। उसकी दृष्टि में इस सिद्धान्त में प्रच्यार्चि केवल यही है कि यह न्यायपालिका की स्वतन्त्रता पर बल देता है। अनुभव सिद्धांत है कि जहां न्यायाधीश कार्यकारिणी से स्वतन्त्र होकर कार्य करते हैं, वहां नागरिकों की स्वतन्त्रता की अधिक सुरक्षा होने की सम्भावना होती है।

लास्की के विचार से तीन ऐसी सामान्य वशाएँ या शर्तें हैं जो जनता के अधिकारों की सुरक्षा कार्य को सरल बनाने हैं—

..... होना चाहिये। ऐसे राज्य
में प्रदर्शित करेंगे जो उन्हें
नि। उनके सामने कार्य करेगा,

1. ‘Musty parchments will doubtless give them greater sanctity; they will not ensure their realisation. The first Amendment to the American Constitution legally secures freedom of speech and of peaceable assembly; the Fourth Amendment legally secures the citizens that his house shall not be searched except upon a warrant of probable cause. The Eighth Amendment legally secures the citizens against excessive .. of the executive

O'Brien' in England and the ...
go to show that the maintenance of rights is much more a question of habit and tradition than of the formality to enactment.”

तो वे प्रत्येक कानून का उल्लंघन स्वयं देखेंगे और परिणामस्वरूप राज्य के मामलों में और अधिक अभिरुचि लेने नगेंगे। ऐसी स्थिति में जनता अपने स्थानीय अधिकारियों पर अधिक नियन्त्रण रख सकती है। सत्ता का प्रयोग लोगों में उत्तरदायित्व की भावना को उत्तरोत्तर जाग्रत करेगा। इसके विपरीत एक ही स्थान पर सत्ता का केन्द्रीकरण जनता में अनुत्तरदायित्व के भाव पनपायेगा।

(ii) केन्द्रीय सरकार परामर्शदात्री संस्थाओं (*Consultative bodies*) से घिरी होनी चाहिये ताकि प्रमुख समस्याओं पर विशेषज्ञों का परामर्श उसे मिल सके। विशेषज्ञों का एक-एक समूह प्रत्येक विभाग के साथ जुड़ा होना चाहिये।

(iii) राज्य को अन्य संघों के आन्तरिक जीवन में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये। समुदायों को अपनी योजनाएं बनाने और उनको कार्यान्वित करने की पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिये। राज्य को उस समय तक कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये जब तक कोई समुदाय राज्य को हो वनपूर्वक नष्ट करने की धमकी न दे।

विशेष अधिकार (Particular Rights)—लास्की का यह दृढ़ विश्वास है कि अधिकारों के स्वस्थ वातावरण में ही मनुष्य की सर्जनात्मक शक्तियों का अभ्युदय होता है और चारित्रिक विशेषताएं अक्षत रहती हैं। किन्तु अधिकारों के जोश में व्यक्ति को यह नहीं भूल जाना चाहिये कि वह किसी सामाजिक समीकरण (*Civic equalism*) का बीज है अन्यथा उसकी नागरिकता समाप्त हो जाती है।¹ कानून, संस्था, राज्य ये सब अधिकारों की पहली शर्त हैं और उनका काम है अधिकारों को पूर्ति देना (*Rights are not the creatures of Law but its condition precedent*)।

लास्की उन अधिकारों को और संकेत करता है जो व्यक्तियों के व्यक्तित्व के विकास के लिए पूर्णतः आवश्यक हैं। जीवन, सुरक्षा, सम्पत्ति, नैतन, परिश्रम, सेवा, शिक्षा, उत्पादन वितरण, न्याय प्राप्ति, आध्यात्मिक तथा बौद्धिक विकास, जीवनोपयोगी आवश्यकताओं की पूर्ति, प्रतिनिधित्व करने का अधिकार, सामाजिक-राजनीतिक समता-स्वतन्त्रता का अधिकार आदि सब व्यक्ति-समाज के लिये अदेय अधिकार (*Inalienable rights*) हैं।

लास्की ने एक नागरिक के जो अत्यन्त आवश्यक विशेषाधिकार बताये हैं, वे संक्षेप में इस प्रकार हैं—

(१) प्रत्येक नागरिक को काम पाने का अधिकार है अर्थात् व्यक्ति का उन वस्तुओं के उत्पादन कार्य में लगा होना वांछित है जो समाज के लिये लाभदायक हो। यदि किसी व्यक्ति को काम का अधिकार नहीं दिया जाता, तो उसका सच्चा और स्वाभाविक अर्थ उसके व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति के अधिकार को इन्कार करना है।

1. "I must recognise the civic equalism of which I am part, or forfeit my citizenship."

(२) प्रत्येक नागरिक को उचित मजदूरी पाने का अधिकार है। इस अधिकार से आशय यह नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति को मजदूरी समान हो। यह विचार तो अभावहारिक है। इस अधिकार का आशय केवल यह है कि प्रत्येक काम करनेवाले व्यक्ति को अपने जीवन निर्वाह के लिए पर्याप्त मजदूरी मिलनी चाहिये, क्योंकि कोई भी व्यक्ति भूख को पीछा से नहीं करना चाहता जबकि वह अपना सर्वोत्तम योगदान समाज को दे रहा हो।

(३) प्रत्येक नागरिक का यह भी अधिकार है कि वह केवल उचित घंटों तक काम करे। १९वीं शताब्दी के इङ्ग्लैंड को भाति किसी भी व्यक्ति को बहुत देर तक काम करने के लिये बाध्य नहीं किया जाना चाहिये। यह सर्वथा उचित एवं आवश्यक है कि हर व्यक्ति को उचित अवकाश प्राप्त हो, क्योंकि इसके बिना किसी भी राष्ट्र की सम्पत्ता का विकास असम्भव प्रायः है।

(४) प्रत्येक नागरिक को शिक्षा पाने का अधिकार है। केवल शिक्षा ही एक श्रेष्ठ नागरिक का निर्माण करता है और उसे उचित प्रकार से अपने कर्तव्यों के पालन के प्रति सजग बनाती है। शिक्षा के अधिकार का अर्थ यह नहीं है कि सभी नागरिकों को एकसा बौद्धिक प्रशिक्षण प्राप्त हो। इसका अभिप्राय वस्तुतः यह है कि हर व्यक्ति को कम से कम इतनी शिक्षा अवश्य मिले जो उसके द्वारा कर्तव्यों के सम्पादन के लिये आवश्यक हो। हर नागरिक को प्रारम्भिक शिक्षा की माग करने का अधिकार है और इस अधिकार को पूर्ण के बाद ही उच्चशिक्षा की व्यवस्था की जानी चाहिये।

(५) प्रत्येक व्यक्ति को राजनैतिक शक्ति के प्राप्त करने का अधिकार मिलना चाहिये, अर्थात् उस यह अधिकार होना चाहिये कि वह मतदान कर सके, प्रतिनिधि निर्वाचित हो सके, पद ग्रहण कर सके और देश के प्रशासन में भाग लेने का अवसर पा सके। मताधिकार में लिङ्ग, सम्पत्ति, मूल्य अथवा धर्म को बाधक नहीं बनना चाहिये।

(६) प्रत्येक व्यक्ति को स्वतन्त्र भाषण का अधिकार मिलना चाहिये क्योंकि यह सर्वथा वांछित है कि हर व्यक्ति अपने अन्तर्गत विचारों को प्रकट करने की स्वतन्त्रता भोगे। यह अधिकार व्यक्ति के विकास में सहायक होगा और उसे इस योग्य बना सकेगा कि वह अपनी शिकायत प्रस्तुत कर सके और अपने पक्ष में लोकमत का संगठन कर सके।

(७) प्रत्येक व्यक्ति को समुदाय बनाने और सार्वजनिक सम्मेलन करने का भी अधिकार होना चाहिये। अनुभव बनाता है कि इन अधिकारों से नागरिकों को वञ्चित कर देने से राज्य को उखाड़ फेंकने के लिये भूमिगत क्रांतिकारी संस्थाएँ बन जाती हैं।

(८) प्रत्येक नागरिक को सम्पत्ति का अधिकार मिलना चाहिये, यद्यपि उसका यह अधिकार केवल वहाँ तक सीमित हो जो उसके व्यक्तित्व के विकास के लिये अनिवार्य हो। इससे अधिक सम्पत्ति रखने की अनुमति नहीं दी जानी चाहिये।

(९) अन्त में, प्रत्येक नागरिक को उन न्यायिक सुरक्षाओं का भी अधिकार होना चाहिये जो उसकी स्वतन्त्रता को सुरक्षित रख सके। इस

अधिकार का अभिप्रायः यह है कि न्यायिक प्रणामन निडर एवं निष्पक्ष बनें जिनके सामने धनी और निर्धन सब समान हों। प्रजासत्ताकीय अधिकारियों को कोई विशेषाधिकार पूर्ण स्थिति प्राप्त नहीं होनी चाहिये।

लास्की ने यह विचार प्रकट किया कि अधिकारों का निर्धारण व्यक्ति, वर्ग और समाज इन तीनों के हितों को दृष्टि में रखते हुए किया जाना चाहिये।

(४) लास्की के स्वतन्त्रता और समानता पर विचार (Laski on Liberty and Equality)—लास्की के स्वतन्त्रता-विषयक विचार स्थिर नहीं रहे हैं, प्रत्युत समय-समय पर इसमें ठीक वैसे ही परिवर्तन हुए हैं जैसे कि उसके आज्ञाकारिता के सिद्धान्त में। अपनी पुस्तक 'Authority in the Modern State' में लास्की इस मत से असहमति प्रकट करता है कि स्वतन्त्रता बन्धनों का अभाव है। वह उसे "आत्मानुभूति का घनात्मक तथा समान अवसर" कह कर पुकारता है। स्वतन्त्रता की उसकी व्याख्या तब ग्रीन की धारणा से मिलती जुलती प्रकट होती है जब वह भी यही कहता है कि स्वतन्त्रता एक ऐसा सुअवसर है जिसके बिना मनुष्य का व्यक्तित्व सम्भव नहीं है। वह ग्रीन के द्वारा दी गई स्वतन्त्रता की इस परिभाषा से सहमति प्रदर्शित करता है कि—"स्वतन्त्रता करने योग्य कार्य को करने और उपभोग्य वस्तु को उपभोग करने की घनात्मक शक्ति है, और वह कार्य अथवा वस्तु ऐसी हो जिसे हम सामान्य रूप से दूसरों के साथ कर सकें या भोग सकें।"¹

स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में लास्की के विचार १९२६ में प्रकाशित "Grammar of Politics" के द्वितीय संस्करण की भूमिका में परिवर्तन का बोध कराते हैं। इस भूमिका में लास्की उक्त धारणा को गलत, अथवा कम से कम अप्रयाप्त बताता हुआ यह विचार प्रस्तुत करता है कि स्वतन्त्रता का सार बन्धनों के अभाव में निहित है। अपने ग्रंथ "Liberty in the Modern State" (१९३०) में वह लिखता है कि "स्वतन्त्रता उन सामाजिक अवस्थाओं की सत्ता पर बन्धनों का अभाव है जो आधुनिक सभ्यता में व्यक्ति के सुख की आवश्यक परिस्थितियों को निश्चित करते हैं।" लास्की सरकार द्वारा निमित्त कानूनों की स्वतन्त्रता पर बन्धन मानते हुए यह मत प्रतिपादित करता है कि राज्य-शक्ति वैयक्तिक स्वतन्त्रता की विरोधी है। यदि नागरिकों की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखना है तो यह जरूरी है कि राज्य व्यक्ति से अपनी मांगों की सीमाएं निश्चित करे।

लास्की के विचारों में पुनः विशेष परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है। ऐसा सम्भवतः मार्क्सवाद के प्रभाव के फलस्वरूप हुआ है। सन् १९४३ में प्रकाशित "Reflections on the Revolution of Our Times," और १९४४ में प्रकाशित "Faith, Reason, and Civilization" जैसी अपनी

1. "Liberty is the positive power of doing or enjoying something worth doing or enjoying, and that, too, something we do or enjoy in common with others."

उत्तरवाचीन कृतियों में लास्की यह कहता है कि स्वतन्त्रता केवल उन परिस्थितियों के सम्मुख हो सकती है जो कि समाज के सर्वोच्च उद्देश्य को निश्चित करती हैं। उसके विचार से समाज के कुछ मामान्य हित होने हैं जिनके विरुद्ध समाज के किसी भी व्यक्ति को कुछ भी करने की आज्ञा नहीं दी जा सकती। लास्की यह विश्वास तक प्रकट करता है कि "वे नागरिक, जो एक ऐसे महान उद्देश्य में भाग लेने हैं जिस पर वे सब सहमत हैं उसकी साधना में ही स्वतन्त्रता प्राप्त करते हैं।" इस दृष्टि से, भारतीय स्वातन्त्र्य संग्राम के शहीदों दोनों महायुद्धों में अपने देश की स्वातन्त्र्य रक्षा के लिये प्राणों की प्राप्ति दे देनेवाले वीरों ने व्यक्तिगत हितों को तिलांजलि देकर उत्तमतर उद्देश्यों को उपलब्धि के लिये सड़ने में सच्ची स्वतन्त्रता प्राप्त की। लास्की ने कहा कि समाज के हित के लिये व्यक्तिगत हितों का प्रतिदान स्वतन्त्रता का नियम नहीं है। "स्वतन्त्रता सार्वभौम केवल उन सीमाओं के अन्तर्गत ही हो सकती है जो कि उन विद्वानों द्वारा स्थापित होती हैं जिन पर कि सामाजिक व्यवस्था आधारित होती है।"

विचारों की मिश्रता होते हुए भी इतना अवश्य कहा जा सकता है कि लास्की के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों में चाहे कितनी ही बड़ी क्रांति क्यों न आ गई हो, उसने अपने इस पूर्ववर्ती विचार को पूर्णतः तिलांजलि नहीं दी है कि स्वतन्त्रता अन्यत्र का प्रभाव है। इसका अर्थ है कि वह राज्य और वैयक्तिक स्वतन्त्रता को दो विरोधी तत्त्व मानता रहा है।

यह उल्लेखनीय है कि लास्की ने स्वतन्त्रता के तीन पहलुओं की ओर शक्ति प्रकाशित किया है—(i) व्यक्तिगत (ii) राजनैतिक, (iii) धार्मिक। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता उसे कहते हैं जहां व्यक्ति अपनी इच्छानुसार जीवन के उन क्षेत्रों में अपना प्रयोग करता है जहां उसके (व्यक्ति के) प्रयत्नों का फल उसी की प्रभावित करता हो। स्पष्ट ही इस प्रकार का क्षेत्र धर्म है और राज्य को इसमें कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये। यदि कानून गरीब व्यक्तियों को वैधानिक शरण नहीं देता है तो यह भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का हनन है। प्रत्यः कानून इस तरह का होना चाहिये कि वह भरीर और परीब दोनों को समान लाभ दे सके। लास्की के अनुसार धार्मिक जमानत की मांग करना भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर घातात है। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता प्रधानतः व्यक्ति के निजी जीवन में सम्बन्धित है और राज्य को चाहिये कि वह जीवन के निजी सम्बन्धों में घाले पल्ले विकास के लिये व्यक्ति को प्रबल प्रदान करे।

राजनैतिक स्वतन्त्रता से लास्की का तात्पर्य है कि व्यक्ति को राज्य के कार्यों में भाग लेने, निर्वाचित होने, विचार व्यक्त करने, राज्य की प्रालोचना करने, प्रतिनिधि चुनने आदि की स्वतन्त्रता होनी चाहिये। श्रेष्ठ राजनीतिक स्वतन्त्रता के लिये लास्की दो चीजें अवश्य मानता है—पहली, शिक्षा और द्वितीय, प्रत्यक्ष की स्वतन्त्रता। लास्की का यह एक विश्वास है कि सच्ची राजनैतिक स्वतन्त्रता तभी मिल सकती है जबकि प्रत्येक व्यक्ति को शिक्षा प्राप्ति के लिये समान अवसर प्राप्त हो। और राज्य के अन्दर निष्पक्ष व स्वतन्त्र समाचार पत्रों का अस्तित्व होना हो। लास्की इन कुछ तत्त्वों से परिचित

था कि निर्धनों की मूक वेदना और शब्दहीनता तथा स्पष्ट व ईमानदार विचारों के प्रसार के लिये आवश्यक प्रावधान न होने के कारण स्वतन्त्रता मृगतृष्णा की तरह असंख्य लोगों के लिये है।

आर्थिक स्वतन्त्रता का अर्थ है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी योग्यता-नुसार रोजी कमाने का अवसर प्राप्त हो और नागरिक वेकारी से सदा मुक्त रहें। आर्थिक स्वतन्त्रता में लास्की उद्योग, सुरक्षा, अवसर, काम करने व वेतन प्राप्त करने आदि की स्वतन्त्रताओं को गिनाता है। आर्थिक स्वतन्त्रता के महत्व को बताते हुए उसने स्वयं लिखा है "राजनीतिक समानता तब तक व्यावहारिक नहीं हो सकती जब तक कि नागरिकों को वास्तव में आर्थिक समानता तथा राजनीतिक महत्ता के अधिकार न दिये जाय।" आर्थिक स्वतन्त्रता तो राष्ट्रीय जीवन का प्राण ही है। सुविधा प्राप्त वर्ग अथवा न्यस्त-स्वार्थ (*Privileged Class or Vested interest*) राष्ट्र के व्यापक हित में घातक है। वे पूँजीवाद पुराण-पथ तथा यथा-स्थिति (*Status quo*) के अनन्य समर्थक हैं। वर्तमान सभ्यता के अनिवार्य अभिशाप के रूप में वेकारी, दरिद्रता, अपराधी मनोवृत्ति, सामाजिक और सवेगात्मक तनाव (*Social and emotional tensions*), घृणित आवास तथा वेष्टालय (*Hovels and Brothels*) आदि चारों ओर व्याप्त हैं। इन्हें दूर करने तथा स्वस्थ वातावरण बनाने में व्यक्ति और राष्ट्र की सामूहिक बुद्धि लगानी चाहिये। औद्योगिक नीति-निर्धारण में भी जनतांत्रिक रूप से अपना मत प्रकट करने की आजादी वांछनीय है।

स्वतन्त्रता का उल्लेख करते हुए लास्की ने यह भी बताया कि अधिकारों से उसका क्या सम्बन्ध है। उसके अनुसार अधिकारों के बिना स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है क्योंकि मनुष्य व्यक्तित्व का आवश्यकताओं से असम्बद्ध रहता है। स्वतन्त्रता स्वास्थ्यकर सक्षम बनावरण की सक्रिय स्थापना है जिसकी छत्रछाया से उच्चतम मानवीय विकास सम्भव है। इस तरह आत्महत्या करने से रोका जाना स्वतन्त्रता का कोई अपहरण नहीं है क्योंकि आत्महत्या तो स्वतन्त्रता का बड़ा भीषण दुरुपयोग है। इसी तरह यदि कानून बच्चों को उचित शिक्षा देने का निर्देश देता है तो वह स्वतन्त्रता पर कोई आघात नहीं है। वह कहता है कि सुविधापूर्ण, सुखदायक तथा उचित जीवनयापन में सहायक नियमों को मानने से स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता। उसकी दृष्टि में स्वतन्त्रता केवल नियम अथवा आदेश-पालन नहीं है। वह तो "सुशिक्षित अन्तःकरण की निर्मल प्रवृत्तियों पर आधारित इच्छाओं के प्रोत्साहन का नाम है। सामाजिक नियन्त्रण आवश्यक है क्योंकि उससे स्वतन्त्रता की सुरक्षा रहती है। यदि आध्यात्मिक जीवन और बौद्धिक विकास पर प्रतिबन्ध लगाया जाये तो वह नियन्त्रण अहितकर तथा अनुचित है किन्तु नियन्त्रण से समाज को लाभ होता है तो वह स्वागत योग्य है। स्वतन्त्रता का पतन तब होता है जब व्यक्तियों में उपक्रम (*Initiative*) तथा साहस का लोप होने लगे। सक्रिय मस्तिष्क स्वतन्त्रता का प्रहरी है। स्वतन्त्रता की कसौटी अवसरों के प्रसंग में होती है।

लास्की ने स्वतन्त्रता की रक्षा के लिये कुछ शर्तें निर्धारित की हैं।

पहले शर्त यह है कि समाज में कोई विशेष सुविधा प्राप्त वर्ग न हो, पर्याप्त कानून की दृष्टि में सब समान हो और सबको विकास के समान अवसर मिलें। दूसरी शर्त यह है कि कुछ व्यक्तियों के अधिकार दूसरे व्यक्तियों की इच्छा पर निर्भर न हों। सामान्य नियम शासकों और शासितों, दोनों के लिये मान्य होने चाहिये। मानिक को यह अधिकार नहीं होना चाहिये कि वह सरकार ही किसी व्यक्ति को उसके काम से हटावे। किसी व्यक्ति की जीविका का दूसरे व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर होना अनुचित है। तीसरी शर्त यह है कि शासन पर सबकी समान पहुँच होनी चाहिये पर्याप्त राजनीतिक अधिकार पर किसी वर्ग विशेष का एकाधिकार नहीं होना चाहिये। उपरोक्त दोनों-तीनों शर्तों से स्पष्ट है कि सास्त्री समानता को स्वतन्त्रता ही आवश्यक पूर्व शर्त समझता है, हालाँकि वह यह मानता है कि समानता और स्वतन्त्रता एक ही वस्तु नहीं है। दोनों को धन्य मानने हुए भी सास्त्री का यह विश्वास शिथिल नहीं होता कि समानता के अभाव में स्वतन्त्रता नहीं रह सकती। “स्वतन्त्रता तो मानवभूति के लिये अत्यन्त या सकारात्मक (Positive) और समान अवसर का प्राप्ति होना है। स्वतन्त्रता में समानता को स्वतन्त्रता कहने के लिये सास्त्री का कहना है कि स्वतन्त्रता और समानता “एक ही आदर्श के विभिन्न पक्ष हैं। स्वतन्त्रता की सुरक्षा के लिये चौथी शर्त यह है कि राज्य पक्षपात रहित होना चाहिये। यद्यपि यह एक कठिन आदर्श है तथापि इसकी प्राप्ति के लिये प्रत्येक सम्भव प्रयत्न किया जाना चाहिये। अन्त में शिक्षा और आर्थिक सुरक्षा भी स्वतन्त्रता बनाये रखने की आवश्यक शर्तें हैं।

स्वतन्त्रता पर विचार करते समय सास्त्री समानता की चर्चा इसलिये करता है क्योंकि समानता के बिना स्वतन्त्रता एकाग्र तथा अधूरी है। सास्त्री के लिये स्वतन्त्रता और समानता एक ही आदर्श के दो पहलू हैं। यद्यपि समानता शब्द का अनेक अर्थों में प्रयोग हुआ है तथापि सास्त्री के अनुसार इसका अर्थ यह है कि समाज में किसी व्यक्ति को ऐसा स्थान नहीं दिया जायगा जिससे कि वह अपने पड़ोसी पर इस प्रकार आधिपत्य हो जाय कि उस पड़ोसी की नागरिकता का ही अन्त हो जाय।” दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि नागरिकता के उद्देश्यों में सब की बात पर ध्यान दिया जाना चाहिये और राज्य के प्रश्नों के निर्णय में सबकी बात पर ध्यान दिया जाना चाहिये। सास्त्री के अनुसार समानता की अवधारणा यह है कि विशेषाधिकार का अन्त हो जाना चाहिये। यदि समाज में विशेषाधिकारों का प्रचलन है तो समानता कभी नहीं रह सकती। कानून के सम्मुख प्रत्येक व्यक्ति समान होना चाहिये। जन्म अवस्था सम्पत्ति के कारण विशेषाधिकारों के अस्तित्व के पीछे कोई नैतिक अधिकार नहीं हो सकता। सास्त्री की मान्यता है कि उत्पत्ति और विकास के लिये, प्रत्येक व्यक्ति को समान अवसर मिलने चाहिये। राज्य में प्रत्येक पद ऐसे प्रत्येक व्यक्ति के लिये खुला होना चाहिये जो उस पद को पाने की योग्यता रखता हो। सास्त्री का आशय समानता से यह है कि सभी को पर्याप्त अवसर मिलें, किन्तु पर्याप्त अवसरों का अर्थ समान अवसरों से इस रूप में नहीं लिया जाना चाहिये कि सर्वथा एकरूपता विद्यमान हो। पर्याप्त अवसरों का अर्थ यह है कि व्यक्ति को वे सब अवसर प्राप्त होने चाहिये जो उसके विकास के लिये अनिवार्य हो। पूर्ण समानता व्यावहारिक रूप से प्राप्त

नहीं की जा सकती। जब तक मानवी आवश्यकताएं, इच्छाएं और क्षमताएं मिलाई हैं, तब तक व्यवहार में और पुरस्कार में एकदम एकरूपता नहीं आ सकती। समानता का अर्थ तो समानता लानेवाली प्रक्रिया से है। यह आवश्यक है कि न्यूनतम आधार पर समानता हो। सभी व्यक्तियों को कम से कम उतने अधिकार अवश्य प्राप्त होने चाहिये जिनकी चर्चा पहले की जा चुकी है।

लास्की का कहना है कि समानता अत्यधिक रूप में अनुपातों की समस्या है। हर व्यक्ति को वे सभी वस्तुएं मिलनी चाहिये जिनके अभाव में जीवन सारहीन है, यह संवंधा आवश्यक है कि सभी व्यक्तियों को भोजन, वस्त्र, निवास आदि की आवश्यकताएं उपलब्ध हों। लास्की का विचार है कि ये आवश्यकताएँ उन्हीं प्रयत्नों के अनुपात में होती हैं जिन्हें प्रत्येक व्यक्ति करता है।

लास्की व्यक्ति की गरिमा तथा सामाजिक उपयोगिता में विश्वास करता है। उसका मत है कि सामाजिक अर्थव्यवस्था इस भांति नियोजित होनी चाहिये जिससे कुछ लोगों को अधिकार देने के पहले सबको पर्याप्त मिलना चाहिये। मनुष्य की सामाजिक और आर्थिक स्थिति में भेद-भाव केवल तब ही स्वीकार किये जा सकते हैं जबकि सम्पूर्ण समाज के लिये समानता का एक न्यूनतम आधार प्राप्त हो जाय। पहले प्रत्येक व्यक्ति को एक कमरा मिल जाना चाहिए तभी कुछ व्यक्तियों का वैभवशाली भवनों में निवास स्वीकार किया जा सकता है। पहले सबको साधारण भोजन मिल जाना चाहिये, तभी कुछ व्यक्तियों के लिये विलासपूर्ण दावतों का आयोजन हो सकता है। सबको आत्म-विकास के समुचित अवसर प्रदान करने के लिए कुछ लोगों की स्वतन्त्रता को सीमित करना आवश्यक है। धन के अधिक न्यायपूर्ण और समान वितरण के लिये राज्य को नियोजन (Planning) करना पड़ता है और आर्थिक व्यवस्था पर सतत नियंत्रण रखना पड़ता है। एक नियोजित समाज में राज्य का जितना अधिक नियंत्रण होगा, व्यक्ति की स्वतन्त्रता और पहल करने की शक्ति उतनी ही घट जायगी। लास्की, जो कि स्वतन्त्रता के लिये समानता को आवश्यक समझता है, यह कहता है कि नियोजित उत्पादन जैसे महान कार्य के लिये अपने व्यक्तिगत हितों का त्याग करनेवाले नागरिक भी स्वतन्त्रता का उपभोग करते हैं। महान् सामाजिक उद्देश्यों के लिये वैयक्तिक हितों का बलिदान प्रशंसनीय है यदि हम यह माने कि स्वतन्त्रता का अर्थ दूसरों के द्वारा लगाये हुए बन्धनों का अभाव है।

यह दृष्टव्य है कि जब लास्की यह मान लेता है कि अधिकाधिक समानता लाने के लिये कुछ व्यक्तियों की स्वतन्त्रता नियंत्रित करना आवश्यक है, तो फिर उसका यह कथन उपयुक्त प्रतीत नहीं होता कि स्वतन्त्रता और समानता एक ही आदर्श के दो पहलू हैं। इसके विपरीत ये दोनों एक दूसरे के विरोधी सिद्ध होते हैं। जब किसी ऐसे समाज में, जिसमें सम्पूर्ण आर्थिक नियोजन के द्वारा समानता लाने का प्रयास किया जाता है, तो अनेक व्यक्तियों की पहल करने की शक्ति और उनकी स्वतन्त्रता पर प्रतिबन्ध लगाना पड़ता है, अर्थात् उनकी स्वतन्त्रता का क्षेत्र बहुत संकुचित हो जाता है। अर्थ-व्यवस्था

पर कठोर नियंत्रण व्यक्ति की प्रेरणा एवं स्वतन्त्र निर्णय शक्ति को समाप्त कर देता है। अतः, इन परिस्थितियों में, लास्की के इस विश्वास से सहमन नहीं हुआ जा सकता कि "समानता की धीरे बड़ना स्वतन्त्रता प्राप्ति का ही प्रयास है।" अन्ततोगत्वा स्वतन्त्रता और समानता परस्पर विरोधी सिद्ध होती है। एक को खो कर ही दूसरी को अधिक मात्रा में प्राप्त किया जा सकता है। सम्भवतः इस बात को ध्यान में रखने के कारण ही लास्की ने यह आग्रह किया है कि स्वतन्त्रता और समानता दोनों का व्यावहारिक प्रयोग होना चाहिये और इनका व्यावहारिक प्रयोग होने पर ही विश्व-सहयोग सम्भव है।

(५) सम्पत्ति के विषय में लास्की के विचार (Laski's Views on Property) — सम्पत्ति के विषय में लास्की के विचार प्रायः निश्चित हैं। सर्वप्रथम वह वर्तमान युग की सम्पत्ति प्रथा का विश्लेषण करता है। उसका विचार है कि प्रत्येक समाज में अधिक सम्पत्तिशाली व्यक्तियों की संख्या कम होती है। यह आवश्यक नहीं कि ऐसे स्वामित्व का कर्तव्यों के सम्पादन या गुणों के धारण से सम्बन्ध हो। सम्पत्ति का स्वामित्व किसी धनी व्यक्ति की सन्तान मात्र होने से या उसका उत्तराधिकारी होने से प्राप्त हो जाता है। सम्पत्ति का स्वामित्व का अर्थ है पूँजी पर नियन्त्रण और इसका माध्यम धर्मिकों के जीवन को निर्धारित करने का अधिकार, क्योंकि धर्मिक अपनी आजीविका के लिए अधिकारशत, उत्पादन की पूँजीवादी व्यवस्था पर निर्भर होते हैं। आधुनिक युग में उद्योग धन्यो का बड़ा विकास हुआ है और इसलिये पहले की प्रथा पूँजी की शक्ति में पर्याप्त प्रगति हुई है। लास्की का विचार है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का युग राज्य का बहुत कुछ एक ऐसी सत्ता में परिणत कर देता है जिस पर व्यक्तिगत सम्पत्ति का स्वामित्वों का नियन्त्रण प्रथम आधिपत्य स्थापित हो जाता है। सम्पत्तिहीन लोगों के कोई अधिकार नहीं होते, किन्तु आधुनिक युग में, धर्मिकों की 'सहयोग और एकता' की शक्ति ने पूँजीपतियों को प्रवश्य ही इस बात के लिये बाध्य कर दिया है कि वे धर्मिकों को कुछ मुविधाएँ प्रदान करें। लास्की के अनुसार मानवोद्योग भावनाओं ने भी इस कार्य में अपना योगदान किया है।

उपरोक्त बातों का ही यह परिणाम है कि वर्तमान सम्पत्ति प्रथा में उत्पादन किसी निश्चित योजना के साथ नहीं होता और उसमें विनाश के संशय वर्तमान रहते हैं। सामाजिक जीवन के लिये आवश्यक वस्तुओं और सेवाओं का इस तरह वितरण नहीं हो पाता कि जिनसे लोगों की आवश्यकताओं से सम्बन्ध स्थापित हो सके। जब आवश्यकता मकानों की होती है तो सिनेमा स्थापित किये जाते हैं। घन का व्यय मकानों के लिये करना आवश्यक है, लेकिन व्यय किया जाता है युद्ध के जहाजों को बनाने पर। वस्तुएँ आवश्यकता के लिए तैयार न की जाकर अधिकारशतः केवल लाभ के लिये तैयार की जाती हैं। अनेक महत्व वस्तुओं का उत्पादन किया जाना है। जो वस्तुएँ बनाई जाती हैं उनका महत्व इन से वितरण कर दिया जाता है। प्राकृतिक साधनों को भी मिलावट के द्वारा इसलिये दूषित कर दिया जाता है कि उनसे व्यक्तिगत लाभ प्राप्त हो सके। व्यक्तिगत लाभ के उद्देश्य से ही

ध्ववस्थानकों (Legislators) और ज्ञान के स्रोतों को भी भ्रष्ट एवं विकृत कर दिया जाता है।

वर्तमान सम्पत्ति-प्रथा कितनी अपर्याप्त है, इसे लास्की ने इन शब्दों में चित्रित किया है—

“यह मनोवैज्ञानिक रूप से अपर्याप्त है क्योंकि, अधिक मात्रा में, यह भय के भाव को मुख्यतः जागृत कर के ऐसे गुणों के संचार को अवरोध करती है जो उन्हें पूर्ण जीवन निर्वाह के योग्य बनाये। यह नैतिक दृष्टि से इसलिये अपर्याप्त है क्योंकि यह उन व्यक्तियों को अधिकार देती है जिन्होंने उसके उपार्जन हेतु कुछ भी नहीं किया है और साथ ही उपार्जन करते समय सामाजिक हित को ध्यान में नहीं रखा है। यह वर्तमान सम्पत्ति प्रथा समाज के एक भाग को दूसरों का रक्त-पिपासू बना देती है, दूसरों को साधारण जीवनयापन करने के अवसर तक से वंचित कर देती है। यह प्रथा आर्थिक दृष्टि से भी अपर्याप्त है क्योंकि यह स्व-निर्मित धन को इस तरह वितरित नहीं कर पाती कि जिससे वे लोग स्वस्थ और सुरक्षित हो सकें जो इसकी प्रक्रियाओं पर जीवित रहते हैं। इन सब बातों के परिणामस्वरूप ही इस प्रथा ने जनता के विशाल भाग की निष्ठा खो दी है। कुछ लोग इससे घृणा करते हैं; बहुमत इसके प्रति उदासीन है। यह राज्य में उद्देश्य के उस विचार का संचार नहीं करती जिसके द्वारा राज्य समृद्धशाली होता है।”¹

यह उल्लेखनीय है कि वर्तमान सम्पत्ति प्रथा पर लास्की के प्रहारों के प्रतिरोध में अनेक लोगों द्वारा इस प्रथा का समर्थन किया गया है और वे इसके अनेक औचित्य प्रस्तुत करते हैं जो संक्षेप में इस प्रकार हैं—

(१) यह आवश्यक है कि मनुष्य को सामान्यतः कार्य करने के लिये कोई प्रेरणा प्राप्त होती रहे। व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार इस प्रेरणा की पूर्ति करता है, लोगों में कार्य करने का उत्साह भरता है और इस तरह

1. “It is psychologically inadequate because, formost, by appealing mainly to the emotion of fear, it inhibits the exercise of those qualities which enable them to live a full life. It is morally inadequate, in part because it confers rights upon those who have done nothing to earn them, in part because where such rights are related to effort, this in its term has no proportionate relevancy to social value. It makes a part of the community parasitic upon the remainder; it deprives the rest of the opportunity to live simple lives. It is economically inadequate because it fails so to distribute the wealth it creates as to offer the necessary conditions of health and security to those who live by its processes. In the result, it has lost the allegiance of the vast majority of the people. Some regard it with hate; the majority regard it with indifference. It no longer infuses the state with that idea of purpose through which alone a state can prosper”.

अन्त में समाज को सामान्वित करता है। इस तर्क में एक बल है, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता, तथापि समर्थक यह भूल जाते हैं कि समाज का लाभ तभी सम्भव है जब समाज के लिये आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन किया जाय और साथ ही जनता में उनका ठीक प्रकार से वितरण भी हो। केवल व्यक्तिगत लाभ के उद्देश्य से हानिकारक वस्तुओं का उत्पादन करना समाज को वांछित लाभ नहीं पहुँचा सकता।

(२) वर्तमान सम्पत्ति-प्रथा के समर्थक सम्पत्ति को नैतिक आधार पर न्यायप्रद बताते हुए कहते हैं कि सम्पत्ति को प्राप्त व्यक्ति के प्रयत्नों का परिणाम है। अपने श्रम के परिणाम को प्राप्त करने के लिये ही मनुष्य श्रम करता है और इससे अनुचित या अन्यायपूर्ण कोई बात नहीं। यह उचित है कि एक व्यक्ति द्वारा आविष्कृत वस्तु उसे लाभ पहुँचाय लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि वह वस्तु समाज के लिये भी लाभकारी सिद्ध हो।

(३) सम्पत्ति के पक्ष में यह भी कहा जाता है कि यह उन गुणों की जन्मदाता है जो समाज के लिये आवश्यक हैं। सम्पत्ति पारिवारिक प्रेम, दया, उदारता, आविष्कारक वृत्ति, शक्ति आदि गुणों को बढ़ावा देती है। समर्थकों का यह तर्क इस दृष्टि से विशेष ठोस नहीं है कि सम्पत्ति विहीन व्यक्ति भी इन गुणों को प्राप्त कर सकते हैं और इस तरह सम्पत्ति व गुणों में कोई आवश्यक सम्बन्ध नहीं रहता।

(४) सम्पत्ति के समर्थकों का विचार है कि सम्पत्ति केवल प्रभावशाली मांगों की पूर्ति का फल है किन्तु ये समर्थक यह भूल जाते हैं कि यह भी सच है सम्भव है कि जिस प्रभावशाली मांग के लिये उपभोक्ता मुख्य चुका सकता है, वह समाज के लिये हानिकारक भी हो सकती है। उदाहरणार्थ अश्लील साहित्य के लिये अथवा बाजारू स्त्रियों के लिये प्रभावशाली मांग हो सकती है, इनका उपभोक्ता अधिक भ्रष्टान कर सकता है, परन्तु क्या कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति इन वस्तुओं को समाज के लिये उपयोगी बता सकता है?

(५) अन्त में, ऐतिहासिक आधार पर इस सम्पत्ति प्रथा का औचित्य सिद्ध कर दिया जाता है। यह कहा जाता है कि प्रगतिशील समाज वही है जो व्यक्तिगत सम्पत्ति के आधार पर निर्मित है। जो समाज पिछड़े हुए है, वे समष्टिवादी आधार पर खड़े हैं। यह ठीक है कि इस विचार में सरलता पर्याप्त भ्रम है, किन्तु गुणात्मक आधार से यह भ्रमलता है। ऐतिहासिक दलील एक भ्रान्ति है। व्यक्तिगत सम्पत्ति का इतिहास उन विभिन्न सीमाओं (Limitations) से भरपूर है जो इसमें निहित शक्तियों के प्रयोग पर लगी हुई हैं।

लास्की मार्क्सवादी के रूप में (Laski as a Marxist) :—मार्क्स के सिद्धान्तों की वैज्ञानिक दृष्टि से ग्रहण करनेवालों में लास्की का नाम प्रमुख है। मार्क्स के दृश्य में सामाजिक व्याप के लिए एक तर्क की ओर दलित बग के लिए गहरी सहानुभूति थी। इसलिए यदि मार्क्सवाद की ओर वह आश्रित हुआ तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं। मार्क्स की ओर उसका आकर्षण विशेष महत्वपूर्ण इसलिए सच है कि प्रारम्भ में वह मार्क्स

के मूलभूत सिद्धान्तों को टुकड़ाता रहा। उसने मार्क्स द्वारा प्रतिपादित इतिहास की भौतिक व्याख्या और मूल्य के श्रम सिद्धान्त से असहमति प्रकट की। 'Karl Marx' नामक अपने निबन्ध में लास्की ने मार्क्स की इस धारणा को कि समस्त राजनीतिक घटनाचक्र आर्थिक स्थितियों से निर्धारित होता है, गलत समझ कर टुकड़ा दिया। उसने मार्क्स के इस विश्वास में भी अनास्था प्रकट की कि पूँजीवाद से समाजवाद पर सार्वर्तन हिंसा द्वारा ही हो सकता है। लास्की का विचार था कि हिंसा का समाजवादी लक्ष्य से मेल नहीं बैठता, क्योंकि समाजवादी लक्ष्य तो एक ऐसी व्यवस्था की स्थापना करना है जिसमें मानवीय सहयोग एवं सामन्जस्य की प्रवृत्तियाँ पूर्णतः मुखरित हो सकें। इसके साथ ही लास्की की यह मान्यता भी थी कि आधुनिक सरकारें सैनिक शक्ति में इतनी सफल हैं कि उनके विरुद्ध हिंसात्मक क्रान्ति की सफलता की आशा करना व्यर्थ है।

लेकिन समय बीतने के साथ ? लास्की के विचारों में परिवर्तन आता गया। लास्की का दृष्टिकोण अधिक संतुलित और समीक्षात्मक हुआ। लास्की इस व्यावहारिक परिणाम पर पहुँचा कि किसी भी वर्ग द्वारा स्वेच्छा से शक्ति के परित्याग की आशा नहीं की जा सकती। सम्पत्तिशाली लोग केवल इन तर्कसंगत युक्तियों से आश्वस्त नहीं किये जा सकते कि समानता और न्याय के लिए उत्पादन के साधनों पर सम्पूर्ण समाज का स्वामित्व वांछनीय है। इस धारणा पर पहुँचने पर लास्की एक मार्क्सवादी बन गया। सन् १९३१ में उसने यह स्वीकार किया कि मार्क्सकी इतिहास की भौतिक व्याख्या मोटे रूप में सही है, हालाँकि उसका प्रत्येक विवरण ठीक नहीं कहा जा सकता।

लास्की के हिंसा विरोधी विचारों में भी बड़ा परिवर्तन हुआ। १९३१ से पूर्व तक वह विकासवादी और लोकतन्त्री समाजवाद में गहन विश्वास रखता था, किन्तु तत्पश्चात् क्रान्तिकारी समाजवाद की ओर उसकी प्रवृत्ति बढ़ने लगी। सन् १९३३ में प्रकाशित अपने ग्रन्थ 'Democracy in Crisis' में लास्की ने शांतिमय उपायों से समाजवाद की स्थापना के बारे में गम्भीर सन्देह प्रकट किया। उसने बताया कि इतिहास ऐसा कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं करता कि सङ्घटनशक्त शासकवर्ग ने कभी उदारतापूर्वक शक्ति का परित्याग किया हो। यह विश्वास करना मानव स्वभाव के प्रतिकूल होगा कि पूँजीपति वर्ग स्वयं अपने विशेषाधिकारों और अपने शक्ति के दिनाश को निमन्त्रित करेगा। अतीतकाल में क्रांति के द्वारा ही वर्गव्यवस्था में परिवर्तन हुए हैं। अतः भविष्य में इससे भिन्न अनुभव किये जाने का कोई कारण नजर नहीं आता। दूसरे शब्दों में लास्की ने यह मान लिया कि वर्ग संघर्ष का सिद्धान्त एक सजीव सिद्धान्त है और क्रांति ही सामाजिक परिवर्तन की जननी है।

यहां यह स्मरणीय है कि क्रांति का समर्थक होते हुए भी लास्की क्रान्तिकारी नहीं था। उसने रूस की साम्यवादी क्रांति और समाजवादी व्यवस्था को मान्यता अवश्य दी और उसे उपयोगी भी समझा, लेकिन साम्यवाद के अन्तर्राष्ट्रीय रूप अथवा आक्रमक-विस्तारक (Expansionist) स्वरूप की घोर आलोचना की। मार्क्सवादी वह वहीं तक था जहां तक

समाज की अर्थव्यवस्था बदलकर जनवादीनस्त्र लाने का प्रश्न है। दूसरे शब्दों में, उसने मार्क्सवादी प्रक्रियाविज्ञान (Methodology) को बौद्धिक रूप में ग्रहण किया। ऐतिहासिक व्याख्या, मार्क्सिक विश्लेषण, प्रतिरिक्त मूल्य, वर्गसंघर्ष आदि सिद्धान्तों के प्रति उसकी मानसिक रुझान अधिक थी। लास्की मार्क्सवाद को रूढ़ या कट्टर (Orthodox) अर्थ में ग्रहण नहीं करना चाहता। देशकाल की उपेक्षा करके, साध्य-माधन का विभ्रम पैदा करके मार्क्सवाद अमफल हो जाता है इमनिज्मे लास्की के अनुसार सच्चा मार्क्सवादी जनतांत्रिक समाजवाद का सुस्थिर रूप ही ग्रहण करेगा। इसका मुख्य कारण यह है कि लास्की प्रथम तो किसी दल विशेष की तानाशाही का धीर-विरोधी था, क्योंकि तानाशाही मानव सम्पत्ता और सभ्यता के लिए अविनाशक है, फिर चाहे उसका स्वरूप कुछ भी क्यों न हो। दूसरे, लास्की नौकरशाही का कट्टरतम आलोचक था। उसका विश्वास था कि नौकरशाही अपनी शक्ति बनाये रखने के लिए सरकार को पगु, जनता को असहाय और पारवर्तन का अवरोध बनाये रखती है। सारांश में, मार्क्सवाद के हिंसा-प्रयोग को स्वीकार करते हुए भी लास्की का भाव यह था कि समाजवादी चानि लाने के लिए लोकतन्त्री समाजवादियों को संबैधानिक माधनों का प्रयोग करते रहना चाहिए। वर्ग संघर्ष में विश्वास करते हुए भी लास्की ने साम्यवादियों के इस सिद्धान्त में विश्वास नहीं किया कि समाजवादियों को एक हिंसात्मक क्रान्ति का तैयारी करनी चाहिए और चानि-विरोधी शक्तियों के विरुद्ध क्रान्ति की रक्षा करने के लिए अमजबोबी वर्ग की तानाशाही स्थापित करनी चाहिए। सम्भवतः नेबर पार्टी का सदस्य होने के कारण लास्की का संबैधानिक साधनों की उपयोगिता में विश्वास हो गया था। इसीलिए उसने यह मत रखा कि साम्यवादी भावों का निराकरण प्रजातांत्रिक विकास से ही संभव है।

लास्की ने आत्मरक्षा के लिए ही हिंसा प्रयोग का समर्थन किया, अर्थात् उसने कहा कि हिंसा का प्रयोग केवल तभी अनिवार्य है जब पूंजीपति संबैधानिक साधनों द्वारा समाजवादी कार्यक्रम को पूरा करने के मार्ग में बाधाएं प्रस्तुत करें।

यह उल्लेखनीय है कि प्रजातांत्रिक विकास में अपनी पार्टी के बावजूद लास्की के मन में रूसी प्रयोगों के प्रति हमेशा सदमावना रही। रूसी क्रान्ति के पक्ष में लास्की ने मौलिक तर्क प्रस्तुत किये और कहा कि इस क्रान्ति ने जनता और नेतृत्व के मध्य नवीन प्रतिभा का स्रोत जारी किया। अपने जनवादी सिद्धांत का व्यापक प्रचार किया, महिलाओं का उद्धार किया, जातियों और वर्गों की गूँथ भूत समस्या का स्थाई लाभ प्रस्तुत किया। उत्पादन के लिए योजना की आवश्यकता बतलाते हुए इस बात ने समाज के आर्थिक, राजनैतिक ढांचे में अस्थायी परिवर्तन किया। विज्ञान की नई खोजों और अध्ययन की नई दिशाओं को प्रकाश में लाने के लिए इसका अनुदान अद्वितीय रहा। औद्योगिक प्रगति में इसने आणविक शक्ति का प्रयोग तथा न्याय और सुधार के लिए नवीन व्यवस्था की जन्म दिया। एक शब्द में यह कहा जा सकता है कि इस जनप्रिय व्यवस्था ने सदियों की पिछड़ी

हुई जनता को प्रेरणा, नई सूक्ष्म और शक्ति प्रदान की। लास्की के इस पक्ष-पोषण से यह अनुमान नहीं लगा लेना चाहिए कि उसने रूसी-व्यवस्था के केवल प्रशंसात्मक गीत ही गाये। वास्तविकता यह है कि उसने इस विषय में एक सन्तुलित और समीक्षात्मक दृष्टिकोण अपनाया। उसने रूसी क्रांति और व्यवस्था के उन तथ्यों की आलोचना की जिनसे प्रतिक्रियावाद को समर्थन मिलता है और अशांति का वातावरण तैयार होता है।

अन्त में, लास्की के मार्क्सवादी विचारों पर प्रकाश डालते हुए किंगजले मार्टिन के शब्दों में कहा जा सकता है कि—

“उसकी युक्तियां मार्क्स से भले ही ली गई हों, किन्तु अन्तिम परीक्षण तक वह लेनिन की अपेक्षा विलियम मोरिस (*William Morris*) का समर्थक मालूम होता है। यदि वह एक मार्क्सवादी था, तो उसका कारण यह था ‘जैसा कि उसके मित्र लुई लेवी (*Louis Levy*) ने कहा, ‘कार्ल मार्क्स का समाजवाद अनिवार्य रूप में मानवतावादी था’, तथा जोरेस ब्लम और हैरोल्ड लास्की सभी समाजवादी थे जिन्होंने ‘मार्क्सवाद के उस मानवीय पक्ष’ पर बल दिया और ‘वैज्ञानिक समाजवाद के आविष्कारक को फ्रांस के क्रांतिकारी चिन्तन की मुख्य धाराओं में जोड़ दिया।’ इसी बात को दूसरे शब्दों में इस प्रकार रखा जा सकता है कि उसने विलियम मोरिस की भांति यह माना कि समाजवाद और भाईचारा एक ही चीज हैं, और जो कुछ मध्यवर्गीय समाजवादियों में बहुत कम सामान्य है वह वास्तव में ऐसा रहा और उसका व्यवहार ऐसा रहा कि जो दिखाता है कि वह एक समानता पूर्ण समाजवादी जगत में सदैव प्रसन्न रहता, यदि उसे लगातार बोलते रहने और अध्यापन करने की स्वतन्त्रता मिली होती।”¹

प्रजातंत्र और अन्तर्राष्ट्रीयता—लास्की ने प्रजातंत्रात्मक शासन का न केवल समर्थन ही किया, अपितु उसे मानवता के लिए आदर्शतंत्र भी स्वीकार किया है। उसका विश्वास था कि व्यक्तित्व का समग्र विकास एक सच्चे प्रजातंत्र में ही संभव है। संसदात्मक प्रजातंत्र समाज की सामूहिक वृद्धि का

1. Kingsley Martin : “His argument might be derived from Marx, but at the final test he was a follower of William Morris rather than of Lenin. If he was a Marxist it was because, as his friend Louis Levy put it ‘the socialism of Karl Marx was essentially humanist,’ and Jaures Blum and Harold Laski were all socialists who emphasized, this human side of Marxism’ and linked the inventor of Scientific Socialism with the main current of French revolutionary thought.” Another way of putting this is that, like William Morris, he held that Socialism and fellowship are the same thing, and what is far less usual amongst middle class socialists, really lived and behaved in a way which shows that he would have been happy and at home in an egalitarian socialist world, always provided that he had been allowed to go on talking and teaching.”

व्यवस्थित विचार है जिसमें जनता की जागृति और मानव के परिवर्तन-विकास एक दूसरे के पूरक (Complementary) हैं। किन्तु प्रजातन्त्र का सबसे बड़ा शत्रु पूँजीवाद है। प्रजातन्त्र और पूँजीवाद कभी एक साथ नहीं चल सकते। उनके मध्य में, 'पूँजीवादी प्रजातन्त्र की समस्या (धार्मिक पुनरुत्थान की समस्याएँ घटना के प्रतिरक्त) केवल तभी हल हो सकती है जबकि या तो पूँजीवाद का रद्दन कर दिया जाये या प्रजातन्त्र को कुचल दिया जाये।' सद्ने का धर्म होगा एक धार्मिक अति लैटिन दूसरे का धर्म होगा राजनीतिक अति। साम्फी के मत में पूँजीवाद प्रजातन्त्र का एक बड़ा खतरनाक दुश्मन है क्योंकि यह शत्रु तो प्रजातन्त्र की मरिचकार करता है लेकिन उसकी धात्मा निरुपेक्षता अधिनायकत्व की मूर्तक है। 'पूँजीवादी प्रजातन्त्र, जो मार्क्सवादो परिभाषा में उच्चवर्गीय प्रजातन्त्र का पर्याय है, वास्तव में एक खतरनाक मात या डिजिडू (Big constraint) है जिसमें व्यक्ति स्वातन्त्र्य की हत्या हाती है और निरन्तर धमाक, धमका, विनाश का ताण्डव नृत्य होता है। पूँजीवादी व्यवस्था में प्रजातन्त्र की व्यवस्था ही हानी है।' अपने एक वक्तव्य में सास्की ने यह बताया कि पूँजीवादी सलीबन के समस्त प्रजातन्त्र पर भीषण मकट तब घाता है जब सम्प्रतिष्ठाती वर्ष अपने स्वार्थों और अधिकारों के लिए सद्ने पर धामाश हो जाता है। प्रजातन्त्र में सास्की का धान्य यह है कि समाज के सभी सदस्य सुख की प्राप्ति में समान रूप से हकदार हैं। कहने का धमिप्राय यह हुआ कि समाज में विषमता की मात्रा न्यूनतम होनी चाहिए।

सास्की ने वर्तमान निर्वाचन प्रयास को भी अपनी धालोचना का शिकार बनाया। उसने कहा कि यह बात प्रजातन्त्र के विरुद्ध है कि प्रति पाँच वर्ष में एक बार मत पेटियो क पास जाकर अपने कर्तव्य की इति श्री समझ ली जाये। इसका धातय तो यह हुआ कि सरकार पाँच मास केवल एक दिन अपने उत्तरदायित्व का अनुभव करती है और—जोय दिनों केवल मनमना करती है। साम्फी के अनुसार धोरणा-ध्व, कार्यकर, निर्वाचन-धाधार (Platform), चुनावों के समय के बाधय में सब व्यावहारिक दृष्टि में निरर्थक सिद्ध होत हैं क्योंकि शासक-दल इनका उपयोग अपने धार्मिक लाभ के लिए करने हैं। 'आदा प्रजातन्त्र तो यह है जिसमें समाज के निश्चिन मंत्री को कार्यरूप दिया जाय और महवपूर्ण प्रश्नों के निणय में जनता की राय अवश्यमेव ली जाये। ऐसा प्रजातन्त्र पूँजीवाद नहीं बल्कि समाजवाद की धाधार गिना पर निर्भिन होगा। प्रतिक्रियावादी पूँजीवाद का बगद दुरागामी प्रजातन्त्र मानवता के लिए बरदान सिद्ध होगा।'

विश्व एकता एवं अन्तर्राष्ट्रीयता के सम्बन्ध में सास्की के विचार स्पष्ट एवं आत्मविश्वासपूर्ण हैं। वह समस्त विश्व का एक ही धम स्वीकार करता है—जा मानवता है। उसकी दृष्टि में इस मानवता का रक्षा करना प्रत्येक राज्य का कर्तव्य है। वह 'एक विश्व' (One world) का स्वप्न दक्षता है। जिस दिन यह स्वप्न साकार होगा उस दिन मानवता क नये मून्नों की प्राण प्रनिष्ठा होगी। सास्की का विश्वास है कि राज्य की सम्प्रनुता अन्तर्राष्ट्रीयता की विरोधी है और राज्यों में जो क्षेत्रीय तथा धार्मिक विषमता विद्यमान है उसके कारण अन्तर्राष्ट्रीय एकता के मार्ग में बाधा उत्पन्न होनी

है। विश्व-संगठन तथा अन्तर्राष्ट्रीय प्रभाव की वृद्धि के लिये वह संघवाद की चारणा को मजबूत बनाने का पक्षपाती है। उसका मत था कि संयुक्त राष्ट्रसंघ विश्व के लिये नवीन आशा है लेकिन उसे रचनात्मक कार्यों के द्वारा संसार के पिछड़े हुए देशों की समृद्धि बढ़ानी चाहिये। वस्तुतः एक शांति प्रचारक एवं युद्ध विरोधी विचारक के रूप में लास्की का सर्वत्र उल्लेख किया गया है। वह कहा करता था कि अपना शासन करते समय लोगों के साथ भ्रातृत्व के नियमों का पालन करना चाहिये क्योंकि बिना भ्रातृत्व के स्वतन्त्रता सम्भव नहीं। मानवता की मुक्ति के लिये उसने विश्व शांति की समस्या को स्थायी रूप से सुलझाने का समर्थन किया।

लास्की के दर्शन का मूल्यांकन (An Estimate of Laski's Philosophy)—लास्की ने राजनीति पर इतना लिखा है कि इस युग में उसकी टक्कर के लेखक बहुत कम हुए हैं। लास्की दृढ़ विश्वास का प्रचारक होने के साथ-साथ तर्क की तराजू अपने साथ लिये रहा है। उसके महान् एवं गम्भीर विचारों की छाप १९३० के बाद के इङ्ग्लैण्ड पर परिलक्षित होती है। १९३०-१९८० के बीच के समय को तो 'लास्की युग' तर्क के नाम से सम्बोधित किया जाता है। संसार के विभिन्न दशों में लास्की के ग्रन्थों और लेखों को विशेष रुचि और सम्मान से पढ़ा गया है और उनके महत्त्व को अनुभव किया गया है। लास्की के अनेक सुप्रसिद्ध शिक्षणों ने उच्च राजनीतिक पदों को सुगोमित किया है। किंग्सले मार्टिन उसकी तुलना मोण्टेस्क्यू और टांकविल से करते हुए यह विचार प्रकट करता है कि १७वीं शताब्दी से बाद के लोकतन्त्रीय विचारों और समस्याओं का जितना गहरा तथा मौलिक ज्ञान लास्की को था उतना यूरोप और अमेरिका में सम्भवतः अन्य किसी को नहीं था। इसके विपरीत, हरवर्ट डीन जैसे आलोचकों का विचार है कि एक राजनीतिवेत्ता और सैद्धान्तिक विचारक के रूप में लास्की उस उत्कृष्टता और विशिष्टता का कभी प्रदर्शन नहीं कर सका जो उसके प्रारम्भिक लेखों की प्रतिभा को देखते हुए सम्भव प्रतीत होती थी; लास्की के मूल्य और महत्त्व के विषय में आलोचकों में वस्तुतः बड़ा मतवैमन्य है। यदि उसकी प्रशंसा के पुल बांधे गए हैं तो उसे यथार्थ की कसौटी पर अच्छी तरह कसा गया है। डीन सरीखे आलोचकों ने तो लास्की में १९३० के उपरान्त बौद्धिक ह्रास के दर्शन दिये हैं। मिकिगन स्टेट कॉलेज के प्रो० कैरोल हॉकिन्स के अनुसार १९३१ के बाद लास्की एक विद्वान की अपेक्षा एक प्रचारक अधिक बन गया।

इसमें कोई संशय नहीं कि महान् शिक्षाशास्त्री लास्की ने अपनी अद्भुत प्रतिभा के द्वारा विद्यार्थियों की विचारशक्ति को प्रस्फुटित किया और उनको कल्पना को सजीव व जागृत बनाया; कलम के बनी के रूप में उसने ब्रिटिश जनमत को युद्ध के क्रान्तिकारी परिणामों से परिचित कराया; एक बहुमुखी विचारक के रूप में उसने स्वतन्त्रता और सत्ता के पारस्परिक सम्बन्ध की चिरकालीन समस्या को बीसवीं शताब्दी के विशेष प्रसंग में प्रस्तुत किया, तथापि इससे भी इन्कार नहीं किया जा सकता कि डा० हरवर्ट डीन जैसे आलोचकों के निर्णय में काफी सत्य है। लास्की का प्रारम्भिक लेख जितने

गहन थे, उनके अनुरूप वह अपनी प्रतिभा का प्रस्फुटन नहीं कर पाया और प्रथम धोखे का विचारक नहीं बन सका। स्वयं डीन के शब्दों में —

“लास्की की रचनाओं से पाठकों को प्रायः ऐसा आभास नहीं मिलता कि लेखक किसी विचार से जूझ रहा है। उसमें कोई संघर्ष की भावना नहीं है। ऐसी किसी भावना की अनुपस्थिति नहीं होती कि हम एक जटिल विषय और एक ऐसे शक्तिशाली मस्तिष्क में कोई ऐसा संघर्ष देख रहे हो जो कि उसके विघ्नेषण को अपनी शक्ति की अपनी सीमाओं तक और सम्भवतः उनमें भी एक कदम आगे हो जाने के लिये संकल्पबद्ध है।”¹

लास्की की ओर भी अनेक आचार्यों पर आलोचना की गई है। उसके चिन्तन में दो परस्पर विरोधी तत्व मिलते हैं। एक तरफ तो वह वैयक्तिक स्वतन्त्रता का पोषक है, और दूसरी तरफ वह समानता के सिद्धान्त का उपासक है। राज्य को सत्ता से वैयक्तिक स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने के लिये उसने सम्प्रभुता सिद्धान्त पर आक्रमण किया। लास्की के प्रारम्भिक विचार बहुलवादी थे, लेकिन जब उसने देखा कि एक विषमतापूर्ण समाज में स्वतन्त्रता सच्चे अर्थों में कायम नहीं रह सकती, तो वह मार्क्सवादी बन गया और उसने समाज की आर्थिक व्यवस्था पर राजकीय नियंत्रण की मांग प्रस्तुत की। लास्की के इन्हीं विचारों के कारण आलोचकों ने उसे रूसी प्रचारक तक कह डाला है और अमेरिका व यूरोप के प्रतिक्रियावादी खेमों ने उसके विचारों को ठरावना माना है। दूसरी ओर साम्यवादियों ने उसे पण्यष्ट तथा विभेदक कहा है। किन्तु सचाई तो यह है कि उसने पूँजीवाद और साम्यवाद के मध्य जनतान्त्रिक समाजवाद की प्रबल विचारधारा प्रचलित करके एक नया मार्ग-दर्शन किया है। मैक्स लनर एव एबन्स्टीन जैसे समीक्षकों की ओरणा है कि लास्की अपने प्रारम्भिक उदारवाद में कभी विमूक्त नहीं हो सका, और उसने उदारवाद तथा मार्क्सवाद को मिलाते का कठिन कार्य पूर्ण करने का प्रयत्न किया। हम इसको लास्की के चिन्तन का गुण भी मान सकते हैं और दोष भी। लास्की विश्व की एक सगतिबद्ध और गहन राजनीतिक दर्शन क्यों नहीं दे सका, इसका एक आंशिक कारण डॉ० डीन के अनुसार यह है कि वह प्रायः एक ऐसा सरल सूत्र खोजने को सचेष्ट रहता था कि जिससे विभिन्न सामाजिक आर्थिक एवं राजनीतिक समस्याओं का समाधान किया जा सके। पहले लास्की बहुलवादी सिद्धान्त में आस्था रखते हुए यह कहता था कि राज्य के अनेक कार्यों का स्थानीय समूह तथा भौगोलिक प्रबन्ध को विशिष्ट एवं विकेंद्रित संस्थाओं को हस्तान्तरित कर दिया जाना चाहिये। लेकिन बाद में वह समाज की आर्थिक व्यवस्था पर वह सरकार के नियंत्रण को उचित ठहराने लगा और

1. “Rarely do Laski's writings give the readers the sense that the author is struggling with an idea. There is virtually no sense of friction, no feeling that one is witnessing a clash between a complex and refractory subject and powerful mind that is resolved to pursue the analysis to the limit of its powers and perhaps a step beyond them.”

—Deane

अन्त में समाज की सभी समस्याओं का समाधान उसे मार्क्सवाद में दिखाई दिया। यहां यह स्मरणीय है कि समय-समय पर लास्की के साधनों में चाहे कितने ही परिवर्तन क्यों न आये हों, लेकिन उसका साध्य सदैव अपरिवर्तित ही रहा। वह साध्य था—स्वतन्त्रता, समानता एवं वन्द्यत्व की प्राप्ति।

लास्की ने आज्ञा-पालन के जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया वह भी दोषपूर्ण है। यह कहने से कि प्रत्येक व्यक्ति को उसी कानून का पालन करना चाहिये जो उसके अन्तःकरण के अनुसार हो, अराजकता फैला सकता है। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने अन्तःकरण के विरुद्ध होने के कारण कानूनों को अवहेलना करने लगे तो लोगों में आज्ञापालन का भाव ही लुप्त हो जायगा। साथ ही यह भी सत्य है कि हर व्यक्ति में राज्य के कानूनों का औचित्य परञ्जने की क्षमता भा नहीं होती। राजाज्ञा-पालन के विषय में लास्की के विचारों की तुलना में ग्रीन के विचार अधिक उचित तथा मान्य हैं। ग्रीन ने बताया है कि व्यक्ति राजाज्ञा का पालन इसलिये करता है क्योंकि राजाज्ञा सामान्य हित की अभिव्यञ्जक होती है।

लास्की के विचार में हम जो असंगतियां देखते हैं वास्तव में वे समय-समय पर उसके बदलते हुए दृष्टिकोण का परिणाम है। किन्तु इन असंगतियों के आवार पर ही यह बात गलत नहीं हो जाती कि वह २०वीं शताब्दी का एक महान् विख्यात विचारक था। उसने अपना जीवन समाज की सेवा के लिये अर्पित किया और आधुनिक समस्याओं को सुझाने का प्रशंसनीय प्रयास किया। वह अत्यन्त ही मानवतावादी था। वह वर्गहित नहीं प्रत्युत सम्पूर्ण समाज के हित के लिये चिन्तित था। अध्यापक होकर सक्रिय राजनीति में अभिरुचि ही नहीं बल्कि प्रत्यक्ष योगदान करना लास्की की मौलिकता और विशेषता थी। बहुलवाद, प्रजातन्त्र, अन्तर्राष्ट्रीयता आदि की व्याख्या उसने तर्कसम्मत तथा बौद्धिक सूक्ष्मता से की। इन विषयों पर उसके विचार लगभग सर्वमान्य हैं। लास्की का व्यक्तित्व विविधता से रञ्जित था। विद्वान, दाशनिक, राजनीतिज्ञ, लेखक, पत्रकार, समाजसेवी, शिक्षक और मित्र के रूप में उसने पर्याप्त ख्याति अर्जित की। उसके व्यक्तित्व में ये सभी पक्ष धुल-मिलकर उसकी मौलिकता को पुष्ट करते हैं।

जी० डी० एच० कोल

(G. D. H. Cole)

(1889-1959)

संक्षिप्त जीवन परिचय एवं रचनाएं—वर्तमानकालीन राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में जी० डी० एच० कोल का बड़ा महत्वपूर्ण स्थान है। कोल लास्की का समकालीन विचारक था जिसका जन्म २५ सितम्बर १८८६ को हुम्फ्री और १४ जनवरी, १९५९ को देहावसान। आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के मेग्डालेन कॉलेज में शिक्षा प्राप्त की। आक्सफोर्ड में वह लगभग ४० वर्ष तक रहा और वहां वह सामाजिक तथा राजनीतिक सिद्धान्त का आचार्य हो गया। वह बहुत दिनोत्तक 'Worker's Educational Conference' का भी उपप्रधान रहा।

बोम जब टाक्सफोर्ड में एक पूर्ण स्नातक (*Under graduate*) था तभी वह फेबियन सोसाइटी में सम्मिलित हो गया और उसने फेबियन धनु सधान विभाग के सभ्यता में महत्वपूर्ण भाग लिया। उसने एक-एक करके इनक समाजवादी पत्रिकाएँ निकाली, किन्तु कोई भी पत्रिका अधिक दिन तक न चल सकी। अपनी बहुमुखी प्रतिभा के कारण फेबियन सोसाइटी के गिस्तर के कार्यकर्ताओं में उसने एक अत्यन्त ही महत्वपूर्ण स्थान अर्जित किया। फेबियन सोसाइटी का सदस्य हान के नाते उसका संबद्धता के समष्टिवाद विचारों में उग्र विरोध हुआ। परिणामतः उसने फेबियन सोसाइटी की सदस्यता को त्याग दिया। अब वह एक ऐसे समाजवाद की छात्र में बन गया जो फेबियनवाद से कड़ी अधिक सकारात्मक एवं परिवर्तनशील है। प्रारम्भ में छोटी-बड़ी फेबियनवादी बोल अब थोड़ी समाजवाद (*Guild Socialism*) का संबंधी विचारक बन गया। उसने अपने अनेक प्रथा एवं तत्वों में थोड़ी समाजवाद के सिद्धान्तों का विद्वानापूर्ण प्रनिगदन किया। थोड़ी समाजवादी होने के नाते कोल की यह प्रवृत्ति इच्छा थी कि पूँजीवाद को समाप्त करके एक ऐसे सहयोगी समाज की रचना की जाय जिसमें मजदूरों की काय की स्थितियों को निर्धारित करने का अधिकार प्राप्त हो।

कोल प्राधारभूत रूप से एक बहुनवादी एवं स्वतन्त्रवादी विचारक था। इसके साथ ही वह एक कामपनी भी था। तयारि वह उग्र साम्यवादी दशन का समर्थक नहीं था जो कि निर्धारण सिद्धान्त पर आधारित था। यद्यपि वह १९१७ की कभी क्रांति को एक कल्याणकारी घटना समझता था जो मानवता को सामन्तवादी और साम्राज्यवादी दमन से मुक्त कराने के पथ का सकेत प्रदान करती है। बहुनवादी होने के नाते कोल का विचार था कि समाज का सगठन स्वतन्त्रता के आधार पर होना चाहिये। वह समाज उत्तम है जो स्वतन्त्रता की प्रोत्साहन प्रदान करता है। इंग्लैण्ड में थोड़ी समाजवादी आन्दोलन का ह्रास हो जाने पर और कोल तथा वैश्व में पुनः मंत्री स्थापित हो जाने पर कोल पुनर्गठित फेबियन सोसाइटी तथा '*New Fabian Research Bureau*' में फिर से आ गया और २५ वर्ष से भी अधिक समय तक उसने पदासीन रहा। कोल का ब्रिटिश श्रमिक दल से आश्रयन सम्बन्ध रहा लेकिन फिर भी उसने दल का डेलिगेट बनने की कभी इच्छा प्रकट नहीं की। वह सक्रिय राजनीतिज्ञ कभी नहीं रहा और न ही कभी दल का परामर्शदाता ही रहा। सास्की की भांति उसने दल की ओर से प्रचार कार्य भी नहीं किया। कोल ससद की सदस्यता के लिये दो बार क्रमशः १९२९ और १९४५ में लड़ा हुआ। १९२९ में तो स्वास्थ्य खराब हो जाने के कारण उसको उम्मीदवारी में हटना पड़ा और १९४५ में उसको विजय नहीं मिली। कोल को विदेश यात्रा से अधिकारी और शायद ही वह कभी विदेश यात्रा पर गया हो। कोल कठोर परिश्रमी और कम आराम का जीवन बिताने के कारण मधुमेह रोग से ग्रस्त हो गया।

कोल की रचनाएँ बहुत अधिक हैं, और जितनी अधिक पुस्तकें उसने लिखीं उतनी बहुत कम लेखकों ने लिखी हैं। उसने सामाजिक, राजनैतिक, ऐतिहासिक और आर्थिक किसी भी पक्ष को छोड़ना नहीं छोड़ा। उसकी

अन्तिम महान् कृति 'History of Socialist Thought' है जिसके चार भाग हैं। उसकी अन्य प्रमुख रचनाएँ निम्नानुसार हैं—

1. Social Theory,
2. Guild Socialism Restated;
3. Intelligent Man's Guide to the Post-war World;
4. A Review of Europe;
5. Great Britain in Post-war World;
6. The Intelligent Man's Guide Through World Chaos;
7. Principles of Economic Planning;
8. Fabian Socialism;
9. Essays in Social Theory;

कोल की सभी रचनाएँ स्वामाजिक, स्पष्ट एवं सगतिबद्ध हैं। उनमें प्रभाव है और आकर्षण है।

कोल के राजनैतिक विचार (The Political Ideas of Cole)

प्रा० कोल के राजनीतिक विचारों का अध्ययन बहुलवाद और समाज-वाद, इन दो मुख्य शीर्षकों के अन्तर्गत करना उचित होगा, क्योंकि राजदर्शन को इन्हीं क्षेत्रों में महत्वपूर्ण देन है।

(१) कोल का बहुलवाद (Cole's Pluralism)—कोल का बहुलवादी दृष्टिकोण उसके ग्रन्थ 'Social Theory' में प्राप्त होता है। इस ग्रन्थ का प्रथम प्रकाशन सन् १९२० में हुआ था। इस ग्रन्थ में कोल इस मान्यता को अस्वीकार करता है कि राज्य मनुष्य की सामाजिक चेतना की सम्पूर्ण अभिव्यक्ति है और उसे सामाजिक चेतना का पूणतम प्रतिनिधि माना जा सकता है। जब राज्य को मनुष्य की सामाजिक चेतना का सम्पूर्ण अभिव्यक्तिकरण नहीं माना जा सकता तो इसका यह स्वामाजिक निष्कर्ष है कि इसके ऊपर आधारित राजनीतिक सिद्धान्त भी टोक नहीं हो सकता। अनुभव के तथ्यों से यह प्रमाणित होता है कि न तो राज्य सर्वोपरि सामाजिक संस्था ही है और न उसके कार्यों को समाज में मनुष्यों के कार्यों के समान अथवा समरूप ही समझा जा सकता है। कोल ने कहा कि राज्य और व्यक्ति के बीच सम्बन्धों के अध्ययन तक ही राजनीतिक सिद्धान्त को सीमित नहीं रखा जा सकता।

कोल सामाजिक वातावरण को राज्य की अपेक्षा अधिक महत्व देता है। मनुष्य का जन्म और उसके समस्त कार्य-कलाप सामाजिक वातावरण में ही सम्पन्न होते हैं। सर्वप्रथम बालक का परिचय परिवार से होता है। परिवार के सदस्यों के साथ सम्पर्क से ही उसे प्रथम सामाजिक अनुभूति होती है। शनैः शनैः, आयु बढ़ने के साथ साथ, उसका समाज में विद्यमान नाना समुदायों से परिचय होता जाता है। युवावस्था तक पहुँचने तक उसके सामाजिक वातावरण में नाना-व्यक्तियों और समुदायों, परम्पराओं और संस्थाओं, सुखों एवं दुःखों, अधिकारों तथा कर्तव्यों, इच्छाओं, आशाओं, शंकाओं आदि का सम्मिश्रण हो जाता है। कहने का आशय यह है कि तरुणावस्था में मनुष्यों के सामाजिक सम्बन्धों की सीमा अत्यन्त विशाल हो जाती है। राज्य तो सबसे

वाद की धीज है। राज्य रूपी सत्ता का मान मनुष्य को समवनः सर्वमे वाद मे हो पाना है। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि मनुष्य के सामाजिक अनुभव मे राज्य का सबसे अधिक महत्वपूर्ण स्थान है। राज्य के प्रतिरिक्त हमे अन्य सत्ताओं का अध्ययन करना पड़ता है। राज्य का स्वरूप और व्यक्ति के साथ उसके सम्बन्ध हमारे अध्ययन को एक विशिष्ट सामग्री बन सकती है, लेकिन इस सामग्री अथवा विषय मे मनुष्य के सम्पूर्ण सामाजिक अनुभव का समावेश नहीं हो सकता। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये हमे मनुष्य के विभिन्न समुदायों के साथ सम्बन्धों का अध्ययन करना होगा। हमारे लिए यह आवश्यक है कि हम न केवल राज्य और उसके अन्तर्गत विभिन्न स्थानीय निकायों का अध्ययन करें बल्कि विभिन्न ऐच्छिक एवं अनिवार्य समुदायों तथा सत्ताओं का भी अध्ययन करें। एक व्यक्ति कारखाने, दफ्तर, खान आदि का कर्मचारी हो सकता है; वह किसी धर्म संघ या राजनैतिक-दल का सदस्य हो सकता है, किसी व्यावसायिक अथवा मनोरंजन-दाता समुदाय की सदस्यता भी धरना सकता है; उसकी कुछ रुचियां हो सकती हैं और इन्हीं के कारण वह समान रुचियोंवाले व्यक्तियों से अपने समं रह सकता है। इन परिस्थितियों मे इस प्राचीन राजनैतिक सिद्धान्त को मान्यता नहीं दी जा सकती कि व्यक्ति और राज्य के मध्य सम्बन्ध ही उसका एक मात्र या मुख्य अध्ययन विषय है। वह एक नवीन सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है जो कि अपने अन्तर्गत व्यक्ति के नाना प्रकार के समुदायों एवं संघों के साथ सम्बन्धों को सम्मिलित करता है। उसने अपने इस सिद्धान्त को 'सामाजिक सिद्धान्त' कह कर पुकारा है। 'सामाजिक' शब्द समाज या विश्लेषण है और कोल ने समाज को इस प्रकार परिभाषित किया—

"समाज समस्त मानवीय सम्बन्धों का केन्द्र है जहां कि वे (मानवीय सम्बन्ध) विशुद्ध रूप से व्यक्तिगत क्षेत्र का अतिक्रमण करते हैं और जातिघो तथा उन मनुजाति—मानव जाति (जिसका कि निर्माण हो रहा है) के जीवन के तब बन जाते हैं।"

कोल प्राचीन धारणा का स्पष्टन करते हुए बारम्बार इस बात पर आग्रह करता है कि सामाजिक सिद्धान्त मे मनुष्य के समस्त सामाजिक संबंधों का विवेचन किया जाना चाहिए। इसमें केवल उनके राज्य के साथ संबंधों का ही ध्यान नहीं होना चाहिये बल्कि उन अनगिनत समुदायों एवं मण्डलों का भी ध्यान किया जाना चाहिए जो कि समाज के अन्तर्गत बनने हैं।

कोल के अनुसार सभी समुदायों का आधारभूत सिद्धान्त 'कार्य' (Function) का सिद्धान्त है। समुदायों का निर्माण तब होता है जब कियो सामान्य उद्देश्य की प्राप्ति के लिए बहुत से व्यक्ति मिलकर अपना पारस्परिक सहयोग के माध्यम पर कार्य करना आवश्यक समझते हैं। यह तत्त्व एक मनोरंजन क्लब अथवा राजनीतिक दल आदि के लिये भी उतना ही मध्य है जितना कि राज्य के लिये। कोल का बयान है कि समस्त समुदायों का कोई न कोई सामान्य उद्देश्य होता है। मनुष्य उन सामान्य उद्देश्य की प्राप्ति के हेतु ही उन समुदायों में संगठित होते हैं। राज्य के कार्यों का स्वरूप भी वही ही होता है जैसा कि समुदायों के कार्यों का। इस कारण राज्य के पास वाध्य-

कारी शक्ति का होना आवश्यक नहीं। राज्य का आधार शक्ति और कानून न होकर इच्छा है अर्थात् राज्य अथवा किसी भी अन्य समुदायों को जीवित रखने के हेतु यह आवश्यक है कि उसके सदस्य उसे सामान्य कल्याण के लिए अनिवार्य माने और उसके विषय में सामान्य हित के दृष्टिकोण से विचार करें। यदि उसके सदस्य सामान्य कल्याण अथवा हित के लिए अपने वैयक्तिक हितों को न्योछावर करने के लिए तैयार नहीं होते तो वह समुदाय अपने उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर सकता। कोल का कहना है कि सामान्य हितों के समक्ष व्यक्तिगत हितों के बलिदान की इस वकालत का आशय यह नहीं है कि मनुष्यों को वैयक्तिक हितों का सर्वथा परित्याग कर देना चाहिए अथवा उन पर कोई ध्यान ही नहीं देना चाहिये। इसका अभिप्राय तो केवल यह है कि व्यक्तियों में सामान्य हित की प्राप्ति के प्रति एक लगन होनी चाहिए और अपने सामूहिक कार्यों में उसकी सिद्धि के लिए उन्हें सचेष्ट रहना चाहिये। रूसो के सामान्य इच्छा (*General Will*) के सिद्धान्त की कोल द्वारा यही व्याख्या की गयी है।

अपने बहुलवादी विचारों की पुष्टि में कोल का कहना है कि जिस तरह सभी समुदाय का सामान्य उद्देश्य रखते हैं और उसकी पूर्ति के लिए संगठित होते हैं उसी तरह राज्य भी एक उद्देश्य की पूर्ति करता है। राज्य का औचित्य यही है कि वह व्यक्तियों का हित करता है। अतः बांछनीय और आवश्यक यही है कि राज्य के अस्तित्व को अन्य समुदायों के समान ही महत्व दिया जाये, अधिक नहीं।

कोल आगे चलकर विभिन्न समुदायों में भेद करता है और इसके दो आधार बताता है—पहला उद्देश्य और दूसरा साधन। उद्देश्य के आधार पर एक समुदाय दूसरे समुदाय से अधिक महत्वपूर्ण हो सकता है। इसी आधार के बल पर कोल राज्य को एक अधिक महत्वपूर्ण समुदाय मानता है और स्वीकार करता है कि अन्य समुदायों की अपेक्षा राज्य का उद्देश्य अधिक मूल्यवान् एवं महत्वपूर्ण है।

राज्य का स्वरूप एवं कार्य-क्षेत्र—कोल ने राज्य के स्वरूप और कार्यों के विषय में जो विचार प्रकट किये हैं उन पर दो शब्द यहां कह देना आवश्यक होगा। कोल बड़े निश्चय और आग्रह के साथ यह कहता है कि राज्य मनुष्य के सम्पूर्ण सामुदायिक जीवन का संप्रभुता-सम्पन्न स्वामी नहीं है। मनुष्य न केवल राज्य का प्रत्युत् बहुत से अन्य ऐच्छिक समुदायों का भी सदस्य है। राज्य अकेला हमारी सम्पूर्ण आवश्यकताओं को सन्तुष्ट नहीं कर सकता, और न यही कहा जा सकता है कि बल प्रयोग एकमात्र राज्य का ही अधिकार है। अन्य समुदाय भी अपनी आज्ञाओं का पालन कराने-हेतु अपने सदस्यों पर न्यूनाधिक रूप में बल-प्रयोग करते हैं। मजदूर-संघ और धर्म-संगठन अपने सदस्यों को दण्डित करते हुए देखे जा सकते हैं। अन्तर केवल यही है कि उनका बल राज्य के बल से भिन्न होता है। किन्तु प्रभाव की दृष्टि से इस बल की उपेक्षा नहीं की जा सकती। प्रत्येक समुदाय अपने सदस्यों की इच्छा पर आचारित होता है, अतः प्रत्येक समुदाय को अपने क्षेत्र में संप्रभुता-सम्पन्न माना जा सकता है। तात्पर्य यह हुआ कि राज्य को अन्य समुदायों का संप्रभु मानना उपयुक्त नहीं है।

वर्तमान राज्यों के कार्यों की बढ़ती हुई प्रवृत्ति के कोल शक्ति की दृष्टि से देखना है। काल के अनुसार विपत साठ-सत्तर वर्षों से राज्य के कार्यों में द्रुत-गति से उत्तरोत्तर वृद्धि हो रही है। आर्थिक क्षेत्र में कल-कारखानों के बानून और धमिकों के दिनों की रक्षा के लिए धन बानून बनाये गये हैं। राज्य ने स्थानीय संस्थाओं के कार्यों का विस्तार किया है और अपनी कर-नौति द्वारा समाज में धन के पुनर्वितरण की चेष्टा की। इसने वग-अधिकारों को बनाये रखने, मान्यता प्रदान करने और उनके संशोधन करने के प्रयास किये हैं। विदेशों के साथ भी इसके सम्बन्ध निरन्तर बढ़ते जा रहे हैं। राज्य के कार्यों में इस विस्तार को कोल पसन्द नहीं करता। वह आर्थिक क्षेत्र में राज्य को कोई भी कार्य प्रदान नहीं करना चाहता क्योंकि इस क्षेत्र में मिला २ व्यक्तियों के मिला २ हित होते हैं जिनका समुचित रूप से सम्पादन राज्य द्वारा नहीं किया जा सकता। इसका कारण कोल की दृष्टि में यह है कि राज्य तो सभी नागरिकों का सामान्य प्रतिनिधित्व करता है, अतः उसके द्वारा केवल उपभोग को प्रभावित करनेवाले कार्यों का ही सम्पादन किया जा सकता है। राज्य अपने स्वरूप के कारण ऐसे कार्य करने के योग्य नहीं है जो विभिन्न व्यक्तियों को विभिन्न रूप से प्रभावित करते हैं। राज्य तो एक सर्व-समावेशक समुदाय है अर्थात् उसमें उसके क्षेत्र के अंतर्गत रहनेवाले समस्त व्यक्ति सम्मिलित हैं। इसलिए उसके द्वारा केवल वे ही कार्य किये जा सकते हैं जो कि सबको समान रूप से प्रभावित करते हों। राज्य सम्बन्धी इस विचारधारा को व्यक्त करते हुए वह लिखता है—

‘राज्य मनुष्यों के अंतरों की ध्वस्तता करता है, क्योंकि उसका सम्बन्ध उनके अंतरों से नहीं, परन्तु उनकी सम्मति से है, उसके उद्देश्य तथा रुचि का विषय मनुष्यों की सम्मति है, उनके अंतर नहीं। राज्य एक ऐसा समुदाय है जिसमें सभी प्रकार के मनुष्य और मनुष्यों की समस्त स्थितियों सम्मिलित हैं। इसीलिए राज्य-क्रियाओं का सम्बन्ध भी केवल उन्नी चीजों से होना चाहिए जो सभी प्रकार के मनुष्यों और उनकी समस्त स्थितियों से सम्बन्धित हों और मोटे रूप से उनका सम्बन्ध भी एक प्रकार ही अर्थात् वह सम्बन्ध उसकी सम्मति से हो, उसके अंतरों से नहीं।’²

कोल राज्य की विभिन्न समुदायों के कार्यों में सामंजस्य स्थापित करने का अधिकार नहीं देता। उसके अनुसार राज्य का कार्य केवल राज-नीतिक क्रियाओं तक सीमित है। “राज्य तब क्रियाएँ के क्रियाएँ हैं जिनका

1. "The state ignores the differences between men because of their differences, but with their

ions of men, in
and conditions of
in the same way
their points of difference"

सम्बन्ध उन वैयक्तिक संबंधों के सामाजिक विनियमन से होता है जो प्रत्यक्षतः हम बात में उतारते होते हैं कि व्यक्ति समाज में नाथ-माथ रहते हैं और उनका प्रत्यक्ष सामाजिक संगठन कियः ज' मतना है ।" संक्षेप में अभिप्राय यह है कि कोल के अनुसार राज्य का उत्पादन पर तथा विभिन्न समुदायों के कार्यों में मामूजस्य स्थापित करने का कोई अधिकार नहीं है, इसलिए वह संप्रभुता-सम्पन्न नहीं कहा जा सकता । वह अन्य समुदायों से श्रेष्ठ नहीं है अपितु उनके ही स्तर का एक समुदाय है ।

कम्यून प्रणाली—कोल ने इस बात का अनुभव किया कि विभिन्न समुदाय अनेक बार आपस में टकरा जाते हैं और स्वार्थ मिद्धि से उपायों की खोज करने लगते हैं । फलतः समाज युद्धस्थल बन जाता है । आर्थिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, सभी समुदायों में यह वान लागू होता है । अतः समाज में विरोध एवं विषमता उत्पन्न करनेवाले तत्वों को रोकने के लिए एक ऐसी संस्था का होना आवश्यक है जो समाज की एकता की रक्षा कर सके और प्रत्येक व्यक्ति तथा समुदाय को अपने उचित क्षेत्र के अन्तर्गत रहने के लिए बाध्य कर सके । आशय यह है कि राज्य की संप्रभुता को अस्वीकार करते हुए भी कोल समाज की एकता सुरक्षित रखने की आवश्यकता को मान्यता प्रदान करता है । इस लक्ष्य के लिए वह कम्यून-प्रणाली का आविष्कार करता है । दूसरे शब्दों में कह सकते हैं कि कोल ने राज्य के स्थान पर एक ऐसी संस्था की कल्पना की स्थापना की जो उसके दर्शन में 'कम्यून' (Commune) के नाम से प्रख्यात है । यह कहा जा चुका है कि कोल गिल्ड समाजवाद का महान प्रतिपादक था, अतः उसका यह दृढ़ विश्वास था कि गिल्ड समाज की एकीकरण करनेवाली संस्था का संगठन राज्य के संगठन से आवश्यक रूप से भिन्न होना चाहिए । उसे उन अनेक संस्थाओं का प्रतिनिधि होना चाहिए जो स्वयं उपभोक्ताओं एवं उत्पादनकर्त्ताओं की अनेक व्यावसायिक संस्थाओं की प्रतिनिधि हैं यद्यपि इस व्यावसायिक प्रतिनिधित्व के साथ कुछ मात्रा में प्रादेशिक आधार पर प्रतिनिधित्व भी शामिल किया जा सकता है । कोल का कहना है कि कम्यून का संगठन स्थानीय, क्षेत्रीय एवं राष्ट्रीय तीनों धरातलों पर होगा । कम्यूनों को राजस्व संबंधी मामलों में महत्वपूर्ण एवं व्यापक अधिकार होंगे । विविध व्यावसायिक संघों के बीच सत्ता-विभाजन का कम्यून को अधिकार होगा । व्यावसायिक संघों के बीच नीति के विवादास्पद और जटिल मामलों का निर्णय कम्यून करेगा । ऐसे सामाजिक मामलों की भी व्यवस्था करेगा जो किसी भी व्यावसायिक सत्ता के अन्तर्गत नहीं आते, उदाहरणार्थ युद्ध एवं शान्ति की घोषणा तथा सशस्त्र बल का नियंत्रण, वैदेशिक संबंधों का नियंत्रण; नगरों, कस्बों और प्रदेशों की सीमाओं का निर्धारण, व्यक्तिगत सम्बन्धों तथा निजी सम्पत्ति के सम्बन्धों का नियंत्रण आदि । कम्यून को व्यक्तियों तथा व्यावसायिक संस्थाओं का अपने कानूनों एवं नियमों का पालन करने के लिए बाध्य कर सकने की सत्ता भी होगी । व्यक्तियों के विरुद्ध दमन का प्रयोग फौजदारी की विधि के अनुसार किया जायेगा । समुदायों के प्रति दमन का प्रयोग आर्थिक बाहिष्कार का रूप ग्रहण करेगा, किंतु दमन का प्रयोग केवल अन्तिम अस्त्र के रूप में ही किया जायेगा, क्योंकि, कोल

के अनुसार, गिल्ड समाजवादी समाज में दमन के अन्त में बहुत ही कम प्राप्ति होगी। कोल की कम्प्यून सम्बन्धी धारणा का विस्तृत विश्लेषण पीछे 'गिल्ड समाजवाद' नामक अध्याय में किया जा चुका है, जहाँ इन पर यहाँ अधिक लिखना अनावश्यक है। यहाँ केवल इतना ही लिख देना पर्याप्त है कि कोल के कम्प्यून सम्बन्धी विचारों से उसने बहुतायदी सिद्धान्त की मान्यता सदिग्ध हो जाती है क्योंकि उसका कम्प्यून अप्रत्यक्ष रूप में राज्य का ही स्वरूप है। इसीलिए यह कहा जाता है कि 'कोल राज्य की मर्यादा को एक द्वार से निकाल कर दूसरे द्वार से कम्प्यून के रूप में वापिस बुला लेता है।'

(२) कोल का समाजवाद (Cole's Socialism)—कोल के समय में समाजवाद के अनेक रूप थे। उनमें प्रति कोल का क्या दृष्टिकोण था इस जानना हमारे लिए महत्वपूर्ण है। कोल ने समाजवाद के प्रति प्राथमिक सभी में था जब सॉक्सफोर्ड में वह अपनी शिक्षा प्राप्त कर रहा था। फेबियन सोसायटी की सॉक्सफोर्ड शाखा का वह एक सक्रिय सदस्य था। उसने एक बड़े पैमाने पर अपने समाजवादी पत्रिकाओं की निकाली यद्यपि किसी न किसी कारणवश उनमें से कोई भी अधिक समय तक प्रकाशित न रह सकी। अपने इन कार्यों के कारण कोल विश्व विशालय की फेबियन सोसायटी का एक प्रमुख नेता बन गया। उसके अध्ययन मंडल में उसने जो पार्टिडन किया उन्हीं परिणामस्वरूप ही वह १९१६ में अपने पुस्तक 'World of Labour' की रचना कर पाया।

फेबियन सोसायटी से कोल का सम्बन्ध अधिक समय तक अविच्छिन्न न रह सका। एक समाजवादी समाज-राज्य के वाद्यों लेकर कोल एक फेबियन सोसायटी के अध्यक्ष प्रमुख सदस्य, विशेषकर वृद्ध-दम्पति के मध्य गम्भीर मतभेद उत्पन्न हो गये। परन्तु कोल ने फेबियन सोसायटी की सदस्यता का परिष्कार कर दिया और गिल्ड समाजवाद (Guild Socialism) के प्रति अपनी धारणा की घोषणा की। कोल ने फेबियनों का राजनीतिक भ्रम दूर रख दिया। निरंतर-दन में समय छुड़ाने का बड़ा प्रयत्न किया था। किंतु इसमें असफल रहने पर उसने सोसायटी से अपना सम्बन्ध विच्छेद कर लेना ही उचित समझा। फ्री-सिडनेटिस्ट लोगों के लेखों के अध्ययन तथा माध्यमिक एवं पूर्व-अर्वाचीनवादी निगमों के उदय और उनके गहन कानूनी अधिकारों पर प्रो० मेटलैंड ने जो तर्क दिये थे उनके प्रभाव से वह गिल्ड-समाजवादी विचारों के अनुकूल हो गया था। कोल ने अपनी एक दशक पुस्तक-पुस्तिकाओं में गिल्ड-समाजवाद की धारणा प्रकाशित एवं रचनात्मक विचारों का विस्तृत विश्लेषण किया और वह गिल्ड समाजवादों का दोहन में सबसे प्रसिद्ध और प्रभावशाली बन गया।

यह देना दिनचर्या होगा कि कोल ने राज्य समाजवाद (State-Socialism) का विरोध क्यों किया? इसका एक प्रमुख कारण यह था कि कोल को यह विश्वास हो गया था कि राज्य-समाजवाद अर्थिक-वर्गों की शक्ति को दूर कर सकने में अक्षम है। यह अवश्य था कि राज्य-समाजवाद अर्थिकों की दशा में कुछ सुधार कर सकता था और राष्ट्रीय धन में उसे अपना उचित भाग भी देता सकता था, किंतु जिस चीज की, अर्थात् उद्योग में

स्वशासन की, उन्हें सर्वाधिक आवश्यकता थी, वह प्राप्त कर सकने में राज्य-समाजवाद असमर्थ था। कोल के मतानुसार राज्य-प्रमाजवाद घृणित मजदूर-प्रणाली (*Wagery*) का भी अन्त नहीं कर सकता था। इसका एक दोष यह भी था कि वह प्रतिनिधित्व को सम्यक रूप से संचालित नहीं कर सकता था। कोल का यह विश्वास था कि राज्य-प्रतिनिधित्व के एक गलत और अमान्य सिद्धांत पर आधारित है अतः वह लोकतन्त्र का एक उचित यन्त्र नहीं बन सकता। बड़ी २ ससदों में छोटे २ समुदायों की भांति प्रतिनिधित्व नहीं चलाया जा सकता। मनुष्य छोटे समुदायों में तो भले ही स्वशासन की योग्यता रखते हों किन्तु आधुनिक विशाल राज्यों में ऐसा करने की सामर्थ्य उसमें नहीं है। आधुनिक संसदात्मक लोकतन्त्र की समस्याएँ अत्यन्त जटिल और बहुमुखी होती हैं। साधारण मनुष्यों में इनकी क्षमता नहीं होती कि वे इस प्रकार की समस्याओं का समाधान कर सकें। इस प्रकार, एक विशाल राज्य में लोकतन्त्र केवल मात्र एक आडम्बर होता है, न कि ठोस सच्चाई। कोल ने *Essay in Social Theory* में लोकतन्त्र के मूल तत्वों पर प्रकाश डाला है। उसके अनुसार लोकतन्त्र का आशय यह है कि मनुष्य अपने पड़ोसियों के प्रति प्रेम-अवधारण अपनाये। कम से कम उस समय तो वह उनसे अवश्य ही प्रेम करने को तत्पर रहे जबकि उसके हृदय में उनके प्रति विशेष घृणा-भाव न हो। एक लोकतन्त्रवादी दूसरों के प्रति सहायक और सहानुभूतिमय होता है। लेकिन ऐसा होना एक छोटे क्षेत्र में ही सम्भव है, क्योंकि एक छोटे क्षेत्र में प्रायः मनुष्य एक दूसरे से परिचित होते हैं। एक विशाल राज्य में, जहाँ इस प्रकार के पारस्परिक परिचय का अभाव होता है, ऐसा हो सकता सम्भव नहीं। जिन्हें हम जानते तक न हों, उनके प्रति हमारे हृदय में प्रेम और सहानुभूति के भाव उत्पन्न हों, इनकी सामान्यतः आशा नहीं की जा सकती। आधुनिक समय में विशालकाय राज्यों में निर्वाचन क्षेत्र जितने विशालतर होते चले जाते हैं, प्रतिनिधि अपने निर्वाचकों से उतने ही दूर हटते चले जाते हैं। प्रतिनिधि और निर्वाचकों में सम्बन्ध व सम्पर्क नगण्य सा रहता है। दोनों के मध्य निकटतम सम्बन्ध होते हुए भी इतनी अधिक दूरी विद्यमान रहती है कि अधिकांश निर्वाचक अपने प्रतिनिधि को नहीं जानते और न प्रतिनिधि उन्हें जानता है। तब फिर परस्पर सहानुभूति के भाव रखते हुए लोकतन्त्रात्मक व्यवहार केवल एक किताबी चीज रह जाती है। जब मनुष्य एक दूसरे को जानना छोड़ देते हैं तो लोकतन्त्र का अन्त हो जाता है। कोल ने लोकतन्त्र के इस आडम्बर को अच्छी तरह पकड़ना और यह विश्वास प्रकट किया है कि 'राजनीतिक प्रतिनिधित्व के एक सर्वथा गलत सिद्धांत के अनुसार निर्वाचित एक दोषपूर्ण सर्वगतिमान ससद से जनता को अपनी रचनाशील शक्ति के पूर्ण विकास का पूरा अवसर देने की आशा नहीं की जा सकती।'

समाजवादी लोकतन्त्रवादियों की क्रमिक संश्लेष-प्रवृत्ति में कोल ने इस कारण भी अविश्वास प्रकट किया क्योंकि इससे समाजवाद का क्षेत्र बहुत संकुचित हो जाता है। इस क्रमिक संश्लेष प्रवृत्ति को उन्हीं देशों में सफलता-पूर्ण अपनाया जा सकता है जो पूँजीवादी व्यवस्था के एक पूरे दौर से गुजर चुके हों और जो संसदात्मक ढंग के ज्ञान के अम्भस्त हो गये हों। अतः समाजवादी

रूस, ईरान, इटाली आदि देशों में इसीलिए इसे नहीं अपनाया जा सका है।

रूस के साम्यवाद में भी कोल को विश्वास नहीं है। साम्यवाद व्यक्ति को कोई विशेष महत्व नहीं देता। इसे सक्ता है कि रूस में एक सत्तावादी (Monolithic) राज्य की स्थापना करना साम्यवादी शक्ति की रक्षा करने के लिए आवश्यक रहा हो, कि तु ऐसी प्रणाली प्रत्येक देश में नहीं अपनाई जा सकती। यह मानना सक्ता गतत और अनुपयुक्त है कि रूसी साम्यवादियों के साधन विधायक जो लेनिन और स्टालिन ने अपनाये हर वही और हर स्थिति में समाजवादियों का अपनाने चाहिए। काल का ही नहीं प्रत्युत अनेक समाजवादियों को भी उस प्रत्याचार में घृणा हो गई थी जो बोल्शेविकों ने अपन विरोधियों का दमन करने के लिए किया था। वस्तुतः साम्यवादी-दशन में मानव अधिकारों के लिए कोई सच्चा सम्मान नहीं दिखाई देता। साम्यवाद अपनी योजनाओं के लिए व्यक्ति को साधन मानता है। साम्यवाद में अधिकार की धारणा का सम्बन्ध वगैरे होता है मानव-प्राणी के नात व्यक्तियों से नहीं। स्पष्ट है कि उदारवादी कोल जैसे साम्यवादी दशन से सहमत नहीं हो सक्ता था। उसका तो उदार समाजवादियों की इस धारणा में विश्वास था कि मानव-प्राणी हाने के नात मनुष्य के कुछ मौलिक अधिकार होते हैं इन मौलिक अधिकारों का आधार वगैरे या रण नहीं होना चाहिए।

कोल ने बोल्शेविकों के लोकतन्त्र-केन्द्रवाद (Democratic Centralism) से भी घोर असहमति प्रकट की। लोकतन्त्र केन्द्रवाद के सिद्धांत की मांग है कि दल का प्रत्येक नियम प्रत्येक अवस्था में निर्विवाद रूप से प्रत्येक सदस्य के लिए माय है। दलीय अनुशासन के नाम पर दल के किसी भी नियम के असहमति प्रकट नहीं की जा सकती। यदि दल का नियम साधारण सदस्यों से स्वतन्त्र वाद-विवाद एवं विचार विमर्श के बाद स्थापित किया जाये तब तो उस नियम का विरोध न करने की बात को फिर भी उचित ठहराया जा सकता है लेकिन यदि स्थिति यह हो कि साधारण सदस्यों को एकदम उपेक्षित कर दिया जाय उनसे कभी कोई परामर्श न किया जाय और फिर भी उन पर केन्द्रीय समिति के नियमों को थोप दिया जाये तो इसे किसी परिस्थिति में उचित नहीं कहा जा सकता। यह तो केन्द्रीय समिति की तानाशाही है लोकतन्त्रवाद का निमग्न मजाक है। स्टालिन ने इसी सिद्धांत का आश्रय लेकर अपनी नीतियों का विरोध करनेवालों को कुचल डाला। कोल ऐसे लोकतन्त्र-केन्द्रवाद का कभी समर्थन नहीं करता। उसे यह अमाय था कि कुछ शीघ्रस्थ लोगों के नियमों को लोकतांत्रिक नियमों का नाम देते हुए दलीय अनुशासन की भाँट में जनता पर थोप दिया जाये और इस प्रकार वैयक्तिक स्वातंत्र्य को फाँसी लगा दी जाये। दल में नौकरशाही की प्रवृत्ति को कोल घृणा की दृष्टि से देखता था। शक्ति का केन्द्रीकरण उसे घरेलू कार था।

उपरोक्त विचारों के आधार पर साम्यवाद का विरोध करने पर भी कोल के हृदय में साम्यवाद के प्रति सम्मान का भाव था। काल साम्यवाद के नियमवादी चरित्र केन्द्रिकरण तथा नौकरशाही की और उसकी प्रवृत्ति की

नापसन्द करता था, किन्तु साथ ही वह साम्यवाद को स्वतन्त्रता की ऐसी महान् शक्ति स्वीकार करता था जिसमें जारों के भयावह अत्याचारों से रूस की जनता को मुक्त कराया। उसे यह भी विश्वास था कि साम्यवाद का विश्व के लिए एक सन्देश है। साम्यवाद में अन्तर्निहित कुछ विशेष गुणों से अत्यधिक आकर्षित होने के कारण ही कोल ने साम्यवाद का विरोध करते हुए भी उसे परास्त करने के लिए समाजवाद के शत्रुओं से कभी हाथ नहीं मिलाया।

उपरोक्त वर्णन से यह स्पष्ट है कि कोल न साम्यवादी था और न लोकतंत्री समाजवादी ही। वह वास्तव में एक गिल्ड-समाजवादी था और अपने अन्तिम समय तक गिल्ड-समाजवादी ही रहा। उसके गिल्ड-समाजवादी विचारों पर पर्याप्त प्रकाश 'गिल्ड-समाजवाद' के एक पूर्ववर्ती अध्याय में डाला जा चुका है। इस विषय में यहां इतना ही लिख देना काफी है कि उसके मतानुसार गिल्ड समाजवाद औद्योगिक-लोकतन्त्र तथा राजनीतिक लोकतन्त्र दोनों को महत्व प्रदान करता है। इसके अनुसार केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति न होकर समाजीकरण की प्रवृत्ति होनी चाहिये। अधिकाधिक व्यक्तियों में सामाजिक उत्तरदायित्व की भावना जागृत हो, इसके लिए यह आवश्यक है कि सामाजिक व्यवस्था में विकेन्द्रीकरण पर बल दिया जाये। कोल का यह विचार नहीं था कि समाजवाद की प्राप्ति अथवा सिद्धि केवल एक ही मार्ग से हो सकती है, अथवा यह कि समाजवाद का कोई ऐसा सामान्य रूप हो सकता है जिसे सभी देश समान रूप से अपना सकें। कोल का विचार लचकहीन नहीं था। वह विचार स्वातन्त्र्य का पक्षपाती था और इसीलिए उसकी अभिलाषा थी कि प्रत्येक देश अपनी परिस्थितियों के अनुरूप और अपने निवासियों के स्वभाव के अनुकूल एक समाजवादी पद्धति का निर्माण करें। इस तरह कोल ने यह विश्वास व्यक्त किया कि परिस्थितियों के अनुरूप समाजवाद के रूप को ढाला जा सकता है। किन्तु यह सब कुछ होते हुए भी कोल एक अन्तर्राष्ट्रीय समाजवादी था और उसकी यह परम्परा इच्छा थी कि एक ऐसा समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय संघ स्थापित किया जाये जिसमें सभी समाजवादी देश भाग ले सकें। वह चाहता था कि एक ऐसा सामान्य मन्व हो जिस पर विभिन्न देशों के समाजवादी दल एकत्रित हों तथा अपने उद्देश्यों तथा व्यवहारों में एक रास्ता स्थापित करने के हेतु सचेष्ट बनें। कोल की आन्तरिक कामना समाजवाद के विश्वव्यापी रूप को देखने की थी। उसका विचार था कि समाजवाद पूर्णतः सफल तभी हो सकता है जबकि वह एक अन्तर्राष्ट्रीय शक्ति बन जाये। चारों तरफ से पूंजीवादी देशों से घिरे हुए किसी एक देश में समाजवाद की स्थापना के प्रयत्नों के सफल होने की अधिक सम्भावना नहीं की जा सकती।

कोल समाजवादी आन्दोलन का एकता का पुजारी था। उसे यह देख कर महान् दुःख होता था कि समाजवादी आन्दोलन पारस्परिक फूट के कारण शिथिल पड़ गया है। साम्यवादी और साम्यवाद-विरोधी समाजवादी दल एक दूसरे से संघर्षरत रहते हैं—यह देखकर कोल का संतप्त हृदय अन्तिम समय तक यही आशा संजोये रहा कि किसी प्रकार सभी समाजवादी दल पूंजीवाद को नष्ट करके समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के सामान्य उद्देश्य के लिए अपने मतभेदों को भलाकर संगठित हो जायें। जयने लोकतन्त्र को जयने ।

तृतीय अंतर्राष्ट्रीय (Third International) का विरोध इनीतिये किया गया कि उसने सभी देशों के समाजवादी और श्रमिक वर्गों को दो-पर-दो-पर विरोधी (साम्यवादी एवं साम्यवाद विरोधी श्रम तथा समाजवाद दोनों) गुटों में विभक्त कर दिया।

कोल समाजवाद को बताये हुये व्यक्तियों के कथानुसार के लिए एक व्यापक आन्दोलन सम्भूत था। वह कहता था कि समाज एक विशेष प्रकार का समाजवाद था और उसमें पाये जाने वाले जीवन-मूल्यों का नाम है। यह उन उपायों का नाम नहीं है जिनके द्वारा उस समाज की स्थापना होती है। कोल नीति शास्त्र से समाजवाद का अनिष्ट सम्बन्ध स्वीकार करता था। उसके अनुसार समाजवाद का मुख्य सम्बन्ध इसी बात से है कि मनुष्य मनुष्य से परस्पर क्या सम्बन्ध है। काल ने उन उद्देश्यों को भी बताया है जिनकी प्राप्ति एक समाजवादी समाज का लक्ष्य होना चाहिए। ये उद्देश्य हैं—

(१) देश के निवासियों के जीवन-स्तर को उन्नत करना,

(२) देशवासियों को वैयक्तिक तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता प्रदान करना,

(३) जनता की भावणाएँ एवं उद्योगों की स्वतन्त्रता प्रदान करके अपनी इच्छानुसार जीवन व्यतीत करने देना,

(४) देश की आर्थिक व्यवस्था को नियंत्रित करने के लिए उत्पादन के साधनों पर राज्य का स्वामित्व स्थापित किया जाना,

(५) इस बात पर बल देना कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी क्षमताओं का प्रयोग इस ढंग से करना चाहिए जिससे समाज का हित हो सके,

(६) मनुष्यों में बहुत्व की भावना और सामाजिक नैतिकता तथा सत्य का प्रसार करना।

कोल समाजवाद की विचारधारा को नैतिक सम्भलते हुए ऐसे समाज की स्थापना करने का अभिलाषी था जिसमें सब व्यक्तियों को न्याय प्राप्त हो सके और सबका मनुष्य होने के नाते सम्मान मिले।—समाजवादी समाज के लिये व्यक्तिगत सम्पत्ति की वह एक रोड़ा सम्भलता था और इसीलिए उत्पादन के साधनों पर राज्य का अधिकार स्थापित करना अथवा उनका राष्ट्रीयकरण करना न्यायसंगत मानता था। उनका कहना था कि समाजवाद में पूँजीवाद की भावनाओं को दूर करके मानवीय गुणों की ओर ध्यान दिया जाता है। यह उल्लेखनीय है कि समाजवाद की स्थापना के लिए कोल क्रांतिकारों साधना को अपनाते के पक्ष में नहीं था। वह विकासवादी समाजवाद (Evolutionary Socialism) के पक्ष में था।

बर्टेंड रसल

(Bertrand Russell)

संक्षिप्त जीवन परिचय एवं रचनाएँ—आधुनिककाल के प्रत्यक्ष सम्मानित प्रमुख और महान् मौलिक विचारक बर्टेंड रसल का जन्म इंग्लैण्ड के एक विश्व विख्यात धार्मिक परिवार में १८ मई सन् १८७२ को हुआ था। रसल के दादा जान रसल इंग्लैण्ड के उदार प्रधान मंत्री रह चुके थे। चूंकि

रसल के माता पिता का देहान्त उनके वचपन में ही हो गया था, अतः उनका पालन-पोषण उनके दादा-दादी द्वारा किया गया। सन् १८९० में रसल को अध्ययन हेतु केम्ब्रिज भेजा गया जहाँ पर वह सीनियर रैंग्लर (*Senior Wrangler*) बन गया और उसने विशिष्टतापूर्ण प्रथम श्रेणी प्राप्त की। रसल की गणित और दर्शन में बाल्यावस्था से ही गहरी रुचि थी। जब सन् १९०० में वह पेरिस में गणित शास्त्र-सम्मेलन में गया तो गणित शास्त्र के प्रति उसकी रुचि में विशेष रूप से अभिवृद्धि होगई। सन् १९०३ में उसने अपना प्रथम महत्वपूर्ण ग्रंथ *The Principles of Mathematics* लिखा। सन् १९१० में रसल केम्ब्रिज में अपने पुर्न कॉलेज में प्राध्यापक नियुक्त होगया। किन्तु प्रथम विश्व-युद्ध के दौरान उसे पदच्युत कर दिया गया क्योंकि उसे कुछ विरोधी रचनाओं के कारण न्यायालय से दण्डित होना पड़ा था। रसल को संयुक्त राज्य अमेरिका के हार्वर्ड विश्वविद्यालय से नियुक्ति का आमन्त्रण मिला, किन्तु ब्रिटिश सरकार ने उसे वहाँ जाने के लिये पासपोर्ट तक नहीं दिया। सन् १९१८ में प्रकाशित अपने एक शान्तिवादी किन्तु साहसपूर्ण स्पष्ट शैली में लिखे गये लेख के कारण रसल को छः माह का कारावास भी भोगना पड़ा। कारावास में ही उसने अपना ग्रंथ *'Introduction to Mathematical Philosophy'* लिखा। कारावास से मुक्त होने के बाद रसल ने लंदन में कुछ भाषण दिये जिन्हें पैकिंग में पुनः दौराया गया। इन व्याख्यानों का सार उसकी पुस्तक *'Analysis of Mind'* में पाया जाता है। सन् १९२० में रूस भ्रमण के दौरान उसने जो कुछ देखा और अनुभव किया, वह उसकी रचना *'Practice and Theory of Bolshevism'* में उपलब्ध है।

रसल को वचपन से ही अध्ययन के प्रति बहुत प्रेम रहा। ८० वर्ष की अवस्था तक वह लेखन कार्य करता रहा और इसी के सहारे उसने अपनी जीविका का निर्वाह किया। सन् १९५० में रसल नॉबल प्राइज से सम्मानित किया गया। रसल ने चार बार विवाह किया और हर बार उसकी पत्नी ने उसे तलाक दे दिया।

आज के युग में रसल निर्विवाद रूप से एक विश्वस्त दार्शनिक स्वीकार किया जाता है और युद्ध के घोर विरोधी के रूप में न्यायप्रिय लोक मानव का उसे असीम प्यार प्राप्त है। भारत का वह प्रारम्भ से ही एक महान् मित्र रहा है।

जैसा कि कहा जा चुका है, एक सर्वसम्पन्न परिवार में जन्म लेने पर भी रसल ने अपनी आजीविका के हेतु लेखन कार्य ही अपनाया और अनेक विश्व-प्रसिद्ध ग्रंथों की रचना की। *'Library of Living Philosophers'* में निकली *'Philosophy of Bertrand Russell'* नामक रचना उसकी रचनाओं की ५४ से भी अधिक पृष्ठों में एक सूची निकली है। रसल की प्रमुखतम और अपेक्षाकृत अधिक महत्वपूर्ण रचनाएँ निम्न-लिखित हैं—

1. German Social Democracy (1896)

2. The principles of Mathematics (1913)

3. A critical Exposition of the Philosophy of Leibnitz (1900)

4. Principles of Mathematics - A New Introduction, 1910-12)

5.

6.

7.

8. Mysticism and Logic and other Essays (1918)

9. Roads to Freedom (1918)

10. Introduction to Mathematical Philosophy (1919)

11. The Practice and Theory of Bolshevism (1920)

12. The Analysis of Mind (1921)

13. The problem of China (1922)

14. The A. B. C. of Atoms (1923)

15. The A. B. C. of Relativity (1924)

16.

17.

18.

19.

20.

21.

22.

23.

24.

25.

रसल यद्यपि अब लगभग ६५ वर्ष की आयु का है, तथापि वह आज भी मानव की सेवा में लगा हुआ है। शक्ति का पुजारी यह ध्यावृद्ध दार्शनिक अणुबलों के विरुद्ध आन्दोलन का नेतृत्व कर रहा है और अपनी गुरु गम्भीर वाणी में मानवता को राजनीतिज्ञों के चंगुन से निरुत्तरकर महाविनाश से बचने की चेतावनी दे रहा है।

रसल के प्रमुख विचार (Main Ideas of Russell)

रसल की क्रांति का प्रमुख कारण वह देन है जो उसने दर्शन-शास्त्र व गणित शास्त्र को दी है। रसल एक वैज्ञानिक व गणितज्ञ है जिसे निश्चयात्मक विज्ञान से अधिक रुचि है। गणित एक निश्चयात्मक विज्ञान है। किसी भी अन्य विषय की अपेक्षा गणितशास्त्र अधिक निश्चित होने का दावा कर सकता है। रसल न, जिसका गणितशास्त्र व दर्शनशास्त्र से बाद में सामाजिक समस्याओं का महत्वपूर्ण आवतन हुआ, बताया कि यदि गणित का सही प्रकार में अध्ययन किया जाय तो उसमें सत्य ही नहीं बल्कि उच्चतम सौन्दर्य भी पाया जायगा। साथ ही गणित में वह शुद्धता और याग्यता भी है कि वह उसी पुण्या का परिचय दे सकता है जिसका परिचय किसी अन्य उच्चतम या श्रेष्ठ कला द्वारा दिया जा सकता है। १९वीं शताब्दी में जो गणित का विकास हुआ उसने रसल पर काफी प्रभाव डाला था। इस शताब्दी में गणित की बहुतसी समस्याओं का समाधान किया गया जिसमें मनुष्य

'*Mathematical infinite*' है। पुरानी ज्यामिति जो कि लगभग २,००० वर्ष तक प्रयोग में रही, वह १९वीं सदी के गणितज्ञों के अध्ययन और अनुसंधान के कारण ही बदली जा सकी। रसल ने वस्तुतः प्रारम्भ में गणित में पूर्ण अन्तिम सत्य को देखा। किन्तु ३८ वर्ष की अवस्था में पहुँच कर उसने ऐसा अनुभव किया है कि इस क्षेत्र में अपने भरसक प्रयासों के बावजूद वह किसी निश्चित धारणा से बहुत दूर है। उसकी रचना का अन्तिम परिणाम यह निकला कि अकगणित में सन्देह किया जाने लगा जिसके सिद्धान्तों पर उससे पूर्व सम्भवतः कभी सन्देह नहीं किया गया था।

प्रथम महायुद्ध के विस्फोट ने रसल के चिन्तन में एक क्रांतिकारी परिवर्तन किया। अब वह सामाजिक और राजनीतिक समस्याओं के प्रति सजीव हो उठा। यह देखकर उसका हृदय क्षोभ से भर गया कि केवल राजनीतिज्ञों की कुतूष्णाओं की पूर्ति के लिये लाखों युवकों के जीवन की बलि दी जा रही थी, और उन्हें उन शत्रुओं का मारना व उनके हाथों मारे जाने के लिए भेजा जा रहा था जिनको उन्होंने कभी देखा भी नहीं था। युद्ध के भयावह विनाश को देखकर रसल का दार्शनिक हृदय रो उठा। उसने युद्ध के कारणों और निष्पत्ति में उसे रोकने के साधनों पर विचार करना आरम्भ कर दिया। युद्ध सम्बन्धित समस्याओं पर लिखे गये उसके विशाल साहित्य ने उसकी प्रसिद्धि में चार चाँद लगाए।

युद्ध सम्बन्धी विचार— शांतिवादी रसल ने युद्ध की कठोर निन्दा की है। युद्ध को मानव जाति के लिए महानतम अभिशाप की संज्ञा देते हुए यह आश्चर्य प्रकट किया है कि मानव जाति के विशाल बहुमत ने ऐसी विनाशकारी वस्तु को अब तक क्योंकर सहन किया है। युद्ध का कोई न्यायोचित कारण नहीं होता और असंख्य व्यक्तियों की जानें व्यर्थ ही चली जाती हैं। यदि युद्ध के अन्तर्गत दोनों पक्षों के मरनेवाले व्यक्ति जीवित रहते तो अगणित कलाओं की जन्म मिनता। संगीत, चित्रकला, शिल्पकला और नाना अन्य ललित-कलाओं को न मालुम कितनी देन प्राप्त होती; किन्तु उनके मरने से विश्व सम्यता को महान् क्षति पहुँची है, पहुँच रही है और पहुँचती रहेगी।

युद्ध के कारणों पर विचार प्रकट करते हुए रसल का कहना है कि सरकारों की महत्वाकांक्षाएँ और कूटनीतिक घृष्टता युद्ध का प्रमुख कारण नहीं है। प्रथम विश्वयुद्ध का कारण जर्मन जाति की दुष्टता नहीं था। युद्ध का मूल कारण तो भावना प्रधान जीवन है। भावावेश में अन्वी होकर एक सरकार या एक जाति दूसरे प्रदेश पर आक्रमण करके अपनी प्रधानता को लादने की कोशिश करती है और जब दूसरा राज्य उसे रोकने की कोशिश करता है तो युद्ध आरम्भ हो जाता है। इस तरह से विनाश का मार्ग सरकारें अपनी गलत प्रकार की नीति से तैयार करती हैं। रसल का विश्वास है कि युद्ध के मूल में प्रमुखतः मनुष्य की आक्रांता भावना और आक्रमण की प्रतिरोधक भावना निहित है। मानव-जीवन में सचेतन बुद्धि की अपेक्षा भावना का अधिक महत्वपूर्ण भाग होता है। स्पष्ट है कि रसल के सामाजिक दर्शन का मूलतत्त्व उसका मनोविज्ञान पर बल देना है। उसके

अनुसार हमारे दैनिक आचरण को प्रभावित करनेवाला महानतम शक्ति न सचतन उद्देश्य है और न आर्थिक परिस्थिति, बल्कि भावना है। अपनी इस धारणा द्वारा रसल एक ओर तो हमारे सामाजिक एवं राजनीतिक समस्याओं की आदर्शवादी व्याख्या पर चोट करता है और दूसरी ओर मार्क्सवादी व्याख्या को भी अस्वीकार कर देता है।

रसल माट रूप में भावनाओं की दो थेलियाँ करता है—सम्राज्ञात्मक, और सृजनात्मक। सम्राज्ञात्मक भावनाओं के कारण मनुष्य धन एवं वस्तुओं का संग्रह करता है और धन-बल पर दूसरों से सम्पत्ति स्थापित करता है। धन एक लौकिक वस्तु है। चूँकि लौकिक वस्तुएँ सामित मात्रा में प्राप्य हैं, अतः यह स्वतः सिद्ध तथ्य है कि मनुष्य अपने धन में वृद्धि दूसरों के धन का लेकर ही कर सकता है। इस प्रकार संग्रह करने की यह भावना अन्त में सघर्ष का मूल कारण सिद्ध होता है। सम्राज्ञात्मक भावना सत्ता की तृष्णा जागृत करती है। सत्ता की तृष्णा ही आधुनिक युग का सबसे बड़ा संकट है। राज्य और सम्पत्ति—ये दोनों सम्राज्ञात्मक भावनाओं के दो महान् साकार रूप हैं जो नाना युद्धों को जन्म देते रहते हैं। सृजनात्मक भावनाओं का सम्बन्ध आध्यात्मिक वस्तुओं से होता है। ये कला और ज्ञान जैसी आध्यात्मिक चीजों से जुड़ी होती हैं जिन पर कोई एकाकी स्वामित्व नहीं हो सकता। सृजनात्मक भावनाओं से ऐसी वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं जिनमें सबका भाग होता है और जिनका सब लोग उपयोग कर सकते हैं। इनसे सघर्ष और ईर्ष्या की भावनाएँ पैदा नहीं होती। सृजनात्मक भावनाओंवाले पुरुषों पर युद्ध का उन्माद नहीं छाता। ऐसे व्यक्ति अधिकांशतः सत्यम शिव, सुदरम' के रंग में रंगे रहते हैं। ईर्ष्या द्वय सघर्ष प्रतियर्षा आदि दुष्ट भावनाओं से वे साधारणतः मुक्त रहते हैं। कहने का सार यह है कि रसल के मतानुसार सम्राज्ञात्मक भावनाओं से मनुष्य का विनाश और सृजनात्मक भावनाओं से रसलका निर्माण हुआ है। सम्राज्ञात्मक भाव विनाशक है जबकि सृजनात्मक भाव जीवनदाता। अतः मनुष्य की सद्बुद्धि और मानवता का तकाशा तो यही है कि समाज की व्यवस्था इस भाँति हो कि उसमें सम्राज्ञात्मक भावनाएँ पतनी-मुखी और सृजनात्मक भावनाएँ विकासो-मुखी हों। रसल की भावितानुसार राज्य सम्पत्ति एवं युद्ध सम्राज्ञात्मक भावनाओं पर वैदित हैं और इसीलिए ये विरोध के पात्र हैं। रसल की प्रवृत्ति अराजकतावाद की ओर है।

रसल युद्ध का इतना विरोधी है कि वह मदिरापान के त्याग एवं मितव्ययता के सिद्धान्त तक को इसीलिए अस्वीकार करता है ताकि इससे बच हुए धन द्वारा अस्त्र निर्माण न किया जा सके। बड़े विनाशपूर्ण दंगों से रसल लिखता है कि 'मदिरापान पर व्यय किये हुए धन से दूसरे मनुष्यों का जीवन की रक्षा होती है क्योंकि वह धन अत्यन्त विस्फोटक शक्ति का निर्माण में नहीं लग पाता।'

रसल ने युद्ध के विरुद्ध अपने शांतिवादी विचारों को बितने उग्र रूप में प्रकट किया इसका पता इस बात से हो सकता है कि प्रथम विश्व युद्ध के समय शांतिवादी विचारों के खातिर वह ब्रिटिश सरकार का कोप-

भाजन बना। उसके विरुद्ध दो बार अभियोग चलाया गया। एक बार उस पर १०० पौंड का जुर्माना हुआ और दूसरी बार उसे ६ मास का कारावास दण्ड दिया गया। शासन की नाराजगी का भय रसल को अपने विचार-प्रकाशन से कभी नहीं रोक पाया है। उसने युद्ध का सतत विरोध इसलिए किया है कि क्योंकि उसका विश्वास है कि युद्ध करने से किसी भी समस्या का समाधान नहीं होता। आणविक शस्त्रों के आविष्कार ने तो शांति के महत्व को और भी अधिक बढ़ा दिया है। क्योंकि यह निश्चित है कि कोई भी विशाल आणविक युद्ध मानव जाति को विनाश के गर्त में पहुँचा देगा। लॉर्ड रसल ने सभी देशों से अपील की है कि उन्हें अपनी समस्याओं को सुलझाने के लिए युद्ध नहीं करना चाहिये।

इसके पहले कि रसल के राजनीतिक विचारों पर प्रकाश डाला जाय, संक्षेप में उसके भावना-सिद्धान्त की समीक्षा पर दो शब्द कह देना उचित होगा। रसल की इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि मानव-जीवन में भावनाओं का विशेष हाथ है और सामाजिक सस्थाओं के मूल्य का निर्णय इस बात से किया जाना चाहिये कि उनका मानव-चरित्र पर क्या प्रभाव पड़ता है। परन्तु रसल की इन बातों से सहमत होते हुए भी यह कहा जा सकता है कि जितना ही अधिक मनुष्य का बौद्धिक विकास होता जाता है, उतनी ही अधिक भावनाएं नियंत्रित होती जाती हैं। मानव सदैव भावनाओं का खिलौना नहीं रहता। सम्यता से आशय उस अवस्था से है जब कि मानव भावनाओं पर अधिक से अधिक नियंत्रण रखने लगता है। रसल मानव बुद्धि को भावनाओं के अन्तर्गत ला देता है। इस प्रकार वह आदर्शवादियों का विरोधी बन जाता है जो यह विश्वास करते हैं कि बुद्धि अर्थात् विवेक सर्वोपरि स्वामी है। उनके अनुसार विवेक केवल निश्चित साध्यों के लिये साधन ही नहीं सुझाता है बल्कि सम्बन्धों का निर्धारण भी करता है। हो सकता है कि युद्ध का कारण भावनाएं ही हों, पर इतिहास इसका समर्थन नहीं करता। इतिहास तो यही बताता है कि युद्धों का जन्म मानव-मूर्खता ने दिया है।

रसल के स्वतन्त्रता विषयक विचार—रसल इंग्लैण्डवासी होने के नाते स्वभाव से ही स्वतन्त्रता का प्रेमी है। उसके राजनैतिक विचारों में स्वतन्त्रता केन्द्रीय स्थान रखती है। यह कहने में कोई अत्युक्ति नहीं होगी कि स्वतन्त्रता उसका सर्वाधिक अभीष्ट राजनीतिक आदर्श है। चूंकि मानव-प्रगति के मार्ग में अनेकरूपिणी अन्धविश्वासपूर्ण सत्ता सदैव सबसे बड़ी बाधक रही है और आज भी है, अतः वैयक्तिक स्वतन्त्रता की सुरक्षा मानव जाति के लिये एक महान्तम आवश्यकता है। साम्यवाद और फासीवाद इसीलिये उपेक्षणीय हैं क्योंकि वे वैयक्तिक स्वतन्त्रता को कोई मान्यता नहीं देते। रसल के विचारानुसार लोकतन्त्र स्वतन्त्रता के अस्तित्व के लिये और उसके विकास के लिये सर्वाधिक उपयुक्त है। चूंकि लोकतन्त्र और समाजवाद दोनों साथ-साथ चल सकते हैं, अतः रसल को दोनों ही प्रिय हैं। फिर भी यदि दोनों में से एक को चुनने का प्रश्न उत्पन्न हो जाय तो रसल का मतदान समाजवाद की अपेक्षा लोकतन्त्र के समर्थन में ही होगा।

रसल का कहना है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने विचार व्यक्त करने का पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिये। स्वतन्त्रता वह सर्वोच्च अच्चाई है जिसके बिना

व्यक्तित्व का विकास असम्भव है। प्राधुनिक जीवन और ज्ञान में इतनी अधिक जटिलता पागई है कि केवल स्वतन्त्र तर्कों के द्वारा ही जीवन के दुःखों का समाधान किया जा सकता है। रसल का विचार है कि स्वतन्त्र तर्कों एवं वाद-विवाद के अभाव में सत्यता की ओर नहीं पहुँचा जा सकता। व्यक्तियों को यह स्वतन्त्रता प्रनिवार्यतः होनी चाहिये कि वे स्वयं के विचारों की निष्पत्तियों और शकाओं को वाद-विवाद द्वारा मिटा सकें। समय के परिवर्तन के साथ-साथ मनुष्य की आवश्यकताएँ बढ़ती जा रही हैं। ज्यों-ज्यों मनुष्य अधिकाधिक सम्य होते जा रहे हैं त्यों-त्यों उनके पारस्परिक कार्यों में और सामाजिक भावश्यकताओं में काफी अन्तर उत्पन्न होते जा रहे हैं। इन परिस्थितियों में मनुष्य को यह आशंका होना चाहिये कि वह आवश्यकतानुसार और अपनी इच्छानुसार सामाजिक प्रथाओं तथा परम्पराओं के विरुद्ध भी धारण कर सके। स्वतन्त्र चिन्तन और स्वतन्त्र अभिव्यक्ति समाज की प्रगति की प्रमुखतम शक्ति है। रसल का विश्वास है कि समाज की कलात्मक, नैतिक, बौद्धिक आदि सम्पूर्ण प्रगति असाधारण प्रतिभासम्पन्न व्यक्तियों पर निर्भर करती है। ऐसे व्यक्तियों के कार्य असाधारण एवं प्रगति के सूचक होते हैं। किन्तु दुर्भाग्य की बात है कि एक अति संगठित समाज प्रायः ऐसे व्यक्तियों के मार्ग में बाधक बनता है। वर्तमान समाज का संगठन भी इसी प्रकार का है। वह वैयक्तिक स्वतन्त्रता के विरुद्ध एक पक्षधर है। ऐसे समाज का उत्कर्ष सही रूप में तभी सम्भव है जबकि प्रतिभा सम्पन्न व्यक्तियों को अधिकाधिक स्वतन्त्रता प्रदान करने की प्रवृत्ति विकासशील बने। रसल इस बात से अपरिचित नहीं है कि स्वतन्त्रता यदि एक अत्यन्त उपयोगी आविष्कार को जन्म दे सकती है तो वही एक अपराधी की भी जननी हो सकती है। किन्तु फिर भी स्वतन्त्रता मानव जाति के लिये परमोपयोगी वस्तु है। अनेकता, रॉसविषरी, लेनिन आदि व्यक्ति चाहे भ्रष्ट रहे हो या पुर, किन्तु उनमें “स्फूर्ति का, व्यक्तिगत निराश्रय करने का आगे बढ़ने की शक्ति का, मस्तिष्क की स्वाधीनता का तथा कल्पनाशील आदर्श का” एक ऐसा महान् गुण विद्यमान था जिसका इस संसार से लुप्त होना बड़ा दुर्भाग्यपूर्ण होगा, और यह गुण स्वतन्त्रता से ही जन्म पाता है।

रसल के अनुसार स्वतन्त्रता का मतलब है—रचनात्मक कार्य करने की क्षमता। उसकी स्वतन्त्रता की धारणा है मौलिक कलाकार की परम्पराओं और रुढ़ियों से स्वतन्त्रता। यदि कोई व्यक्ति अपने अन्तःकरण के आदेश पर सेना में मरती होने से इन्कार करता है तो रसल उस स्वतन्त्रता का पक्षपाती है। उसके अनुसार स्वतन्त्रता एक ऐसी परिस्थिति है जिसमें भूख, भय, दमन तथा शोषण नहीं होता। इसीलिये वह एक ऐसी व्यवस्था चाहता है जिसमें ये सब बातें न हो क्योंकि केवल ऐसे वातावरण में ही वास्तविक स्वतन्त्रता हो सकती है। जहाँ व्यक्ति का व्यक्ति द्वारा शोषण होता हो, जिसमें एक वग भोजन करता हो तथा अधिकांश जनसमूह भूखा मरता हो, ऐसे राज्य में कौरी स्वतन्त्रता से काम नहीं चल सकता। रसल ने प्रश्न किया कि यदि एक हाथ से गेहूँ दिया जाय और दूसरे से स्वतन्त्रता और यह भी कहा जाय कि इनमें से एक चीज चुनो तो व्यक्ति स्वतन्त्रता नहीं गेहूँ लेगा। अतः राज्य का यह उत्तरदायित्व है, कि वह राज्य में धन का न्यायोचित वितरण करे, तभी व्यक्ति को स्वतन्त्रता प्राप्त हो सकती है।

आज अधिकांश मनुष्य स्वतन्त्रता का आशय लेते हैं—अज्ञान के बन्धनों से स्वतन्त्रता शोषण से स्वतन्त्रता, क्षुधा और अरक्षा से स्वतन्त्रता आदि। वे यह मानते हैं कि ये स्वतन्त्रताएँ एक कुशल शासन संगठन में ही सम्भव हैं और ऐसा संगठन राज्य के अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं हो सकता। रसल के सामने भी यह समस्या विद्यमान है। जिस तरह रूसी के सामने व्यक्ति की स्वतन्त्रता और राजनैतिक सत्ता के मध्य सामन्जस्य स्थापित करने की समस्या उदित हुई थी, उसी प्रकार की समस्या से रसल भी ग्रस्त है। रसल रूसी की तरह स्वतन्त्रता को व्यक्ति के जीवन का मूल मानता है। वह यह विश्वास करता है कि आधुनिक राज्य वैयक्तिक स्वतन्त्रता के लिये उपयुक्त संगठन नहीं है। आधुनिक राज्य का आधार पशुवल है और यह मानव प्रकृति की सग्रहात्मक भावनाओं का साकार रूप है। अतः यदि स्वतन्त्रता की रक्षा करना है, व्यक्तिगत नैतिकता को बनाये रखना है, समाज के जीवन का मूल्य समझना है तो राज्य के वर्तमान संगठन में क्रांतिकारी परिवर्तन का होना अत्यन्त आवश्यक है। रसल शांतिमय एवं वैद्य साधनों द्वारा स्वतन्त्रता की उपलब्धि में विश्वास करता है। स्वतन्त्रता के लिये वह शिक्षा को आवश्यक मानता है और इसीलिये सच्ची शिक्षा के मार्ग में आनेवाली समस्त बाधा और कठिनाइयों के निवारण का समर्थन करता है।

रसल के राज्य सम्बन्धी विचार :—वर्तमान काल में मंगलकारी राज्य की धारणा अधिकाधिक लाकप्रियता प्राप्त कर रही है। विगत कुछ वर्षों से उदारवादी लोग राज्य के कार्य क्षेत्र के विस्तार का समर्थन करने लगे हैं। किन्तु रसल की गणना उन थोड़े से विचारकों में होती है जिनकी दृष्टि में राज्य के कार्यक्षेत्र का विस्तार किसी भी रूप में उपयोगी नहीं समझा जा सकता। यद्यपि रसल यह विश्वास करता है कुछ दिशाओं में राज्य के कार्यक्षेत्र में विस्तार होना चाहिए, तथापि उसका यह मत है कि आजकल राज्य द्वारा जिन असंख्य शक्तियों का प्रयोग किया जाता है उनमें से अधिकांश न केवल अनावश्यक हैं बल्कि निश्चित रूप से वे समाज के लिए हानिप्रद हैं और उनमें पर्याप्त मात्रा में कमी होनी चाहिए।

रसल राज्य के वर्तमान स्वरूप की प्रमुखतया इसलिए आलोचना करता है क्योंकि उसके अनुसार राज्य का मूल हिंसा और पशुवल है। राज्य आन्तरिक एवं बाह्य दोनों ही क्षेत्रों में अपने बल का प्रयोग करता है। आन्तरिक क्षेत्र में शांति और सुव्यवस्था के नाम पर पुलिस, जेल, न्याय-व्यवस्था आदि साधनों द्वारा राज्य अपने घटकों पर बल प्रयोग करता है। बाहरी क्षेत्र में आक्रमण को रोकने के नाम पर अग्ना सैनिक-संगठन बना करके, विनाशकारी शस्त्रों का निर्माण करके और अन्य इसी प्रकार के साधनों द्वारा अपनी शक्ति का प्रदर्शन करता है। अग्ने नागरिकों के साथ अथवा आन्तरिक क्षेत्र में व्यवहार में राज्य जिस शक्ति का प्रयोग करता है वह कानून के अनुसार होती है। नागरिकों के अधिकार कानूनों द्वारा संरक्षित होते हैं और राज्य उनका सम्मान करता है। किन्तु दूसरे राज्यों के साथ व्यवहार करने में राज्य जिस शक्ति का आश्रय लेता है वह प्रायः कानून से

स्वतन्त्र होती है। यद्यपि राज्यों के मध्य पारस्परिक व्यवहार का विनियमन करने के लिए अन्तर्राष्ट्रीय कानून विद्यमान है किन्तु यह कानून अभी सचव् घर्षों में चोक्रिय नहीं हो सके हैं। विदेशी भाक्रमणों को रोकने के नाम पर अथवा अन्य किमो बहाने की छाट में शक्तिशाली राज्य प्रायः अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों की परवाह नहीं करता और अन्तर्राष्ट्रीय भावरण में स्वेच्छाचारिता बरतता है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में द्विमापूर्ण व्यवहार के कारण राष्ट्रों में संघर्ष की भावना बल पकड़ती है और प्रत्येक राष्ट्र अपने हितों की पूर्ति हेतु कटिबद्ध हो जाता है। वस्तुतः राज्य की शक्ति का घटने बाह्य रूप में प्रयोग अपने आन्तरिक रूप से कहीं अधिक हानिकारक होता है।

रसल राज्य की शक्ति के निकृष्टतम रूप का दर्शन सेना की प्रतिवार्य भरती में करता है। उसे यह देखकर बड़ा आश्चर्य और खेद होता है कि अधिकतर मनुष्य अनिवार्य भरती को, सहन कर लेते हैं—यह जानते हुए भी कि सरकार उनका कोई दोष न होने हुए भी उन्हें मौत के मुख में भोंक देगी। रसल की आत्मा यह अनुभव करके चीत्कार कर उठती है कि लाखों निर्दोष एवं भोले-भांले व्यक्ति कुटिल राजनीति के और सरकार की पाशविक शक्ति के शिकार बन जाते हैं। सरकार अपने स्वाय की पूर्ति के लिए निर्दोष व्यक्तियों को अपने निर्दोष व्यक्तियों को मारने और उनके द्वारा मारे जाने के लिए विवश कर देती है। युद्ध की बलि-वेदी पर अमर्य लोगों का यह बलिदान निश्चय ही मानव-सम्यता को महानतम क्षति है। निरन्तर होने वाली इस क्षति का रोकने का सर्वाधिक प्रभावकारी एवं सबल उपाय अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों का पूर्णतः निषेध करना है। रसल का विचार है कि निम्न-लिखित उपायों द्वारा युद्ध को भर्व्य किया जा सकता है और एक शांतिमय समाज की स्थापना हो सकती है—

(१) एक ऐसी विश्व-सरकार की स्थापना की जाये जिसका सम्पूर्ण राजनीतिक सत्ता पर एकाधिकार हो।

(२) विभिन्न देशों में घन का ऐसे न्यायपूर्ण ढंग से वितरण हो कि किसी भी देश में किसी दूसरे देश अथवा देशों के प्रति ईर्ष्या-भाव उत्पन्न न हो सकें।

(३) समग्र विश्व में जन्म-दर नीची रखी जाये।

स्पष्ट है कि युद्धों की समाप्ति एवं पूर्ण अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति के लिए रसल ने जिन शर्तों का प्रस्तुत किया है उनकी व्यावहारिक दृष्टि से पूर्ण सम्भव नहीं है। विश्व के वर्तमान भातावरण में और भतीत के इतिहास के अनुभव के आधार पर यह कल्पना करना ही उपद्रामास्पद लगता है कि मानव-जानि बिना शस्त्र उठाये ही शान्तिपूर्ण उपायों में पारस्परिक भगदों को मुलभाने की कला सीख जायेगी। किन्तु साथ ही हममें भी कोई दो मन नहीं है कि जब तक अन्तर्राष्ट्रीय युद्ध होने रहये तब तक राज्य की परि-कारि शक्ति से उत्पन्न होनेवाली बुराईया भी विद्यमान रहेगी। माघ हो राज्य भी किसी न किसी बहाने से अपनी शक्तियों में उत्तरातर वृद्धि करता जायेगा।

वाह्य रूप से राज्य द्वारा शक्ति के प्रयोग का एक अन्य कुरारिणाम यह है कि उसके द्वारा बड़े-बड़े विवाद उठ खड़े होते हैं और राष्ट्रों में छीना-झपटी की भावना उत्पन्न होती है। जीवन और समाज का ढांचा वाह्य-शक्ति के प्रयोग से बदल जाता है, सीमा-विद्रोह खड़े हो जाते हैं। हाल ही का भारत-चीन का सीमा-विवाद इसका ज्वलन्त उदाहरण है। हजारों वर्षों से दोनों राष्ट्र एक दूसरे की सीमाओं का आदर करते हुए मैत्री-भाव से रहते चले आये थे। लेकिन चीन के वर्तमान शासन की विस्तारवादी भूख ने सदियों पुराने दो दोस्तों में शत्रुता उत्पन्न कर दी है। चीन अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में अपने विशाल सैन्य-बल के द्वारा आतंक एवं अशांति का प्रसार करने पर तुला हुआ है। अन्तर्राष्ट्रीय कानून उसकी निगाह में कोई महत्व नहीं रखते। राजनीतिक मर्यादाओं का वह दुश्मन है। अपनी पाशविक शक्ति का नग्न प्रदर्शन करके वह अन्तर्राष्ट्रीय शांति को पलीता लगाने पर तुला हुआ है। राज्य के निष्कण्ठतम रूप का दर्शन हमें वर्तमान साम्यवादी चीन में स्पष्ट देखने को मिलना है। संसार के सभी सम्य राष्ट्र, चाहे वे ब्रिटेन व अमेरिका के पूंजीवादी खेमे के हों या रूसी साम्यवादी खेमे के, यह आशा लगाये बैठे हैं कि ईश्वर शीघ्र ही चीन के अण्ट-सत्ताचारियों को सदबुद्धि देगा।

रसल आधुनिक महाकाय राज्यों के अन्य अवगुणों की भी आलोचना करता है। उसका कहना है कि वर्तमान राज्यों के विस्तृत आकार के कारण व्यक्ति का मूल्य घट गया है, वह स्वयं को एक नगण्य इकाई पाता है, उसकी स्वः निर्णय की शक्ति का ह्रास होता जा रहा है। इसके अतिरिक्त आधुनिक राज्य अत्यन्त केन्द्रीकृत स्वरूप धारण किये हुए हैं। राज्य के कार्यों में निरन्तर विस्तार होता जा रहा है, अतः सरकारी कर्मचारियों की संख्या में भी मनमानी वृद्धि हो रही है। यह सरकारी कर्मचारी बहुत सी बातों में हमारे जीवन को प्रत्यक्षतः और अप्रत्यक्षतः अनुचित रूप से शासित करते हैं।

रसल राज्य की वाह्य शक्ति का जितना विरोधी है, उतना आन्तरिक शक्ति का नहीं है। वह राज्य की आन्तरिक शक्ति को इसलिए महत्व देता है क्योंकि देश में शांति-व्यवस्था कायम रखने के लिए इसका होना आवश्यक है। विदेशी आक्रमण से रक्षा करने के लिए यदि राज्य अपनी शक्ति का प्रयोग करता है तो वह भी अनावश्यक नहीं कहा जा सकता। राज्य के इन कार्यों को, चाहे इनसे कितनी शांति क्यों न हो, छीन लेना असम्भव है। आन्तरिक कानून और व्यवस्था कायम रखने के अतिरिक्त रसल राज्य के और भी अनेक कार्यों को आवश्यक समझता है। उनका मत है कि महान् रोगों की रोकथाम व्यक्तिगत रूप से नहीं हो सकती अतः राज्य को इस दिशा में आवश्यक सहायता तथा निर्देशन देना चाहिए। शिक्षा, स्वास्थ्य और सफाई का उत्तरदायित्व राज्य पर होना चाहिए। बाल-कल्याण और वैज्ञानिक अनुसन्धान की ओर राज्य को सतत सचेष्ट रहना चाहिये। यही नहीं, राज्य को यह भी चाहिये कि वह आर्थिक अन्याय अथवा विषमता को दूर करने के लिए प्रयत्नशील हो। रसल के राज्य सम्बन्धी विचारों में स्पष्ट होता है कि यद्यपि वह राज्य के बढ़ते हुए कार्य-क्षेत्र को व्यक्ति की स्वतन्त्रता में बाधक मानना है, किन्तु फिर भी उग्र-अराजकतावादियों की भांति राज्य की उपयोगिता को एकदम अस्वीकार नहीं करता और न ही इसे

बिल्कुल समाप्त करने के पक्ष में है। राज्य के अधिकार को प्रकट हुए स्वयं रसन में लिखा है—

“राज्यवादी जो कुछ कहते हैं उसके बावजूद कुछ कार्यों के लिए राज्य एक आवश्यक सत्ता प्रतीत होती है। शानि तथा युद्ध, भाषा-निर्माण सफाई का प्रबन्ध तथा जघन वस्तुओं को बिक्री पर नियंत्रण, एक-न्यायपूर्ण विवरण प्रणाली ये तथा अन्य कुछ कार्य ऐसे हैं जिन्हें एक समाज में एक केन्द्रीय सरकार के अतिरिक्त और कोई नहीं कर सकता। परन्तु राज्य की आवश्यकता को स्वीकार करते हुए हम यह भी स्वीकार करना चाहिए कि उसके कार्य केवल उतने ही हो जो कि निम्न आवश्यक हो। राज्य की शक्तियों को सीमित रखना केवल एक साधन है और वह यह है कि समाज में ऐसे समुदाय हो जो कि अपनी स्वतन्त्रता को बनाए रखने के लिए कठिबद्ध हो जाते हैं। इसलिए राज्य के कानूनों का विरोध ही क्यों न करना पड़े। राज्य, यद्यपि वह अपने वर्तमान रूप में काफी बुरा है, तो भी स्रोत है, कुछ अच्छे कार्यों का साधन भी है। राज्य की आवश्यकता तब तक रहेगी जब तक कि मनुष्य की विनाशकारी प्रवृत्तियों को दमनी से पायी जाती है। परन्तु वह केवल एक साधन मात्र है और एक ऐसा साधन है जिसका प्रयोग अत्यन्त सावधानी से और अभी-कभी ही करना होगा, यदि उसे सलाई की अपेक्षा बुराई अधिक करने से रोकना है।”

रसन राज्य की एक आवश्यक बुगई समस्या है। राज्य के कार्य-क्षेत्र का विस्तार उसे प्रसन्नता नहीं देना, किन्तु फिर भी वह यह अनुभव करता है कि एक निश्चित दिशा में राज्य की क्रियाओं का विस्तार करने के अतिरिक्त और कोई चारा नहीं है। चूंकि रसन की समस्या राज्य के आधारभूत से व्यक्ति की स्वतन्त्रता की रक्षा करना है, अतः रसन एक ऐसी योजना की रूपरेखा प्रस्तुत करता है जिसमें राज्य के कार्यों में अभिवृद्धि होने हुए भी वैयक्तिक स्वतन्त्रता सुरक्षित रखी जा सकती है। रसन की इन योजना का उद्देश्य मनुष्य को संगठन और स्वतन्त्रता, दोनों के लाभ प्रदान करना है। उसकी योजना सत्त्व में यह है कि स्वास्थ्य, शिक्षा, सफाई, अनुसन्धान को प्रोत्साहन आदि के कार्य उन स्वतन्त्र सत्ताओं को सौंप दिये जाने चाहिये जिन्हें मनुष्य अपने सामान्य उद्देश्यों की पूर्ति हेतु बनाते हैं। राज्य का काम तो केवल कानून और व्यवस्था कायम रखना होगा। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि रसन की योजना राजनीतिक विकेन्द्रीकरण की है। रसन का विश्वास है कि “यदि स्वतन्त्रतापूर्वक कार्य और पहल करने के अवसर बढ़ जायेंगे और ऐच्छिक समुदायों की सदस्यता द्वारा प्रत्येक व्यक्ति को इनका अधिकतम भाग प्राप्त हो जायेगा तो जनसाधारण में वह नपुंसकता और विषमता की भावना न रहेगी जो आज के राज्य में पायी जाती है और तब स्वतन्त्रता का क्षेत्र काफी विस्तृत हो जायेगा। इन समुदायों के कार्यों में राज्य साधारणतया हस्तक्षेप नहीं करेगा। उसका कार्य तो यह देखना होगा कि कुशलता का एक न्यूनतम स्तर धारण बना रहे और उनके परस्पर भगड़ों को निपटा दिया जाये। वह एक प्रकार का अन्तर्द्वार होगा जिसके पास विभिन्न समुदाय अपने विवाद ला सकते हैं।

यदि ऐसे विवादों का निर्णय करते समय राज्य दोनों पक्षों को अधिकतम मान्य-निर्णय करने का प्रयत्न करे और उन पर अपनी इच्छा न थोपे तो अधिकतम स्वतन्त्रता की प्राप्ति हो जायेगी।”

रसल की उपरोक्त योजना गिल्ड-समाजवादियों की योजना से बहुत अधिक भिन्न नहीं है, और इसकी सफलता की संभावना भी वैसी ही थीए अथवा कम है जैसी कि गिल्ड समाजवादी योजना की। फिर भी इसके द्वारा हमें यह महत्वपूर्ण सद्श मिलता है कि राज्य की बढ़ती हुई शक्ति द्वारा निगले जाने से व्यक्ति को बचाने का मार्ग हमें ढूँढना ही होगा।

रसल के सम्पत्ति-विषयक विचार—रसल का विचार है कि आधुनिक युग में सम्पत्ति व्यक्ति के लिए एक अभिशाप बन गई है। सम्पत्ति मानव की प्रगति में रोड़ा अटकाती है, अतः इसका अन्त कर दिया जाना चाहिए। एक आदर्श विश्व-व्यवस्था की यदि स्थापना करनी है तो व्यक्तिगत सम्पत्ति का उन्मूलन करना ही होगा। सम्पत्ति से मनुष्य आदर्श का भूलकर नितान्त भौतिकवादी हो जाता है। धन का पुजारी रचनात्मक कार्यों से आनन्द ग्रहण नहीं करता। केवल मात्र बाह्य ससार से प्राप्त सुखों का निष्क्रिय उपभोग ही उसके लिए आनन्द है। धन का उपासक जीवन के सभी मूल्यों को धन से ही आंकता है। धन ही उसके जीवन में सफलता की अन्तिम कसौटी होती है। जिसका दिल और दिमाग धन के रंग में रंग जाता है, उसके लिए जीवन के नैतिक मूल्यों का कोई महत्व नहीं होता। रसल का कहना है कि इंग्लैण्ड और अमेरिका के लोग धन के पीछे पागल हो गये हैं और उन्होंने सम्पत्ता और सस्कृति की ओर से मुख ही मोड़ लिया है। रसल ने उन व्यक्तियों को ही अच्छा माना है जिनके जीवन में कुछ आदर्श होते हैं और जिन्हें प्राप्त करने में वे संलग्न रहते हैं। जिन व्यक्तियों के लिए धन ही राम है उनके हृदय में सदैव सबसे बड़ा भय यह विद्यमान रहता है कि कहीं उनका धन जाता न रहे। उनके दिल और दिमाग में हरदम बना रहने वाला यह भय उनके आनन्द की शक्ति को समाप्त कर देता है।

धन से सम्बन्धित औद्योगिक व्यवस्था है। कोई औद्योगिक व्यवस्था अच्छी है अथवा बुरी, यह कुछ बातों से तय किया जा सकता है। इस मूल्य की परख के लिये रसल हमारे समक्ष निम्नलिखित चार कसौटियां प्रस्तुत करता है:—

- (१) क्या इसमें अधिकतम उत्पादन होता है ?
- (२) क्या उत्पादित धन समान रूप से वितरित किया जाता है ?
- (३) क्या यह श्रमिकों के लिये कार्य करने की दशाओं को सहन करने योग्य बनाता है ?
- (४) क्या कार्य की स्वतन्त्रता और जीवन-शक्ति प्राप्त करने के अधिकतम अवसर विद्यमान है ?

रसल के अनुसार पूंजीवादी व्यवस्था का लक्ष्य केवल प्रथम उद्देश्य को प्राप्त करना है। समाजवादी-व्यवस्था दूसरे और तीसरे उद्देश्य को प्राप्त करना चाहते हैं, लेकिन अन्तिम उद्देश्य की अवहेलना करती है। रसल को

ऐसी कोई भी व्यवस्था मान्य है जिसमें व्यक्ति को कर्म करने की स्वतंत्रता न हो और जिसमें उसकी जीवन-शक्ति तथा प्रवृत्ति को प्रभुत्व न मिले।

रसल भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व और सम्पत्ति की उत्तराधिकार प्रथा का भी विरोधी है। उसके अनुसार पिता की सम्पत्ति पर पुत्र का कोई अधिकार नहीं होना चाहिए। उत्तराधिकार का नियम बिना कमाई प्रधान अनजित आय का सबसे बड़ा स्रोत है। जिस सम्पत्ति को निजी परिधम द्वारा न कमाया गया हो उस पर उत्तराधिकार द्वारा स्वामित्व प्राप्त कर लेने का कोई न्यायोचित आधार नहीं हो सकता। आधुनिक वितरण प्रणाली का भी रसल बहुत आलोचक है। आधुनिक वितरण प्रणाली बड़ी दोषपूर्ण है क्योंकि इससे द्वारा अधिक विषमता फैलती है जो प्रत्यक्ष व्यवस्था में हानिकारक है। इसीलिए वह न्यायोचित वितरण का समर्थन करता है। उसके मतानुसार प्रत्येक व्यक्ति का कम से कम इतना वेतन मिलना ही चाहिए कि वह अपने तथा अपने परिवार के सदस्यों का भली-प्रकार पालन-पोषण कर सके। वह समान वितरण का यह अर्थ नहीं लगाता कि सब को समान रूप से वेतन मिले। उसकी मांग तो यह है कि प्रत्येक व्यक्ति को उसके जीवन-स्तर को अनुसार भोजन, वस्त्र, आवास की समुचित साधन दिये जायें।

यह उल्लेखनीय है कि रसल के सम्पत्ति विषयक विचार अधिक उग्र नहीं हैं। व्यक्तिगत सम्पत्ति की आलोचना करते हुए भी वह पूँजीवाद का पूर्णतः उन्मूलन करने को नहीं कहता। उसका कहना है कि यदि पूँजीवाद का प्रभाव क्षेत्र सीमित कर दिया जाय तो उसके उन्मूलन की आवश्यकता नहीं पड़ेगी। वास्तव में रसल उन व्यक्तियों में से है जो किसी भी कठोर व्यवस्था को पसन्द नहीं करते, प्रत्युत जीवन में कुछ लचीलापन चाहता है।

रसल के समाजवाद, फासीवाद, प्रजातन्त्रवाद सम्बन्धी विचार—रसल ने व्यक्तिगत सम्पत्ति के बारे में जो अपने विचार प्रस्तुत किये हैं उनसे यह स्पष्ट आभास मिलता है कि समाजवाद के सामान्य उद्देश्य से उसे सहानुभूति है। उसकी दृष्टि में समाजवाद प्रमुखतः एक ऐसी व्यवस्था है जिसमें मशीनों द्वारा उत्पादन सहज वृद्धि के अनुसार होता है। समाजवाद का वह यही उद्देश्य मानता है कि मानव जाति के सुख में अभिवृद्धि हो। सामान्य जनता के समृद्ध होने पर ही सच्चा समाजवाद स्थापित किया जा सकता है। रसल चाहता है कि अधिक श्रेष्ठ मशीनों तथा उत्पादन के अधिक कुशल साधनों का अधिकाधिक प्रयोग किया जाय और इस प्रकार लोगों के जीवन स्तर को ऊँचा उठाया जाय। रसल पाश्चात्य यूरोप की उदारवादी संस्कृति से विशेष प्रभावित है और इसलिये वह यह स्पष्ट रूप से कहता है कि यदि उत्पादन में वृद्धि और वितरण में न्याय की प्राप्ति धर्मिकी की उस तानाशाही से ही हो सकती है जिसमें स्वतंत्रता का दमन होता है तो वह यह कीमत चुकाने के लिये तैयार नहीं है। उसे बॉलशेविकों के सामान्य सिद्धान्त से सहानुभूति है, लेकिन बॉलशेविकों के साधनों का वह बहुत आलोचक है। रसल के समाजवादी विचारों का वर्णन उसके ग्रन्थ *'The Practice and Theory of Socialism'* में मिलता है। ग्रन्थ की भूमिका में वह यह विश्वास प्रकट करता है कि

आज के संसार के लिये समाजवाद आवश्यक है। एक आदर्श व्यवस्था के रूप में रसल रूसी साम्यवाद को वांछनीय समझता है, लेकिन वह रूसी साम्यवाद की विश्व क्रांति के विचार का मर्मर्यन कहीं भी नहीं करता। रूसी साम्यवादियों के साधनों की कटु आलोचना करते हुए वह एक गम्भीर आपत्ति यह प्रकट करता है कि साम्यवाद की श्रमिक वर्गीय तानाशाही व्यक्ति की स्वतन्त्रता की घोर विरोधी है। वह किसी भी प्रकार के हिंसापूर्ण क्रांतिकारी साधनों को हड़ता से अस्वीकार करता है। रसल साम्यवाद की आलोचना इसलिये भी करता है कि इसमें स्वतन्त्र बौद्धिक आदान-प्रदान की कोई गुंजाइश नहीं है। रूस की क्रांति को वह महत्व इसलिये देता है क्योंकि उसने मनुष्य की आशाओं को इस प्रकार ज गृत किया है जो भविष्य में समाजवाद को लाने के लिये आवश्यक है किन्तु रूसी साम्यवाद अथवा बोलशेविकवाद के आन्तरिक कुलीनतंत्रों और बाह्य सैनिक स्वरूप के कारण रसल उससे घृणा करता है। उसका विचार है कि यदि बोलशेविक क्रांति संसार के महान् देशों में फैल भी गई तो उससे सभ्यता और संस्कृति की हानि ही होगी। बोलशेविकवाद रसल की एक महत्वपूर्ण आपत्ति यह है कि यह एक राजनीतिक विचारधारा होने के अतिरिक्त धर्म भी है। यह एक धर्म इसलिये है क्योंकि यह 'अंधविश्वास के साथ मानी हुई कुछ कट्टर धारणाओं का एक समूह है, जो जीवन के आचरण को नियन्त्रित करता है, जो प्रमाण से परे है और प्रमाण के विरुद्ध भी जाता है तथा जिसे एक ऐसी पद्धति द्वारा मानव-हृदय में भरा जाता है जो भावना प्रधान या सत्ता प्रधान है, बुद्धि प्रधान नहीं।' साम्यवाद के सम्बन्ध में कोल और रसल दोनों के विचार काफी हद तक समान हैं। दोनों ही पूंजीवादी व्यवस्था का विरोध करते हैं, जिसके अन्तर्गत मानव के सच्चे व्यक्तित्व का ह्रास होता है। दोनों वर्ग संघर्ष को अस्वीकार करते हैं और दोनों ही व्यक्तिगत सम्पत्ति के स्वामित्व का खण्डन करते हैं। दोनों ही समाज के समस्त घटकों में प्रेम और बन्धुत्व की भावना का संचार करना चाहते हैं।

रसल फासीवाद का खण्डन करता है। उसने फासीवाद के साध्य और साधनों दोनों की कठोर निन्दा की है। फासीवाद इसलिये बुरा है क्योंकि वह घोर राष्ट्रवादी है, पूंजीवादी है तथा लोकतंत्र विरोधी है। रसल इसके द्वारा किये गये मनुष्य जाति के आर्य तथा अनार्य में और विशिष्ट एवं जनमाधारण में विभाजन को किसी भी रूप में स्वीकार करने को तैयार नहीं है।

रसल प्रजातंत्र का पक्षपाती है और उसने प्रजातंत्र की धारणाओं को स्पष्ट करने का सम्यक् प्रयत्न किया है। वह प्रजातंत्र को भिन्न भिन्न देशों में भिन्न-भिन्न रूपों में देखता है। उसके कथनानुसार सैनिक अधिनायकत्व के रूप में भी प्रजातंत्र मिलता है जहां कि अल्पमत को शक्ति प्रदान करके अधिकारी बना दिया जाता है। इसका एक अन्य रूप वहां दिखाई पड़ता है जहां पूर्ण राजनीतिक शक्ति राज्य के वयस्क नागरिकों में विभाजित हो जाती है। इसी प्रकार साम्यवाद में भी लोकतंत्रवाद के दर्शन होते हैं किन्तु रसल के अनुसार आदर्श लोकतंत्र की आत्मा का हर जगह अभाव है।

रसल का कहना है कि एक प्रजातंत्रवादी व्यक्ति का मुख्य कर्तव्य है

कि वह आधुनिक युग में ऐसे राजनीतिक दर्शन की उन्नति करे जो व्यक्तियों को स्वतन्त्रता प्रदान करता है।

रसल का महत्त्व—रसल के सम्पत्ति, राज्य, युद्ध एवं साम्यवाद सम्बन्धी विचारों से स्पष्ट है कि उसने सामाजिक एवं राजनीतिक समस्याओं की विस्तारपूर्वक व्याख्या की है। उसने जो भी आलोचनाएं की हैं वे रचनात्मक हैं। उसने केवल प्रचलित व्यवस्थाओं का स्रष्टन ही नहीं किया है बल्कि उनके लिये रचनात्मक प्रस्ताव भी प्रस्तुत किये हैं। उसकी विशेषता यह है कि वह केवल आलोचना ही नहीं करता बल्कि यह भी बताता है कि उस दोष को दूर करने के लिये कौसी व्यवस्था की स्थापना की जाय। इससे उसकी वैज्ञानिकता का परिचय मिलता है। रसल ने वर्तमान जगत का और उसकी स्थिति का काफी अध्ययन किया है तथा इसकी दुर्दशा को देखकर वह काफी दुःखी भी हुआ है। उसका यह निश्चित मत है कि इस दुर्दशा को दूर करना ही होगा ताकि मानव अपना उच्चतम विकास कर सके। रसल नितान्त भौतिकवादी दृष्टिकोण के विरुद्ध है। उसका कहना है कि रोटी कमाने के गुण से बढ़कर और भी अनेक गुण हैं जिन्हें मनुष्य को अपने अन्दर विकसित करना चाहिये। व्यक्ति का यह सतत प्रयत्न होना चाहिये कि वह सम्पत्ति और सस्कृति का उन्नायक बने।

रसल को मानवता से निरन्तर प्रेम रहा है। मानवता में उसकी श्रद्धा है और इस दिशा में वह हमेशा सक्रिय है। किन्तु यह दुर्भाग्य की बात है कि वह अभी तक मानवता का सच्चा नेतृत्व करने में सफल नहीं हो पाया है। रसल के राजनीतिक विचार महत्वपूर्ण एवं सम्मानित हैं। अपनी लगभग ६५ वर्ष की आयु में भी वह मानवता की भावी आणविक सहाय से बचाने में लगा हुआ है। इस वृद्धावस्था में भी मानव जीवन के लिये सघर्ष करनेवाले पर सरकार मुकदमा चलाती है और उसे दण्ड देती है। इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं, क्योंकि यह तो दुनिया की रीति है कि जो उसे बचाना चाहता है वह उसी को दण्ड देती है।

QUESTIONS

Q. 1. Discuss the principles of Gandhian Political Philosophy. In which sense was he a socialist and in which sense he was not ?

गांधीवादी राजनीतिक दर्शन के सिद्धान्तों की विवेचना कीजिए । महात्मा गांधी किस दृष्टि से समाजवादी थे और किस दृष्टि से नहीं ?

Q. 2. Do you agree with the view that Mahatma Gandhi's political philosophy is nothing but pure humanitarian philosophy ?

क्या आप इस मत से सहमत हैं कि महात्मा गांधी का राजनैतिक दर्शन कुछ नहीं केवल मानवता का दर्शन है ?

Q. 3. Discuss the arguments in favour of decentralisation of the State. Do you think that political decentralisation would not be feasible or lasting without economic decentralisation ? Give a brief outline of the politically and economically decentralised State as conceived by Gandhiji ? Are there any political difficulties in realising it ?

राज्य के विकेन्द्रीकरण के पक्ष में तर्कों की विवेचना कीजिए । क्या आप सोचते हैं कि राजनैतिक विकेन्द्रीकरण के बिना आर्थिक विकेन्द्रीकरण स्थायी तथा कर्मयोग्य नहीं बनेगा ? गांधीजी द्वारा कल्पित राजनैतिक तथा आर्थिक विकेन्द्रित राज्य की संक्षिप्त रूपरेखा दीजिए । क्या उसको उपाजित करने में कुछ व्यावहारिक कठिनाइयां हैं ?

Q. 4. What are the basic principles of Gandhism ? Does it wish to reduce the functions of the State to the minimum ?

गांधीवाद के प्रमुख सिद्धान्त क्या हैं ? क्या गांधीवाद राज्य को कम से कम कार्य सौंपना चाहता है ?

Q. 5. How far would it be correct to regard Mahatma Gandhi as a political philosopher ? Discuss the value of his contribution to the political thinking of our times.

महात्मा गांधी को एक राजनैतिक दार्शनिक मानना कहां तक ठीक होगा ? हमारे वर्तमान काल की राजनीतिक विचारधारा को उनकी देन का मूल्यांकन कीजिए ।

Q. 6. "State is one of the means of enabling people to better their condition in every department of life."

"A nation that runs its affairs smoothly and effectively without much state interference is truly democratic. Where such condition is absent, the form of government is democratic only in name."

"It is better to be violent if there is violence in our breasts than to put on the cloak of non-violence to cover impotence."

Describe Gandhism fully the special reference to Gandhi's ideas found in the above Statements.

“राज्य मनुष्य जीवन के हर क्षेत्र में उसको उन्नत बनानेवाले साधनों में से एक है।”

“एक राष्ट्र जो बिना राजकीय हस्तक्षेप के अपने कार्य सुगमता तथा प्रभावशाली ढंग से करता है, वास्तव में सच्चे रूप में प्रजातन्त्रात्मक है। जहाँ ऐसी अवस्था नहीं है, वहाँ शासन प्रणाली केवल नाम मात्र के लिए प्रजातन्त्रीय है।”

“अगर हमारे हृदय में हिंसा भरी है तो हिंसक होना इससे अधिक पच्छा है कि हम अपनी नपुंसकता तो ठकने के लिए अहिंसा का आवरण पहनें।”

गांधीवाद का पूर्ण रूप से वर्णन कीजिए और उपरोक्त कथनों में प्राप्त गांधीजी के विचारों का विशेष रूप से उल्लेख कीजिए।

Q. 7. “Gandhiji spiritualised Politics and liberalized religion.” Comment

“गांधी ने राजनीति को आध्यात्मिकता से और धर्म को उदारता से प्रोत्-प्रोत् किया।” विवेचना कीजिए।

Q. 8 Critically analyse the religious basis for the evolution of Gandhian Philosophy and Political Ideas

गांधीजी के दर्शन तथा राजनीतिक विचार के विकास के धार्मिक आधार का आलोचनात्मक विश्लेषण प्रस्तुत कीजिए।

Q. 9. “At the back of every word that I have uttered since I have known what public life is, and of every act that I have done, there has been a religious consciousness and a downright religious motive.” (Gandhi)

Discuss Gandhi's views about religion and politics.

“जब स मुझे सार्वजनिक जीवन का ज्ञान है प्रत्येक शब्द जो मेरे मुह से निकला है, प्रत्येक कार्य जो मैंने किया है, सबके पीछे एक धार्मिक चेतना और धार्मिक उद्देश्य रहा है।” (गांधीजी)

गांधीजी के धर्म तथा राजनीति सम्बन्धी विचारों को स्पष्ट कीजिये।

“...ous, I could myself with unless I took trivities today not divide social, tight compartments. human activity. It which if they would und and fury signifying nothing” Comment

मेरा उद्देश्य पूर्णतया धार्मिक रहा है। मैं यदि अपने आपको मानव-समाज से न मिला देता तो धार्मिक जीवन व्यतीत नहीं कर सकता था और मैं ऐसा तब तक नहीं कर सकता था जब तक कि मैं राजनीति में भाग नहीं

लेता। मनुष्य के कार्यों का पूर्ण विस्तार आज एक अविभाज्य सम्पूर्ण बन जाता है। आप आज सामाजिक, राजनैतिक और आर्थिक कार्यों को अलग-अलग भागों में विभाजित नहीं कर सकते। मैं किसी भी धर्म को मानव-क्रियाओं से अलग नहीं जानता। यह दूसरे समस्त कार्यों के लिए एक आधार देता है। यदि जीवन में इस नैतिक आधार की कमी रह जाए तब जीवन एक अर्थहीन ववण्डर हो जाएगा।” (गांधीजी) विवेचना कीजिए।

Q. 11. “I look upon an increase in the power of the State with the greatest fear.” (Gandhi) Discuss (a) the grounds on which Gandhiji rejects the modern State and (b) his conception of an ideal polity.

“मैं राज्य की शक्ति में वृद्धि को सबसे अधिक भय की दृष्टि से देखता हूँ” (गांधीजी) विवेचना कीजिये—(अ) इन आधारों की जिन पर कि गांधीजी वर्तमान राज्य का खण्डन करते हैं, और (ब) एक आदर्श जनतंत्र की उनकी धारणा की।

Q. 12. “Gandhi lives for others. Society is Gandhi’s temple, service is his sole form of worship, humanity is his single passion. Truth is his one God, and non-violence is his only means of attaining it. His appeal is to the universal of which local forms an integral factor.” Discuss.

“गांधीजी दूसरों के लिए जीवित रहते हैं, समाज गांधीजी का मन्दिर है, केवल सेवा उनकी पूजा का ढंग है। मानवता उनका प्रेम है, सत्य उनका एक ईश्वर है और अहिंसा उसके प्राप्त करने का एकमात्र साधन। वह ससार से सम्बन्ध रखते हैं, स्थान जिसका आवश्यक अंग है।” व्याख्या कीजिए।

Q. 13. “The means may be likened to a seed, the end to a tree; and there is just the same inviolable connection between the means and the end as there is between the seed and the tree.” (Gandhi)

Discuss Gandhiji’s views about means and ends.

“साधन एक बीज की तरह है और उद्देश्य एक पेड़। साधन और उद्देश्य में वही सम्बन्ध है जो बीज और पेड़ में।” (गांधीजी)

गांधीजी के साधनों और साध्यों सम्बन्धी विचारों को स्पष्ट कीजिए।

Q. 14. Describe ‘Satyagrah’ and its significance in Gandhiji’s life.

‘सत्याग्रह’ तथा इसका गांधीजी के जीवन में क्या महत्व था, उल्लेख कीजिये।

Q. 15. What was Gandhiji’s technique of ‘Satyagrah’? How can it meet foreign aggression according to Gandhi?

गांधीजी की सत्याग्रह की प्रविधि बताइये। गांधी के अनुसार विदेशी आक्रमण के रोकने में सत्याग्रह की क्या उपयोगिता है?

Q. 16. “Supply brain to them (the Landlords and Capitalists) and remove the present terrible inequality between

them and peasants and workers." Discuss Gandhiji's theory of property and trusteeship.

‘भूमिपतिगो और पूज्यपतियों को वेतना दो और कृषकों, श्रमिकों व उनके मध्य की वर्तमान भयानक असमानता का दूर करो।’ गांधीजी के सम्पत्ति और ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त की व्याख्या कीजिये।

Q 17. "The State represents violence in a concentrated and organised form—Society based on non-violence can only consist of groups settled in villages in which voluntary co-existence." Explain this conception.

‘राज्य एवं सजाजित एवं सुव्यवस्थित हिंसा का प्रतीक है।’ अहिंसात्मक आधार पर स्थापित समाज में सुसम्पन्न गांव होने चाहिये और इन गांवों के निवासी पारस्परिक सहयोग का व्यवहार करने के लिए सदैव तैयार रहें।’ (गांधीजी)

इस कथन की विवेचना करते हुए गांधी के राज्य एवं समाज सुधार सम्बन्धी विचारों की व्याख्या कीजिए।

Q 18 Describe the main features of the non violent state as conceived by Mahatma Gandhi. Is the ideal of a non-violent State at all realisable?

महात्मा गांधी के विचारानुसार एक अहिंसात्मक राज्य की विशेषताओं पर प्रकाश डालिये। क्या एक अहिंसात्मक राज्य की स्थापना व्यावहारिक रूप से सम्भव है?

Q 19. "Gandhism is the very antithesis of Marxism" Explain

“गांधीवाद मार्क्सवाद का विरोधी है।” समझाइये।

Q 20 Do you agree that "Gandhism is Marxism minus violence"

Q 21 Estimate the importance in political thought of (a) H. J. Laski (b) G. D. H. Cole, and (c) Bertrand Russell

राजनीतिक चिन्तन में सास्की कोल और रसल के महत्व का मूल्यांकन कीजिये।

Q 22 "Rights in fact are those conditions of social life without which no man can seek, in general, to be himself at his best" —(Laski)

“... limited authority to the state” —(Laski)

“Political equality is never real unless it is accompanied by virtual economic equality and political power, otherwise it is bound to be hand maid of economic power.” —(Laski)

In light of the above statements examine critically (a) Laski's Theory of Rights, (b) Laski's views on Sovereignty and (c) Laski's views on Liberty.

‘अधिकार सामाजिक जीवन की वे दशाएँ हैं जिनके बिना कोई भी व्यक्ति अपने को समाज का एक आदर्श अंग नहीं बना सकता।’

“यदि राज्य को असौमित सत्ता प्रदान कर दी जाये तो हीगल के एकतंत्रीय सिद्धान्तों के अनुसार उसके एकतंत्रीय अथवा एकलवादी अधिकार में अत्यन्त वृद्धि हो जायगी, किन्तु हम इस अवस्था को सदैव से अवहेलना करते आये हैं, अतः इसे मानने के लिये तैयार नहीं हैं।”

“राजनीतिक समानता तब तक व्यावहारिक नहीं हो सकती जब तक कि नागरिकों को वास्तव में आर्थिक समानता तथा राजनैतिक महत्ता के अधिकार न दिये जायें।”

उपरोक्त कथनों के प्रकाश में निम्नलिखित पर आलोचनात्मक विचार प्रकट कीजिये—

- (अ) लास्की का अधिकार सिद्धान्त,
- (ब) संप्रभुता पर लास्की के विचार, और
- (स) स्वतंत्रता पर लास्की के विचार।

Q. 23. What does Laski say about the Nature of the State ?

राज्य की प्रवृत्ति के सम्बन्ध में लास्की की क्या धारणा है ?

Q. 24. Discuss the views of Laski on—(a) Problems of Obedience to Law, and, (b) Marxism.

लास्की के नियम पालन की समस्या और मार्क्सवाद के सम्बन्ध में क्या विचार थे, व्याख्या कीजिये।

Q. 25. “The state briefly does not create but recognises rights and its character will be apparent from the right that at any given period secure recognition.” (Laski) Discuss.

“प्रत्येक राज्य अधिकारों की रक्षा से ही उचित माना जाता है। उसके स्वरूप को परखने की हमारी सबसे बड़ी कसौटी यह है कि वह व्यक्ति को सुखी बनाने में किस सीमा तक योग देता है। राज्य अधिकारों का निर्माण नहीं करता बल्कि मान्यता प्रदान करता है।” विवेचना कीजिये।

Q. 26. “Society is federal, authority must be federal.” (Laski) In the light of the above statement, examine the Pluralist view of state sovereignty.

“समाज संघात्मक है, शक्ति भी संघात्मक होनी चाहिये।” (लास्की) उपरोक्त कथन के प्रकाश में राज्य संप्रभुता के बहुलवादी दृष्टिकोण की विश्लेषण परीक्षा कीजिये।

Q. 27 “Rights therefore, are correlative with functions.” (Laski) Discuss Laski's concept of rights.

“अधिकार कर्तव्यों की सापेक्षता रखते हैं।” लास्की की अधिकारों वपयक धारणा की विवेचना कीजिये।

Q. 28. Analyse the special features of the Socialistic ideas of G. D. H. Cole.

जी० डी० एच० कोल के सामाजिक विचारों की विशेषताओं का प्रस्तुत कीजिये ।

Q. 29. What do you know about the Pluralistic Theory of Cole ? Explain it clearly.

कोल के बहुलवादी सिद्धान्त के सम्बन्ध में क्या क्या जानते हैं ?

Q. 30. Describe the ideas of G. D. H. Cole regarding (a) Guild Socialism, (b) State and its functions.

कोल के विचारों का वर्णन कीजिये (अ) ग्रामी समाजवाद के बारे में, (ब) राज्य और उसके कार्यों के बारे में ।

Q. 31. Analyse the special features of the political ideas of Bertrand Russell.

रसल के राजदर्शन की विशेषताओं का वर्णन कीजिए ।

Q. 32. "Russell has a unique political philosophy." Discuss the Statement in the light of Russel's contribution to the recent political thought.

"रसल का एक विचित्र राजदर्शन था" इस कथन की व्याख्या करते हुए राजदर्शन के प्रति उसकी सेवाओं का उल्लेख कीजिये ।

SUGGESTED READINGS

1. *Andrews C. F.* : Mahatma Gandhi's Ideas.
2. *Bose N. K.* : Studies in Gandhism.
3. *Datta, Dr. D. M.* : The Philosophy of Mahatma Gandhi.
4. *Dhawan, Dr. G. N.* : The Political Philosophy of Mahatma Gandhi.
5. *Holmes, Dr. John Haynes* : My Gandhi.
6. *Jones, Stanley* : Mahatma Gandhi.
7. *Kripalani* : The Gandhian Way.
8. *Mashruwala* : Gandhi and Marx.
9. *Mazumdar, B. B.* : The Gandhian Concept of the State
10. *Radha Krishnan* : Mahatma Gandhhi.
11. *Ramain Rolland* : Mahatma Gandhi.
12. *Agarwala, A. N.* : Gandhism, A Socialistic Approach
13. *Alexander, Horace* : Social and Political Ideas of Gandhiji
14. *Dantwala, M. L.* : Gandhism Reconsidered, Bombay (1944)
15. *Fisher, Louis* : A Week with Gandhi, London (1943)
16. *Gandhi Memorial* : Peace Number of Vishwa Bharti quarterly.
17. *Gandhi M. K.* : Story of My Experiments with Truth.
18. *Gandhi M. K.* : Non-Violence in Peace and War (1942)
19. *Gandhi M. K.* : Ethical Religion.
20. *Kriplani, J. B.,* : Non-Violent Revolution (1938)
21. *Mazumdar, B. B.* : The Gandhian Concept of the State.
22. *Sitaramayya, B. P.* : Gandhi & Gandhism. (1942)
23. *Sitaramayya, B. P.* : Socialism and Gandhism. (1938)
24. *Shri Ram Nath 'Suman'* : Gandhivad Ki Roop-Rekha.
25. *Deane, H.* : The Political Ideas of Harold J. Laski.
26. *Fadiman, Chiffon (Ed) I Believe* : The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of our Time.

27. *Howe, M. Dc. Wolfe* : *Laski Letters* (1953)
(Ed) *Holmes*
28. *Martin, Kingsley*. : *Harold Laski, A Biographical Memoir*
29. *Coker* : *Recent Political Thought.*
30. *Library of Living Philosophers* : *Philosophy of Bertrand Russell.*
31. *Russell, Bertrand* : *Principles of Social Re-construction*
32. *Russell, Bertrand* : *History of Western Philosophy, London (1946)*
33. *Russell Bertrand* : *Roads to Freedom.*
34. *Russell, Bertrand* : *Freedom and Organisations.*
35. *Russell, Bertrand* : *Power - A new Social Analysis.*
36. *Russell, Bertrand* : *Authority and the Individual.*

